DICȚIONARE/ TRATATE/ REFERINȚE

DAVID MILLER

ENCICLOPEDIA BLACKWELL A GÂNDIRII POLITICE

Absolutism • Action Française • Acton, John • Adorno, Theodor • Alexandru cel Mare – rege al Macedoniei • Althusser, Louis • anabaptism • anarhism • Arendt, Hannah • Aristotel • Aron, Raymond • Bakunin, Mihail Aleksandrovici • Beauvoir, Simone de • Becker, Lawrence C. • Bentham, Jeremy • Berlin, Isaiah • Bernstein, Eduard • Birch, A. • birocrație • biserica și statul • bolșevism • Calvin, Jean • Campanella, Tommaso • Campbell, R. H. • Camus, Albert • capitalism • Carlyle, Thomas • Carnap, R. • centralism democratic • cetățenie • Chamberlain, Houston Stewart • Chateaubriand • comunism • constituționalism • contract social

• contradicție – dialectică • corporatism • Cox, R. H. • Cranston, M. • Crick, B. • Croce, Benedetto • Cusanus, Nicolaus • Dahl, R. A. • Daly, J. • Dante Alighieri • Darwin • darwinism social • Déat, Marcel • decretaliști • De Groot, Huig – Hugo Grotius • democrație • Descartes • despotism • Dewey, John • dialectică • Dicey, Albert Venn • drept canonic • drept instituțional • drept natural – drepturile omului • drept roman • Durand, G. • ecologie • economie politică clasică • Edwards, Jonathan • egalitate • Eisenstadt, S. N. • elitism • Engels, Friedrich • Epoca Luminilor – iluminism • Europa • eurocomunism • fascism • falsă conștiință

• Finley, M. I. • Foucault, Michel • Franklin, Benjamin • fraternitate • Freud, Sigmund • Gadamer, H. G. • Gallagher, J. E. • gândirea politică islamică • Higley, J. • iacobinism • ideologie • iluminism • imperialism • individualism • istorism • Kropotkin, Piotr Alekseevici • Lao Zi • lege • leninism • liberalism • libertarianism • libertate • Lovejoy, A. • Luther, Martin • Lyons, D. • Machiavelli, Niccolò • Macpherson, C. B. • Mao Zedong • marxism • menșevism • mercantilism • Milton, John • Moore, G. E. • mutualism • Napoleon I Bonaparte • naționalism • nazism • Oakeshott, Michael • Occam, William • ordine naturală – fiziocrație

• Ortega y Gasset, José • Orwell, George • pacifism • Pareto, Vilfredo • Parker, Henry • Parsons, Talcott • Pascal, Blaise • paternalism • patriarhalism • patriotism • pedeapsă • Platon • pluralism • Plutarh • Pocock, J. G. A. • Poggi, G. • Polibiu • politică • proprietate • putere • radicalism • radicalism filozofic • rasism • reificare • reprezentare • republicanism • Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte de • Sallustius • Sartre, Jean-Paul • socialism • societate civilă • Stalin, I. V. • teoria critică • terorism • Thale, M. • tiranie – despotism • Tocqueville, Alexis de • utopism • violență • Weber, Max • Weil, Simone • Wright, A. W. • Xun Zi • Zenon

HUMANITAS

ENCICLOPEDIA
BLACKWELL
A GÂNDIRII POLITICE

Coordonator
DAVID MILLER

Consultanți
JANET COLEMAN
WILLIAM CONNOLY
ALAN RYAN

Introducere la ediția românească de
ALAN RYAN

Traducere din engleză de
DRAGAN STOIANOVICI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
GABI DUMITRU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Enciclopedia Blackwell a gândirii politice / coord.: David Miller; trad.: Dragan Stoianovici. –
București: Humanitas, 2006
Bibliogr.
Index
ISBN (10) 973-50-1216-2; ISBN (13) 978-973-50-1216-8

I. Miller, David (coord.)
II. Stoianovici, Dragan (trad.)

81'374.2:32.01=135.1

THE BLACKWELL ENCYCLOPAEDIA OF POLITICAL THOUGHT
Edited by DAVID MILLER
Copyright © Basil Blackwell Ltd 1987, 1991
Editorial organisation © David Miller 1987, 1991

© HUMANITAS, 2000, 2006, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

Introducere la ediția românească

Enciclopedia Blackwell a gândirii politice este rezultatul colaborării dintre coordonatorii ei și editură, colaborare începută cu câțiva ani înainte de prima ei publicare, în 1987. Menirea lucrării a fost să satisfacă nevoia de a avea prezentări introductive clare și scrise competent ale personalităților, mișcărilor și ideilor cu care studenții din universități britanice și nord-americane vin în contact prin cursurile de „gândire politică". Deși *Enciclopedia* a fost între timp tradusă în franceză și a avut de asemenea succes de librărie în alte părți ale lumii neanglofone, fapt e că ea a luat naștere într-un mediu intelectual particular, despre care ar fi poate util să spunem câte ceva noilor ei cititori.

Orice student în științe politice din lumea anglofonă audiază cel puțin un curs dintre cele intitulate în mod convențional „gândirea politică". Firește că această denumire nu vrea nicidecum să sugereze că studiul empiric al politicii ar fi făcut fără gândire; dar sugerează totuși câteva lucruri despre modul în care se predă politica în lumea anglofonă și despre relațiile dintre politică, filozofie și drept. Există și a existat pe aproape întreg parcursul secolului al XX-lea o diviziune profesională a muncii între filozofi și politologi, conform căreia filozofii predau filozofia politică eminamente ca pe o ramură a filozofiei morale, în timp ce politologii continuă să studieze și să reflecteze despre tradiția gândirii politice care începe cu Platon și Aristotel și se prelungește până în prezent. Desigur că numeroși filozofi scriu despre personalitățile importante din trecut care figurează în cursurile de istorie a gândirii politice predate studenților, în general însă textele istorice sunt folosite de filozofi ca referințe pentru analize conceptuale, în timp ce politologii se interesează de ceea ce e specific în fiecare din ele.

Sintagma „gândire politică" este adesea folosită și ca mijloc de trasare a unei distincții *înăuntrul* politologiei. Timp de mai multe decenii din secolul trecut politologii au urmărit să creeze ceva de genul unei științe naturale a vieții politice. Ideea subiacentă acestui proiect este simplă și recurentă la gânditorii occidentali începând din perioada Renașterii: fiecare pas înainte în științele fizice a fost însoțit de progrese în stăpânirea de către om a lumii naturale, pe când în ce privește înțelegerea lumii sociale și politice nu s-au înregistrat astfel de progrese, rezultatul regretabil fiind acela că mai buna stăpânire a lumii fizice nu a fost dublată de o mai bună stăpânire de către noi a lumii sociale. În măsura în care anumite flageluri sociale au fost puse sub control — de pildă, prin eradicarea holerei în țări ca Marea Britanie —, aceasta s-a înfăptuit grație unei

bune înțelegeri a lumii *fizice*, nu a celei sociale. Acei reprezentanți ai științelor sociale care au înțeles că progresele științelor fizice au avut adesea la bază elanuri ale imaginației teoretice, și nu simpla acumulare de noi date, au sperat că prin noi teorii ale vieții politice s-ar putea realiza același progres în științele sociale. Drept urmare, s-a produs o diviziune a „teoriei politice" între ceea ce se cheamă adesea „teorie normativă" și, respectiv, „teorie pozitivă", prima tratând despre ceea ce *ar trebui* să facem, iar cea de-a doua despre ceea ce *facem* sau *suntem nevoiți să facem* efectiv.

Cercetătorii gândirii politice s-au împotrivit nu o dată acestei distincții; pentru că, de pildă, deși nu se poate nega că *Leviathan*-ul lui Hobbes ne spune că suntem datori să ne supunem cârmuitorilor noștri legiuiți, nu este mai puțin adevărat că el ne oferă și temeiuri pentru aceasta, temeiuri derivate din credințele lui Hobbes despre ceea ce facem efectiv, ca și despre motivele pentru care o facem. Denumirea de „gândire politică" este dată, așadar, unui gen de investigație teoretică a vieții politice care nu aspiră la condiția fizicii sau a chimiei, ci este dispusă să se inspire din gândirea epocilor trecute, așa cum nici un fizician sau chimist nu ar putea-o face, și se situează totodată în prelungirea reflecției politice curente, cotidiene.

O a doua rațiune pentru existența „gândirii politice" ca entitate distinctă în cadrul învățământului superior din Occident rezidă în relația dintre studiul politicii și studiul dreptului. În multe țări europene dreptul și politica stau într-o strânsă legătură. Poate din cauza unei îndelungate tradiții a dreptului administrativ, care lipsește în țările ce folosesc *common law* englezesc, iar parte din cauza unei tradiții a științei administrative (în germană *Staatskunst*), pe care țările anglofone nu o au, aici nu se face o demarcație riguroasă între studiul dreptului și cel al politologiei. *Filozofia dreptului* a lui Hegel, bunăoară, este privită de cititorii anglofoni ca o lucrare de teorie politică, pe când titlul ei o plasează vizibil în tradiția jurisprudenței politice. Ar fi fals să se sugereze că în țările anglofone aceste distincții sunt urmate în mod rigid sau că măcar toată lumea de aici le recunoaște exact în forma pe care am descris-o. Rămâne totuși adevărat că aici studiul dreptului este, în esență, o pregătire profesională pentru oameni ce vor să se facă juriști, nefiind strâns integrat cu științele sociale.

Studiul gândirii politice în sensul pe care-l are aici ridică anumite întrebări privitoare la relația dintre gânditorii de astăzi și predecesorii lor, la natura autorității intelectuale și la atașamentele politice ale profesorilor și ale studenților. În anii din urmă acestea s-au focalizat asupra așa-numitului „canon", cu alte cuvinte asupra chestiunii dacă există un număr fix de mari gânditori și mari opere care nu pot lipsi din lecturile studenților și din prelegerile profesorilor. Există un contrast de o importanță covârșitoare între studiul gândirii politice și ceea ce se preda odinioară în fostele societăți comuniste din Europa de Est și din Uniunea Sovietică. Deși Marx a avut și are și acum mulți admiratori printre profesorii din lumea anglofonă, aici nu s-a acceptat ideea după care gândirea politică ar fi culminat cu marxism-leninismul și nu s-a îmbrățișat ideea că istoria gândirii politice ar trebui prezentată ca o înaintare sinuoasă spre iluminarea finală adusă de teoria marxistă. Și, ca atare, aici nu a existat niciodată o programă

de învățământ canonică, o listă de lecturi canonice, un mod ortodox de predare a acestei materii în universități. Nu vreau să spun prin aceasta că n-a existat niciodată nici un fel de ortodoxie. De un secol încoace există un consens în privința numelor de „mari gânditori". Ar fi cum nu se poate mai excentric să se refuze acest titlu lui Platon și Aristotel, și doar un pic mai puțin excentric ca el să fie refuzat lui Hobbes și Rousseau; rămâne, în schimb, controversabil dacă Pufendorf trebuie preferat lui Locke ori, să zicem, James Mill lui Immanuel Kant. Firește însă că alți autori devin mai mult sau mai puțin fascinanți în funcție de interesele cititorului; Nicolaus Cusanus poate să nu fie inclus printre cei mai mari în cursurile de introducere în gândirea politică, dar el a avut unele idei remarcabile privitoare la modul în care trebuie desfășurate alegerile, și orice cercetător interesat de istoria principiului majorității sau de teoria sufragiului public îl va socoti un autor incitant. Gândirea americană despre constituționalism a fost influențată de Locke, și nu de Suarez; dar cineva interesat de surscle ideilor lui Locke, și nu de originile constituției americane va trebui să-l citească pe Suarez, nu pe Madison.

Odată cu acordul privitor la identitatea marilor figuri ale tradiției, subzistă dezacorduri în alte trei chestiuni importante. Prima este ce anume îi face să fie niște mari gânditori. Opiniile diferă, dar ceea ce putem spune cu siguranță este că a-i numi astfel nu înseamnă a spune că e probabil ca ei să aibă idei „mai juste" decât alți gânditori. Leo Strauss, de pildă, și-a investit ani de zile în argumentarea că Machiavelli a fost un mare propovăduitor al răului și că Hobbes a pus în circulație o concepție atee asupra politicii, cu urmări dintre cele mai nefaste. Cât despre Platon, reputația sa în secolul al XX-lea este extrem de echivocă; Karl Popper l-a denunțat ca pe un rasist și un protofascist, iar mulți alți critici au văzut în el cel mult un autoritar benign. În general vorbind, se pare că ceea ce dă statură unui gânditor și îi întreține reputația este un anumit gen de „inepuizabilitate". Gânditorii ale căror idei merită a fi regândite sunt cei ce supraviețuiesc și devin repere ale tradiției. O a doua chestiune litigioasă este aceea a atitudinii ce ar trebui adoptată față de marii gânditori. În bătălii similare purtate în jurul canonului literar, se admite ca de la sine înțeles că odată declarat canonic, un autor trebuie tratat cu un fel de reverență, refuzul acesteia echivalând cu refuzul canonului ca atare. În politică putem face însă altceva. Dacă Machiavelli este un mare gânditor și un mare propovăduitor al răului, cititorul prevăzător se va înarma împotriva viclenilor lui Machiavelli. De bună seamă, cititorul nu va scoate nici un profit din lectura lui Machiavelli dacă-și interzice să vadă ispitele cu care Machiavelli îl momește pe actorul politic ambițios, dar el poate face acest lucru fără a accepta tot ceea ce spune Machiavelli; trebuie să-i înțelegem forța, dar nu să ne-o și însușim. Hobbes, la rândul său, era mândru de vigoarea argumentelor în favoarea cârmuirii absolutiste pe care le-a formulat în *Leviathan*. Mândria sa nu era fără temei, el fiind un gânditor extrem de pătrunzător, cu un condei foarte persuasiv. Cu toate acestea, argumentele sale nu sunt foarte convingătoare, iar un cititor inteligent îi va face lui Hobbes un compliment mai mare contrazicându-i absurdițățile, decât îngurgitându-le de-a valma. Și apoi, nu suntem nicidecum obligați să citim fiecare autor în același fel sau

într-un singur fel. Putem considera, de pildă, că Marx a greșit ca profet și să-l prețuim totodată ca filozof; sau putem pur și simplu să fim curioși să-i descoperim obsesiile — ideea că munca e singurul izvor al valorii sau ideea modurilor de producție ca oferind cheia pentru înțelegerea istoriei umane. Marii gânditori sunt inepuizabili, între altele, în sensul că, cu cât aflăm mai multe despre un aspect al gândirii lor, cu atât devenim mai curioși de a descoperi altele. În al treilea rând, este vorba de relația dintre noi și ei. Nu există și nici nu pare că va exista vreodată consens în chestiuni cum este cea a interpretării anacronice sau neanacronice a autorilor din alte perioade istorice. Mulți dintre noi îl tratează pe Platon ca și cum ne-ar fi contemporan, în timp ce mulți alții consideră inadmisibilă o atare optică. La fel stau lucrurile cu spinoasa întrebare dacă este sau nu necesar să avem simpatie ideologică pentru alți gânditori. Mulți dintre noi îi votează pe social-democrați la acest început de secol al XXI-lea, în timp ce, pe de altă parte, caută să-i convingă pe studenți să ia cât se poate de în serios acuzele lui Platon la adresa democrației; mulți însă consideră nefiresc acest lucru.

După ce am sugerat în cele de mai sus că, într-o anumită măsură, „gândirea politică" este un domeniu de cercetare dominat de reflecția asupra istoriei gândirii politice și de citirea și recitirea unui număr de mari autori, al căror impact asupra lumii este inevitabil, aș vrea să închei aducând câteva nuanțări acestui tablou. Cel puțin în lumea anglofonă studiul autorilor din trecut și al textelor lor conduce pe nesimțite la studiul unor probleme de actualitate. Astfel, discuția despre libertatea politică nu se oprește la textele lui Montesquieu și ale lui John Stuart Mill, ci continuă cu contemporanii noștri, Isaiah Berlin și John Rawls. În Statele Unite mai cu seamă, chestiunile privind natura și conținutul drepturilor omului sunt dezbătute la nesfârșit nu numai la facultățile de drept și la tribunale, ci și în departamentele de științe politice și de filozofie din universități. În spatele unor astfel de dezbateri stau presiunile vizibile ale societății contemporane: oricât ar fi de prospere aceste societăți, în ele există inegalități de venituri și de avuție, pentru a nu mai vorbi de inegalitățile în ce privește accesul la educație, la asistență medicală și la cultură, care ridică întrebări referitoare la justiția distributivă și la compatibilitatea dintre libertățile de care depinde o economie capitalistă, și diversele categorii de dreptate socială. Tot așa, supremația legii este amenințată de ambițiile politicienilor, ca și de nevoia reală a oricărei societăți de a se apăra de infractori, fie ei violenți sau neviolenți; problema realizării unui echilibru între drepturile celui ce respectă legea și drepturile acuzatului se pune în nenumărate contexte. Societatea contemporană nu este rațională, fapt ce ridică o mulțime de întrebări privind legătura dintre dezvoltarea economică și drepturile omului sau privind măsura în care credința în drepturile individuale este mai degrabă o opțiune culturală, și nu o exigență morală universală.

Enciclopedia de față nu ambiționează să ofere răspunsuri concludente la astfel de întrebări, ci doar să ofere cititorului informația și ideile de care are nevoie pentru a căuta singur aceste răspunsuri.

ALAN RYAN

Prefaţă

Prezenta *Enciclopedie* oferă celui ce studiază (fie ca profesionist, fie ca amator) gândirea politică un ghid de nădejde în cunoaşterea marilor idei şi doctrine ce influenţează lumea de astăzi; ea prezintă în rezumat gândirea teoreticienilor politici de frunte din trecut şi din prezent şi explică traseele istorice ale gândirii ce are ca obiect politicul. În general, ne-am limitat atenţia la tradiţia occidentală a gândirii politice, astfel încât, deşi am făcut loc unor articole de sinteză consacrate gândirii politice chineze, indiene şi islamice, prin care cititorul să se poată iniţia în aceste tradiţii neoccidentale, nu emitem pretenţii de exhaustivitate. Ideile unor filozofi, istorici, jurişti, economişti şi sociologi şi-au găsit loc în lucrare doar în cazurile în care aceştia au adus contribuţii directe în sfera dezbaterii politice.

Pentru a menţine în limite rezonabile întinderea articolelor consacrate diferiţilor gânditori, *Enciclopedia* cuprinde numeroase articole de sinteză ce prezintă episoade importante din istoria gândirii politice (de pildă, Grecia antică, Renaşterea) sau tradiţii importante (precum liberalismul sau marxismul); figurilor minore din perimetrul acoperit de astfel de articole le-au fost rezervate câte două–trei rânduri, însoţite de trimiteri corespunzătoare. În sfârşit, nu am încercat o prezentare amplă a literaturii de specialitate consacrate instituţiilor politice moderne, acestea urmând să facă obiectul unui volum distinct, în curs de pregătire, intitulat *Enciclopedia Blackwell a instituţiilor politice*.

Prezentarea ideilor politice este într-o oarecare măsură ea însăşi o activitate politică. Politica pe care am urmat-o a fost cea de a alege pentru fiecare subiect cel mai bun colaborator, indiferent de afilierea sa academică sau politică, şi de a nu impune nici un fel de restricţii modurilor de abordare. Rezultatul este, credem, o colecţie de articole scrise cu competenţă, dar nu anoste sau stereotipe. Cititorul atent îşi va da însă repede seama că puţine sunt ideile ce se pretează la o definire simplă şi neproblematică şi că nu pot exista lecturi necontroversabile ale scrierilor gânditorilor politici. Acesta e un teren incomod pentru cei care cred că la orice întrebare există un unic răspuns corect. Dacă pe lângă informaţia oferită am izbutit să comunicăm cititorului şi ceva din caracterul deschis, neîncheiat al gândirii politice, va fi pentru noi un motiv de satisfacţie în plus.

octombrie 1986

DLM
JC
WEC
AR

Autori

Aziz Al-Azmeh **AA**
University of Exeter

Julia Annas **JEA**
University of Arizona

Peter D. Anthony **PDA**
University College, Cardiff

Shlomo Avineri **SA**
Hebrew University of Ierusalem

Terence Ball **TB**
University of Minnesota

Benjamin R. Barber **BRB**
Rutgers University

Rodney Barker **RB**
London School of Economics

Jonathan Barnes **JB**
Balliol College, Oxford

Brian Barry **BMB**
London School of Economics

David Beetham **DB**
University of Leeds

Ronald Beiner **RSB**
University of Toronto

Richard Bellamy **RPB**
University of Edinburgh

Antony Black **AB**
University of Dundee

Antony Brewer **ABB**
University of Bristol

Alison Brown **ABr**
Royal Holloway and Bedford New College, University of London

J.H. Burns **JHB**
University College London

J. Burrow **JWB**
University of Sussex

Margaret Canovan **MEC**
University of Keele

April Carter **AFC**
Banbury, Oxon.

Terrell Carver **TC**
University of Bristol

Alan Cawson **AC**
University of Sussex

Janet Coleman **JC**
London School of Economics

William E. Connolly **WEC**
The Johns Hopkins University

Diana Coole **DHC**
University of Leeds

James Cotton **JSC**
Australian National University

Maurice Cranston **MC**
London School of Economics

Michael H. Crawford **MHC**
University College London

Alfonso J. Damico **AJD**
University of Florida

Mark Davie **MD**
University of Exter

R. W. Davies **RWD**
University of Birmingham

Graeme Duncan **GCD**
Newcastle Polytechnic

Robert Eccleshall **RRE**
Queen's University of Belfast

Daniel Eilon **DE**
University of Warwick

Jean Bethke Elshtain **JBF**
Vanderbilt University

Joseph V. Femia **JVF**
University of Liverpool

Moses Finley **MIF**

Murray Forsyth **MGF**
University of Leicester

Elizabeth Fox-Genovese **EF-G**
Emory University

Michael S. Freeden **MSF**
Mansfield College, Oxford

R.G. Frey **RGF**
Bowling Green State University, Ohio

Richard B. Friedman **RBF**
State University of New York at Buffalo

Ruth Gavison **RG**
Hebrew University of Jerusalem

Irene L. Gendzier **ILG**
Boston University

Norman Geras **NG**
University of Manchester

Alan Gewirth **AG**
University of Chicago

Alan H. Goldman **AHG**
University of Miami

Jack A. Goldstone **JAG**
Northwestern University, Illinois

Barbara Goodwin **BG**
Brunel University

David Gordon **DG**
Institute of Humane Studies, Menlo Park, California

John G. Gunnell **JGG**
State University of New York at Albany

Amy Gutmann **AGu**
Princeton University

Peter Halfpenny **PH**
University of Manchester

John A. Hall **JAH**
McGill University

Joseph Hamburger **JH**
Yale University

Iain Hampsher-Monk **IWH-M**
University of Exter

Neil Harding **NH**
University College of Swansea

Christopher Harvie **CTH**
University of Tübingen

Roger Hausheer **RNH**
University of Bradford

Jack E.S. Hayward **JESH**
University of Hull

Arnold Heertje **AH**
University of Amsterdam

Harro Höpfl **HMH**
University of Lancaster

Thomas A. Horne **TAH**
University of Tulsa

John Horton **JPH**
University of York

S.L. Jenkinson **SLJ**
Polytechnic of North London

James Turner Johnson **JTJ**
Rutgers University

Peter Jones **PJ**
University of Newcastle upon Tyne

Eugene Kamenka **EK**
Australian National University

David Kettler **DK**
Trent University, Ontario

Jerome B. King **JBK**
University of Massachusetts

Preston King **PK**
University of Lancaster

Baruch Knei-Paz **BK**
Hebrew University of Jerusalem

Isaak Kramnick **IK**
Cornell University

Nicola Lacey **NML**
New College, Oxford

A. Laurence Le Quesne **ALLeQ**
Shrewsbury

Jack Lively **JL**
University of Warwick

Steven Lukes **SL**
New York University

Neil MacCormick **NMacC**
University of Edinburgh

Don Markwell **DJM**
Merton College, Oxford

Geoffrey Marshall **GM**
The Queen's College, Oxford

Roger D. Masters **RDM**
Dartmouth College, New Hampshire

David McLellan **DTMcL**
University of Kent at Canterbury

Robert J. McShea **RJMcS**
Boston University

Wilson C. McWilliams **WCMcW**
Rutgers University

Keith Middlemas **KM**
University of Sussex

David Miller **DLM**
Nuffield College, Oxford

Robin Milner-Gulland **RRM-G**
University of Sussex

Cary J. Nederman **CJN**
University of Canterbury, NZ

Robert Nisbet **RN**
Columbia University

Noel O'Sullivan **NO'S**
University of Hull

William Outhwaite **WO**
University of Sussex

Thomas L. Pangle **TLP**
University of Toronto

Bhikhu C. Parekh **BCP**
University of Hull

David Parker **DP**
University of Leeds

Geraint Parry **GP**
University of Manchester

Mark Philp **MP**
Oriel College, Oxford

Hanna Fenichel Pitkin **HFP**
University of California, Berkeley

Raymond Plant **RP**
University of Southampton

Leon Pompa **LP**
University of Birmingham

David Paul Rebovich **DPR**
Rider College, New Jersey

Andrew Reeve **AWR**
University of Warwick

Melvin Richter **MR**
City University of New York

Patrick Riley **PR**
University of Wisconsin

Alan Ritter **AIR**
Trinity College, Hartford, Connecticut

John C. Robertson **JCR**
St Hugh's College, Oxford

F. Rosen **FR**
University College London

Nancy L. Rosenblum **NLR**
Brown University

Alan Ryan **AR**
Princeton University

Lyman Tower Sargent **LTS**
University of Missouri, St Louis

David Lewis Schaefer **DLS**
College of the Holy Cross, Massachusetts

Gordon J. Schochet **GJS**
Rutgers University

Morton Schoolman **MS**
State University of New York at Albany

R. Andrew Sharp **RAS**
University of Auckland

Jeremy Shearmur **JS**
George Mason University

Garrett W. Sheldon **GS**
University of Virginia

L.A. Siedentop **LAS**
Keble College, Oxford

G.W. Smith **GWS**
University of Lancaster

John Stanley **JLS**
University of California, Riverside

Peter G. Stein **PGS**
Queens' College, Cambridge

Hillel Steiner **HS**
University of Manchester

Zeev Sternhell **ZS**
Hebrew University of Jerusalem

Tracy B. Strong **TBS**
University of California, San Diego

Barbara Taylor **BGT**

Keith Taylor **KT**
Coventry Polytechnic

Richard Tuck **RFT**
Jesus College, Cambridge

James Tully **JT**
McGill University

Ursula Vögel **UV**
University of Manchester

Jeremy Waldron **JJW**
University of California, Berkeley

Albert Weale **APW**
University of East Anglia

Stephen K. White **SKW**
Virginia Polytechnic Institute and State University

Beryl Williams **BW**
University of Sussex

Donald Winch **DNW**
University of Sussex

Markus H. Wörner **MHW**
University of Galway

Anthony Wright **AWW**
University of Birmingham

John Zvesper **JZ**
University of East Anglia

Nota editorilor

1 Este important ca cititorul să utilizeze cât mai deplin sistemul de trimiteri de la un articol la altele. La fiecare articol am indicat prin asterisc sau prin paranteze titlurile altor articole în care se găseşte o informaţie mai bogată sau adiacentă. Indicele cuprinde o listă completă a referinţelor la diferite subiecte sau persoane.

2 Fiecare articol este însoţit de câte o listă bibliografică ce cuprinde ediţii în limba engleză (acolo unde există) ale textelor menţionate în articol, precum şi literatură secundară relevantă. Lucrările recomandate cu prioritate sunt marcate cu semnul (♦). (Pentru lucrările traduse în limba română sunt indicate ediţiile româneşti; în unele cazuri, în locul traducerilor englezeşti am preferat indicarea ediţiilor în limba originalului francez, german etc. — *n. trad.*)

3 Când un anumit text este discutat în cadrul unui articol, am indicat între paranteze anul primei publicări. (Ocazional, în cazurile când textul a rămas multă vreme nepublicat, este indicat anul redactării lui.) La textele incluse în lista bibliografică, dar nemenţionate aiurea, anul de apariţie a originalului (dacă diferă de cel al ediţiei citate) este indicat, între paranteze, după titlu.

4 În mod obişnuit, sursele pasajelor citate sunt indicate prin numele autorului şi numărul paginii; dacă în lista bibliografică apar două sau mai multe lucrări ale aceluiaşi autor, pentru evitarea ambiguităţii s-a folosit o prescurtare a titlului vizat.

Abrevieri

art. — articol, articole
c. — circa
cap. — capitol, capitole
concl. — concluzie
d. Chr. — după Christos
ed. — ediţie, editor
engl. — engleză
et. all. (lat.) — şi alţii
f. a. — fără an
f. l. — fără loc
fl. (lat.) — *floruit*
germ. — germană
introd. — introducere
î. Chr. — înainte de Christos
m. — mort
n. — născut
no. — număr
n. trad. — nota traducătorului
p., pp. — pagină, pagini
pref. — prefaţă
presc. — prescurtat, prescurtare
reed. — reeditat, reeditare
repr. — reprodus, reprodusă
retip. — retipărire, retipărită
rev. — revizie, revizuită
rom. — român, românească
supl. — supliment
ş. a. — şi altele, şi alţii
şi urm. — şi următoarea, şi următoarele
trad. — traducere
v. — vers, versuri
vol. — volum

A

absolutism În prezent termenul nu are un înțeles precis. Se aplică îndeobște guvernărilor unde puterea se exercită fără instituții reprezentative sau îngrădiri constituționale. Deși este adesea folosit ca sinonim pentru tiranie sau despotism*, termenul „absolutism" este aplicat de obicei statelor moderne timpurii. Ca membru al unei familii de tipuri de regim, în secolul al XIX-lea i s-a alătura bonapartismul sau cezarismul, iar în secolul al XX-lea, totalitarismul*. Toate tipurile de regim din această familie au generat discuții similare în jurul întrebării dacă a existat vreodată cu adevărat putere absolută sau totală ori, în principiu, ea este imposibilă.

În franceză, termenul a apărut pentru prima dată pe la 1796, iar în engleză și germană pe la 1830. Asemenea sintagmei „despotism luminat", el a fost un neologism construit de istorici după dispariția fenomenului pe care era menit să-l desemneze. (→ *iluminismul francez*) În decursul secolului al XIX-lea a fost utilizat cel mai des cu o conotație peiorativă. Continuă să fie folosit de istorici ai teoriei politice* și de cei ce studiază formarea statelor în secolele al XVI-lea–al XVIII-lea. Figurează, pe de o parte, în discuțiile despre suveranitate*, constituționalism*, drepturi*, împotrivire și proprietate*, iar pe de altă parte, în disputele istoriografice dintre istorici nemarxiști și cei marxiști privitor la datarea, funcțiile și baza de clasă sau socială ale perioadei numite odinioară era absolutismului (1648–1789). Unii istorici nemarxiști sunt de părere că termenul „absolutism" este discutabil și că trebuie să i se prefere cel de monarhie absolută.

Cu timpul, istoricii gândirii politice și ai celei juridice au devenit mai precauți atât în privința disputelor prilejuite de monarhiile mai centralizate și mai eficiente, cât și în privința teoriilor folosite pentru a le legitima ori a le ataca. Este vorba de semnificația limbajului de care s-au servit teoreticienii moderni timpurii și de amploarea puterii neîngrădite exercitate efectiv în practicile regimurilor vizate de ei. În sfera teoriei politice, cei mai proeminenți avocați ai absolutismului au fost Jean Bodin* și Jacques Bossuet — în Franța, Thomas Hobbes* și Sir Robert Filmer* în Anglia. Daly a propus ca atunci când discută despre conceptele contestate folosite de acești autori sau în legătură cu ei, analiștii să pună următoarele întrebări referitor la accepțiunile cuvintelor „absolut" și „absolutism" în vocabularul politic al secolului al XVII-lea: Ce înțelege [prin ele] respectivul autor? În ce perioadă

a secolului se plasează discursul său? Cărui partid sau facțiune politică îi aparține? (...) [Susține el că] nimeni nu e mai presus de rege? Sau că acesta nu este ales? Sau că nimeni nu i se poate împotrivi? [Calificativul] „absolut" se referă la puterea regelui de a ocupa tronul sau la întinderea puterii pe care tronul i-o conferă? Se referă el la un drept juridic particular sau la forma de guvernământ? Desemnează el dreptul monarhului de a strânge impozitele și a face legile fără a cere consimțământul [cuiva]? (pp. 249–250).

Jean Bodin a fost cel mai important teoretician al suveranității*. Tulburările din Franța epocii sale l-au făcut să aprecieze ca necesară concentrarea autorității într-un stat centralizat. Stabilitatea politică și socială, consideră el, cere ca în fiecare stat să existe o autoritate supremă sau suverană, cu jurisdicție nelimitată și cu exercițiu perpetuu al puterii. Suveranitatea nu înseamnă putere nelimitată asupra persoanei și a proprietății supușilor. Pentru suveran există îngrădiri impuse de dreptul natural* și de dreptul cutumiar* fundamental (de exemplu, consimțământul la impozit). Dar nici dreptul natural, nici cel cutumiar nu putea fi impus de comunitate; legal, împotrivirea față de suveran sau răsturnarea lui nu erau cu putință. Suveranitatea e absolută și indivizibilă. Principele unui stat independent ori este absolut, ori este supus unei alte puteri — cum ar fi stările —, care atunci este ea suverană.

O versiune mai teologică a teoriei absolutiste a fost cea a episcopului Bossuet, contemporan cu Ludovic al XIV-lea. Bossuet combină concepte scripturale și metafore tradiționale cu argumente mai noi, juridice și hobbesiene. Recurgând la un mod de gândire de mult familiar în Franța, Bossuet spunea că regele este învestit de Dumnezeu să promoveze interesul public și să-i ocrotească pe supușii de condiție modestă în fața tiranilor locali. Aceste funcții reclamă o autoritate centrală puternică. El mergea până la a afirma că regele are în stat aceeași poziție ca Dumnezeu în univers și adăuga un argument hobbesian atunci când susținea că în stat toată lumea dobândește ocrotire, cedând suveranului toate drepturile individuale. Monarhia, asemenea lui Dumnezeu, este deopotrivă constitutivă și directivă; ca e singura care-i ferește pe oameni de anarhie. Bossuet mai formula o seamă de îndemnuri morale adresate regelui: să cârmuiască în mod mărinimos și totodată dezinteresat, să respecte legea statornicită, să nu uite că Dumnezeu îl va judeca.

Cum spuneam, în engleză termenul „absolutism" a intrat în secolul al XIX-lea; în schimb termenul „absolut" fusese aprig dezbătut în discuțiile despre monarhia absolută din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. În Anglia Tudorilor, Sir Thomas Smith folosea acest cuvânt atât într-un sens peiorativ, cât și în unul laudativ. El îi reproșa lui Ludovic al XI-lea că a introdus în Franța, „în locul unei cârmuiri legiuite și bine întocmite", o „putere și o guvernare absolute și tiranice". În același timp însă Smith spunea cu mândrie că Parlamentul deține „puterea cea mai înaltă și absolută în Regatul Angliei" (Daly, pp. 228–229).

Locul ambiguităților cu care era folosit în limbajul politic atributul „absolut"

în epoca Tudorilor îl iau în secolul al XVII-lea aprige divergențe manifestate în timpul și după Războiul civil. Autori din tabăra Parlamentului identificau puterea absolută cu tirania sau cu despotismul oriental, refuzând să admită că regele are dreptul să pretindă supunere absolută. Samuel Rutherford scrie că „o monarhie absolută neîngrădită (...) este cea mai proastă formă de guvernământ" (Daly, p. 237).

Autorii regaliști din perioada Războiului civil erau de acord cu privire la puterile regelui, dar nu toți erau dispuși să le numească absolute. Unii, considerând că Anglia e o monarhie îngrădită de legi, negau că regele ar avea o putere arbitrară de a legifera după „voința și pofta" sa. Până și Henry Ferne, când argumenta în favoarea unei supuneri totale și pasive, nega că neîmpotrivirea implică o monarhie absolută: „Nu negarea împotrivirii face ca un monarh să fie absolut, ci negarea oricărei legi menite să-i îngrădească voința." După Restaurație, alți teoreticieni regaliști au susținut că puterile regelui sunt absolute, în sensul că nu pot fi îngrădite de legi.

Cei mai cunoscuți doi teoreticieni susținători ai puterilor absolute și arbitrare ale regelui au fost Hobbes și Sir Robert Filmer, ambii aplicând Angliei teoria suveranității a lui Bodin. Hobbes atribuia „suveranului absolut", fie el rege sau adunare, o putere exclusivă, nelimitată și fără de împotrivire. El a încercat, de asemenea, să anuleze deosebirea dintre monarhia limitată și monarhia absolută, negând că tirania înseamnă altceva decât monarhie neagreată.

Teoria suveranității a lui Hobbes a fost împărtășită de Sir Robert Filmer, aproape singurul dintre regaliști care mergea până la a califica monarhia drept arbitrară, în sensul că regele putea să facă tot ce voia. Această teză însemna mai mult decât negarea posibilității de a impune suveranului vreo îngrădire legală și decât aserțiunea explicită că regele putea să-și exercite puterile ce-i aparțin. Asemenea lui Hobbes, Filmer nega că „tirania" e un cuvânt cu sens. El identifica puterile regilor cu cele ale taților, considerându-le naturale și conferite de Dumnezeu. Firește, aceste poziții au stârnit reacții critice din partea *whig*-ilor. John Locke* a atacat identificarea de către Filmer a monarhiei absolute cu monarhia arbitrară, pe aceasta din urmă socotind-o incompatibilă cu societatea civilă și negându-i calitatea de formă a guvernământului civil. Deși se întâlnește în Orient, de pildă la turci, o asemenea cârmuire este despotică. Englezii n-ar putea să accepte ceea ce susține Filmer, adică, cu vorbele lui Locke: „Un drept de suveranitate inalterabil, de sorginte divină, prin care un tată sau principe ar avea o putere absolută, arbitrară, nelimitată și nelimitabilă asupra vieții și averii copiilor și supușilor săi, în așa fel, încât să le poată lua sau înstrăina averile, să poată vinde, mutila sau folosi după placul său persoana lor, ei fiindu-i cu toții sclavi, iar dânsul stăpân sau proprietar peste toate și voința sa lege pentru ei" (*Primul tratat*, § 9).

După 1689, în Anglia expresia „domnie absolută" s-a golit de orice înțeles practic, politic. Nu același lucru se poate spune despre America de Nord,

unde, identificată cu tirania absolută şi cu despotismul absolut, ea apare în Declaraţia de independenţă.

În prezent, absolutismul e, în principal, un subiect de dezbateri între istorici. Marxiştii continuă să caute baza de clasă a statelor absolutiste. Printre istoricii nemarxişti s-a cristalizat un consens în privinţa aprecierii că, în exerciţiul efectiv al puterii lor, monarhiile absolutiste din Europa n-au izbutit niciodată să se elibereze de orice îngrădiri din partea practicilor tradiţionale, a combinaţiilor de forţe sociale şi a legilor sau instituţiilor moştenite din trecut (Durand; Vierhaus). Nicăieri nu s-a obţinut o deplină libertate de acţiune, nici chiar în Franţa lui Ludovic al XVI-lea, a cărui domnie este adesea citată ca model sau întruchipare a absolutismului. Pe vremea când puterea absolută a suveranului era glorificată de teoreticienii politici mai mult ca oricând înainte, acele vechi ordine şi stări ce-şi pierdeau treptat puterea au izbutit totuşi să împiedice victoria absolutismului. Ceea ce rămâne de explicat în privinţa acestui rezultat este rolul jucat de acei teoreticieni care au criticat teoria politică a absolutismului sau au oferit alternative la ea.

→ *dreptul divin al regilor*

MR

Bibliografie

BODIN, J., *Six Livres de la République*, chez Jacques du Pays, Paris, 1576. — (♦) DALY, J., „The Idea of absolute monarchy in seventeenth-century England", în *Historical Journal*, 21 (1978), pp. 227–250. — (♦) DURAND, G., „What is absolutism?", în *Louis XIV and Absolutism*, ed. R. Hutton, Columbus, Ohio, Columbia University Press, 1976. — FILMER, R., *Patriarcha and other political Works* (1647–1652), ed. şi introd. P. Laslett, Oxford, Blackwell, 1949. — (♦) FRANKLIN, J., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory in France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. — HOBBES, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — KEOHANE, N. O., *Philosophy of the State in France*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980. — LOCKE, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, New York, Mentor, 1965. — ROWEN, H.H., *Louis XVI and absolutism*, în *Louis XVI and the Craft of Rulership*, ed. J. C. Rule, Columbus, Ohio, Ohio State University Press, 1969. — (♦) VIERHAUS, R., „Absolutism", în *Marxism, Communism and Western Society*, vol. I, New York, Herder & Herder, 1972.

Acton, John Emerich Dalberg, prim baron (1834–1902). Istoric britanic. S-a născut într-o familie *gentry* catolică din Shropshire, cu puternice legături bavareze şi napolitane, iar titlul de baronet l-a dobândit prin moştenire, la vârsta de trei ani. Dată fiind apartenenţa sa religioasă, nu a urmat o universitate engleză, ci a studiat la München, cu istoricul Düllinger. Fiu vitreg al ministrului de externe, lordul Granville, şi unul dintre apropiaţii lui Gladstone, a pătruns în înalte cercuri sociale şi politice şi a devenit şambelan al reginei Victoria. A fost deputat *whig* de Carlow (1859–1860), iar în 1869 a obţinut titlul de *pair*. A participat la Conciliul Vatican I, la Roma, şi a fost un opozant de frunte al declaraţiei din 1870 privind infailibilitatea papală. A fost proprietarul şi editorul revistei *The Rambler* (ulterior *The Home and Foreign Review*). În 1895 obţine Catedra „Regius" de istorie la Cambridge, pe care o deţine până la moarte. Principalul moment al acestei perioade din viaţa sa este contribuţia la *Cambridge*

Modern History. Cea mai mare parte a vieţii a făcut cercetare ştiinţifică pe cont propriu, independent de instituţiile academice. O proiectată istorie a libertăţii n-a apucat să o scrie, iar lucrările pe care le-a publicat sunt în majoritate prelegeri şi articole. Memoria posterităţii a reţinut concepţia sa despre rolul istoricului ca judecător imparţial şi cenzor moral.

Ideile politice ale lui Acton derivă în principal din tradiţia *whig*, îndeosebi de la Edmund Burke*, la care s-a adăugat influenţa exercitată asupra lui, ca şi asupra multor intelectuali liberali din generaţia sa, de către Tocqueville*. Acton a fost un adversar tenace al noţiunii de suveranitate populară nelimitată, pe care o punea pe seama lui Rousseau* şi a Revoluţiei franceze, şi pe care o considera absolutistă şi tiranică. (→ *suveranitate*) Privit de unii ca profet şi critic al totalitarismului*, a fost adept al ideii că libertatea putea fi asigurată printr-o echilibrare reciprocă a puterilor într-un mod ce reprezenta o extindere a ideilor Partidului Whig privind echilibrul constituţional. Legătura lui cu tradiţia *whig* engleză a fost însă de un fel aparte. Datorită afirmării superiorităţii intereselor spirituale — afirmare pe care înclina s-o identifice cu supremaţia conştiinţei şi a rolului ei de tampon faţă de puterea suverană nelimitată a statului laic, vedea în biserica catolică de odinioară un ocrotitor al libertăţii.

Acton exalta, de asemenea, dreptul la libertatea de conştiinţă promovat de tradiţia puritană, îndeosebi aşa cum s-a manifestat în Revoluţia americană. În perioada modernă, libertatea* i se părea a fi periclitată de ceea ce el considera a fi doctrina rivală a egalităţii*, cu tendinţa ei de a eroda centrele de putere independente şi de a promova autoritatea statului. El a fost în acelaşi timp un critic vehement al tendinţelor autoritare ale naţionalismului* atunci când acestea se întrupează în statul-naţiune centralizat. Acton a exercitat o anumită influenţă asupra doctrinelor pluralismului* politic apărute în primii ani ai secolului al XX-lea, în principal prin opera elevului său, J. N. Figgis. Scrierile lui sunt însă destul de prolixe şi ideile nu întotdeauna uşor de interpretat, din pricina modului de exprimare imprecis şi nesistematic, încărcat şi aluziv.

JWB

Bibliografie

ACTON, Lord, *Essays on Freedom and Power*, ed. G. Himmelfarb, Londra, Meridian, 1956. — ~ , *Essays on Church and State*, ed. D. Woodruff, Londra, Hollis, 1952. — (♦) HIMMELFARB, G., *Lord Acton: a study in conscience and politics*, Londra, Routledge, 1952. — (♦) MATTHEW, D., *Lord Acton and his Times*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1968.

acţiune directă Formă de nesupunere civică*, în care participanţii încearcă să-şi atingă scopul în mod direct — de pildă, obstrucţionând punerea în aplicare a unei politici pe care o dezaprobă —, şi nu prin *lobby* politic sau prin protest simbolic.

→ *anarhism*

Adams, John (1735–1826) Om de stat şi filozof politic american, preşedinte al Statelor Unite între 1797 şi 1801. Deşi a fost unul dintre liderii mişcării federaliste care a elaborat proiectul Constituţiei americane din 1787 şi a determinat adoptarea ei, sesizarea

elementului irațional din psihologia politică l-a adus într-un dezacord profund cu federalismul* mai ortodox al lui Alexander Hamilton* și James Madison*. Aceste dezacorduri sunt vizibile deja în pamfletul său revoluționar *Thoughts on Government* (1776), dar se manifestă cu maximă claritate în *Defence of the Constitutions of Government of the United States* (1787) și în *Discourses of Davila* (1791). Preocuparea contemporanilor săi de a inventa soluții politice pentru conflictele generate de motivațiile economice egoiste i se părea întrucâtva superficială. Motivația umană fundamentală, credea el, nu este interesul economic egoist, ci „dorința indivizilor de a se remarca". Această dorință făcea ca oamenii să fie ființe sociale, dar nu și foarte generoase. Dorința de evidențiere putea lua forma dorinței de a dobândi faimă (de unde „patrioții și eroii (...) și cei mai mulți dintre marii binefăcători ai omenirii"), dar această pornire de a câștiga asentimentul celorlalți putea să se exprime și în ambiția economică (*Works*, VI, pp. 232–263). Orice formă ar fi îmbrăcat, ea rămânea insațiabilă și irațională. Așadar, nu putea servi drept bază pentru constituirea unei bune guvernări prin formule reprezentative de felul celei preconizate de Hamilton și Madison în *The Federalist Papers** sau prin „aristocrația naturală" a lui Thomas Jefferson*, căci nimic nu putea garanta că poporul va da ascultare celor cu adevărat înzestrați și integri, și nu mai degrabă celor bogați și de familie bună (*Works*, VI, pp. 249–250; *Adams-Jefferson Letters*, II, pp. 397–402).

În anii 1780, întreaga gândire federalistă s-a îndepărtat de idealismul republican de la 1776. Atâta doar, că deziluzia lui Adams în legătură cu republicanismul* revoluționar a fost mai profundă și mai cuprinzătoare. Dată fiind psihologia sa politică, pierderea încrederii în virtutea republicană a poporului american l-a făcut să revină la ideea unui regim mixt, drept care a susținut constituțiile individuale ale statelor doar în măsura în care întruchipau această idee. El interpreta sistemul legislativ bicameral al statelor drept mijlocul de a îngrădi și a echilibra clasa aristocrată, dominantă în societate, și clasa democratică, ce dorea să se afirme pe plan social. Întrucât nici o clasă nu urmărea interesul general, iar echilibrul dintre ele nu se realiza automat, o bună întocmire politică trebuia să cuprindă un executiv (un monarh) suficient de puternic pentru a media între aristocrație și democrație*. Adams interpreta Constituția din 1787 în aceiași termeni. Nu recomanda monarhia ereditară și aristocrația (deși credea că, probabil, cu timpul, acestea se vor impune în America), dar interpreta insistent articularea guvernelor americane ca fiind expresia unei ierarhii generate de niște deferențe iraționale. Din această cauză, gândirea sa politică a fost extrem de nepopulară. Americanii nu erau pregătiți să dovedească atâta realism și rămâncau încă republicani convinși. Așa se face că Adams a fost un gânditor izolat, fiind studiat astăzi de multe ori ca o figură contractantă cu contemporanii săi mai influenți.

JZ

Bibliografie

ADAMS, C. F. ed., *The Works of John Adams*, 10 vol., Boston, Mass., Little, Brown,

1850–1856. — (♦) CAPPON, L. J. ed., *The Adams-Jefferson Letters*, 2 vol., Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1959. — HOWE Jr., J. R., *The Changing Political Thought of John Adams*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1966. — PAYNTER, J., „John Adams: on the principles of political science", în *Political Science Reviewer*, 6 (1976), pp. 35–72. — WOOD, G. S., *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1969. — ZVESPER, J., *Political Philosophy and Rhetoric: a Study of the Origins of American Party Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Adorno, Theodor (1903–1969) Filozof german. Membru de frunte al Şcolii de la Frankfurt*, interesat îndeosebi de filozofie şi de critică culturală.
→ *teorie critică*

Alembert, Jean le Rond d' (1717–1783) Filozof francez. Şi-a câştigat de timpuriu reputaţia ca matematician şi geometru şi a fost, printre *les philosophes* din secolul al XVIII-lea, cel mai riguros raţionalist, adevăratul purtător al mesajului cartezian cu privire la importanţa „ideilor clare şi distincte". Opiniile sale despre politică şi societate reflectă exigenţa sa de ordine în toate. Era de acord cu Voltaire* în privinţa dezirabilităţii absolutismului* regal nu din vreun ataşament sentimental faţă de monarhie, ci pentru că socotea că aceasta oferă cea mai bună perspectivă pentru o guvernare chibzuită. D'Alembert mai credea, ca şi Platon*, că cea mai bună cale pentru realizarea unei cârmuiri raţionale ar fi ca guvernarea regală să fie încredinţată celor mai raţionali oameni, adică unor filozofi ca el. Despre politică a teoretizat mai puţin decât alţi enciclopedişti, în schimb a întreprins mai mult în planul acţiunii pentru a-şi pune ideile în aplicare, deoarece ocupa o poziţie privilegiată în cadrul oficialităţii ştiinţifice din Franţa, poziţie de care s-a folosit pentru a promova în poziţii-cheie ale regatului intelectuali ce gândeau asemenea lui. (→ *iluminismul francez*)
A fost un om plăpând la trup, care şi-a început viaţa ca orfan abandonat pe treptele Bisericii „St. Jean le Rond" din Paris. Deşi mai târziu a fost revendicat de tatăl său natural şi a primit o educaţie îngrijită, nu a ajuns o fire puternică, încât prieteni ca Diderot* şi Rousseau* l-au considerat mult prea timid, dacă nu chiar fricos în raporturile cu autoritatea. D'Alembert, la rândul său, era rezervat faţă de imaginaţia şi înflăcărarea intelectuală ce-i anima pe Rousseau şi Diderot în actele lor de bravură; nu vedea ce folos putea să rezulte din sfidarea cenzurii.
Chiar şi aşa, d'Alembert nu a dat curs, aşa cum au făcut unii dintre *les philosophes*, avansurilor făcute de puternici monarhi străini, ca Frederic al Prusiei şi Ecaterina a II-a a Rusiei, care, amândoi, au încercat să-l atragă în serviciul lor. Le respecta rangul, dar nu îşi făcea iluzii în privinţa inteligenţei lor. Mai mult, era sincer ataşat principiului libertăţii (→ *libertate*) şi niciodată nu şi-a făcut iluzia că despoţi luminaţi de felul lui Frederic ar putea fi convinşi să se pună în slujba acestuia. S-a caracterizat printr-o desăvârşită loialitate personală; până pe la mijlocul vieţii a continuat să trăiască împreună cu mama sa adoptivă, apoi

s-a mutat la iubita sa platonică, Julie de Lespinasse, iar în scrierile sale i-a îndemnat pe toţi intelectualii francezi să muncească şi să fie uniţi, în loc să-şi submineze influenţa prin lupte distructive. Avea o concepţie înaltă despre „republica literelor", concepţie aflată în ciudat contrast cu viziunea sa rece despre orice alt fel de republică. I-a detestat pe clerici, dar a nutrit ideea unei lumi în care intelectualii să acţioneze deopotrivă ca preoţi laici în societate şi ca administratori în stat.

MC

Bibliografie

ALEMBERT, J. d', *Œuvres*, ed. J. F. Bastien, Paris, 1803. — (♦) GRIMSLEY, R., *Jean d'Alembert*, Oxford, Clarendon Press, 1963. — PAPPAS, J. N., *Voltaire and d'Alembert*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1962.

alienare (sau **înstrăinare**) Concept ce ocupă un loc central în gândirea socială şi politică modernă, în teologie, ca şi în sociologie şi psihologie. În accepţiunea cea mai simplă, termenul „alienare" desemnează condiţia de separaţie sau înstrăinare. Derivă din verbul latin *alienare*, care înseamnă „a separa, a înlătura, a îndepărta". Iniţial, a însemnat transferul proprietăţii unei persoane către o alta, dar cu timpul şi-a lărgit sfera, începând să fie asociat cu amovibilitatea sau inamovibilitatea unor posesiuni nemateriale, de felul drepturilor şi libertăţilor, şi cu elemente sau atribute despre care se consideră că ne aparţin în virtutea faptului că suntem cetăţeni sau fiinţe omeneşti. Astfel, în secolul al XVIII-lea sintagma „drept inalienabil" însemna orice drept care nu putea fi înstrăinat, adică negociat, transferat, vândut sau cedat pe altă cale, în aşa fel încât moştenitorii persoanei în cauză să fie lipsiţi de el. (→ *drepturi*) Aceste accepţiuni mai vechi s-au păstrat până astăzi în limbajul juridic, unde se mai spune încă despre proprietate (şi servituţi) că sunt „alienabile". Nu acesta este însă sensul cu care termenul a fost preluat în teoria socială modernă. În ultimele două secole, el a dobândit şi alte înţelesuri, dintre care unele vor fi analizate mai jos. Popularitatea şi răspândirea acestor înţelesuri moderne este un fenomen de dată relativ recentă. De pildă, *Encyclopoedia of the Social Sciences* (1930) conţine un articol despre *înstrăinarea proprietăţii* — adică despre alienare în accepţiunea juridică mai veche —, dar nu se ocupă de înstrăinare şi în vreuna dintre accepţiunile moderne — filozofice, psihologice şi sociologice. În schimb, *International Encyclopedia of the Social Sciences* conţine un amplu articol despre alienare în diversele ei accepţiuni (vezi Lichtheim). S-ar putea spune chiar că, în anii din urmă, cuvântul suferă de un exces de sensuri. Pentru unii, el reprezintă un concept analitic din sociologie, pentru alţii contează drept sinonim pentru sentimente vagi de *angst* sau chiar *ennui*, iar pentru o a treia categorie de autori reprezintă un concept central al teoriei critice*. Sensurile au ajuns să fie atât de multe şi de variate, încât unii comentatori contemporani sugerează că virtualmente termenul a devenit lipsit de sens, un cuvânt-fetiş căruia „oamenii par să se complacă în a-i găsi noi accepţiuni". „Folosirea termenului «alienare» neînsoţit de explicaţii privitoare la ce anume este vizat prin el nu comunică în prezent mai mult decât ar face-o, la un banchet, ciocănirea de către cineva

cu linguriţa în paharul din faţa sa; în ambele cazuri efectul se rezumă la a atrage atenţia" (Schacht, pp. 244–245). Unii critici au mers chiar până la a sugera ca termenul să fie abandonat cu totul.

O atare propunere nu numai că e exagerată, dar nu e nici necesară. Pentru că, deşi este adevărat că teologii creştini, Hegel* şi Marx*, existenţialiştii, psihologii şi sociologii contemporani dau alienării accepţiuni diferite, acestea pot fi comparate, puse în contrast şi evaluate în funcţie de modul în care fiecare dintre ele răspunde la următoarele întrebări: Despre cine se spune că este separat şi de ce (sau de cine) anume? Care este ocazia (sau cauza) acestei separaţii? Care este rezultatul (sau efectul) acestei condiţii de înstrăinare? Această condiţie este un lucru bun, rău sau nici bun, nici rău? Producerea ei este sau nu evitabilă? Poate fi corectată sau depăşită condiţia de alienare? Care sunt mijloacele de a o depăşi? Admiţând că alienarea poate fi depăşită, cum ar arăta o existenţă nealienată? Diferitele teorii despre alienare dau răspunsuri foarte diferite la aceste întrebări. În versiunea creştin-teologică tradiţională, de exemplu, alienarea se referă la înstrăinarea omului de Dumnezeu. Cauzată şi menţinută de păcat, o atare separare are ca rezultat nefericirea omului şi năzuinţa sa de a se contopi cu Dumnezeu. O asemenea condiţie, deşi nedorită, este inevitabilă pentru fiinţele umane. Ea poate fi însă depăşită cerând prin rugăciune iertare lui Dumnezeu şi acceptându-l pe Christos ca unicul mântuitor. Cum ar arăta o asemenea existenţă nealienată nimeni nu poate spune cu certitudine, dat fiind că nici un om nu e capabil să atingă în viaţa de aici o astfel de fericire şi contopire. Pe aceste teme există, firește, multe variaţiuni sectare. În numeroasele ei versiuni neteologice, alienarea se referă la înstrăinarea omului de sine însuşi, de alţi oameni şi/sau de anumite potenţialităţi umane. Două dintre teoriile mai importante şi mai influente sunt cele oferite de Hegel şi de Marx.

Potrivit teoriei hegeliene, conştiinţa sau spiritul (*Geist*) se dezvoltă spre forme superioare prin divizări sau „alienări" succesive. În esenţa ei, istoria omenirii este povestea autodezvoltării spiritului prin divizare sau autoînstrăinare. Această odisee spirituală, care se desfăşoară în timp şi în mare măsură independent de intenţiile şi scopurile individuale, poate fi asemănată, în anumite privinţe, cu dezvoltarea spirituală sau psihologică a fiinţelor umane individuale. Un prunc, de pildă, este incapabil să se distingă pe sine de mama sa. Treptat şi fără o intenţie conştientă, pruncul devine conştient de sine ca făptură independentă, cu nevoi şi dorinţe deosebite de cele ale părinţilor. Această trecere de la pruncie la copilărie este prima dintre multiplele „alienări" prin care individul îşi dezvoltă propria personalitate, distinctă. În istoria omenirii lucrurile se petrec ca şi în biografia individuală: specia umană îşi dezvoltă caracteristicile definitorii prin autoînstrăinări succesive, fiecare exprimată, cuprinsă şi articulată (de către acei puţini care sunt filozofi) în faze secvenţiale ale dezvoltării istorice. În consecinţă, pentru Hegel istoria filozofiei este expunerea acestor articulări, care în realitate pot fi interpretate ca nişte relatări în rezumat ale evoluţiei spiri-

tului în istoria omenirii. Prin repetate separări de manifestările sale mai timpurii, spiritul se autodepăşeşte neîncetat în moduri pe care nu le-a prevăzut şi nici nu putea să le prevadă. O atare separare sau alienare este, după Hegel, o trăsătură necesară a istoriei şi a progresului uman.

Marx priveşte şi el alienarea în termeni istorici. În opinia sa, în diferite epoci istorice, alienarea (*Entfremdung*) îmbracă forme şi semnificaţii diferite. În societatea capitalistă membrii clasei muncitoare sunt înstrăinaţi în patru sensuri interdependente. În primul rând, muncitorul este înstrăinat de produsul muncii sale: fiind nevoit să-şi vândă forţa de muncă, rezultatul muncii sale nu-i aparţine, ci i se înfăţişează ca un lucru „străin". În al doilea rând, întrucât muncitorul nu poate recunoaşte munca sa ca pe o expresie sau o materializare a puterii sale umane de transformare creatoare, el este înstrăinat de procesul de producţie, adică de însăşi activitatea de muncă. În al treilea rând, în societatea capitalistă muncitorul este înstrăinat de acele puteri sau potenţialităţi definitorii pentru „fiinţa sa de specie", în particular de capacitatea de a crea liber obiecte estetice şi de a se bucura de ele. Iar în al patrulea rând, sistemul de producţie capitalist, cu etosul său competitiv şi cu diviziunea muncii ce-i este inerentă, îl înstrăinează pe muncitor de semenii săi. La întrebările formulate în cele de mai sus, Marx răspunde în felul următor: proletarul este înstrăinat de produsul său, de procesul de producţie însuşi, de deplinul său potenţial uman şi de semenii săi de aceeaşi condiţie. Această împătrită înstrăinare este generată de condiţiile producţiei capitaliste. Rezultatul e că muncitorul devine o coajă deformată şi fără miez a unei fiinţe umane. Această condiţie poate fi depăşită numai prin răsturnarea revoluţionară a sistemului capitalist. Liberi în sfârşit să-şi exprime şi să-şi obiectiveze multilateralele potenţialităţi umane, oamenii dezalienaţi vor înceta să ducă nişte vieţi fragmentate, găsindu-şi împlinirea în munca lor şi integritatea în existenţa lor.

Deşi deosebit de evident în scrierile sale de tinereţe, acest aspect umanist al gândirii lui Marx n-a lipsit cu totul nici din opera sa de mai târziu. Rămase nepublicate până în 1932, scrierile timpurii ale lui Marx — aşa-numitele *Manuscrise de la Paris* (1844) — au avut un efect profund asupra multor gânditori europeni şi anglo-americani, în perioada de după cel de-al doilea război mondial. Teoria alienării a lui Marx li se înfăţişa acestora ca o armă potrivită pentru oricine manifesta o atitudine critică faţă de capitalism şi în acelaşi timp era deziluzionat de comunism aşa cum se dezvoltase acesta în Uniunea Sovietică şi în Europa de Est. Drept urmare, în Occident conceptul de alienare a devenit o piatră unghiulară a marxismului „critic" sau „umanist".

Tema alienării, de multe ori chiar şi cuvântul, ocupă un loc important în reflecţiile literare şi filozofice ale unor autori postbelici ca Jean-Paul Sartre*, Albert Camus* şi ale altora, numiţi adesea (cu sau fără îndreptăţire) existenţialişti. (→ *existenţialism*) Pentru mulţi existenţialişti înstrăinarea — de

alții și chiar de sine însuși — nu este o condiție limitată la prezent, ci o trăsătură intrinsecă a existenței umane. Fiecare ființă umană trăiește și moare singură, străină deopotrivă sieși și celorlalți. Tema alienării sau a înstrăinării revine insistent în *Căile libertății* (1945) a lui Sartre, în *Străinul* (1942) lui Camus și în *Outsider* (1956) al lui Colin Wilson. Pentru acești autori, ca și pentru Hegel, o atare înstrăinare este emblema libertății* și prețul pe care-l plătim pentru ea. Dar, spre deosebire de Hegel și de Marx, ei nu nutresc speranța biruinței istorice finale asupra acestei componente a condiției umane. Potrivit unei expresii celebre a lui Sartre, suntem „condamnați la libertate". A crede sau a spera într-o emancipare de această condiție înseamnă a te face vinovat de „rea-credință".

Deși s-ar putea susține că au fost cele mai importante și mai influente, teoriile hegeliană, marxistă și existențialistă despre alienare nu sunt singurele care au circulație în anii din urmă. Alte versiuni ale alienării se găsesc în scrieri ale unor gânditori foarte diferiți între ei, precum Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger* și Erich Fromm, și în numeroase analize sociologice și psihologice. Poate din pricina utilizării prea frecvente și prea neglijente în discursul obișnuit — mai cu seamă în anii '60 și '70 —, termenul de alienare pare să fi căzut în dizgrație și să-și fi pierdut ceva din ascuțișul critic și din puterea analitică.

TB

Bibliografie

FEUER, L., „What is alienation? The career of a concept", în *New Politics*, 1 (Primăvara 1962), pp. 116–134. — FROMM, E., *The Sane Society*, New York, Fawcett, 1955. — HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia spiritului*, trad. de V. Bogdan, București, Editura Academiei, 1965. — LICHTHEIM, G., „Alienation", în *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills, vol. I, pp. 264–268, New York, Macmillan/Free Press, 1968. — LUKES, S., „Alienation and Anomie", în *Philosophy, Politics and Society*, seria a 3-a, ed. P. Laslett și W. G. Runciman, Oxford, Blackwell, 1967. — MARX, K., „Muncă înstrăinată", în *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, MARX, K. și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968. — OLLMAN, B., *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. — PAPPENHEIM, F., *The Alienation of Modern Man*, New York, Monthly Review Press, 1959. — (♦) SCHACHT, R., *Alienation*, New York, Doubleday, Anchor, 1970.

Althusius (sau Althaus), Johannes (1557–1638) Jurist și filozof politic german. De când a fost redescoperit de Gierke în deceniul al optulea al secolului trecut, Althusius este considerat unul dintre teoreticienii de seamă ai consimțământului*, contractului, federalismului* și corporatismului*. De confesiune calvinist, și-a luat doctoratul în drept civil și ecleziastic la Basel în 1568, s-a căsătorit în 1595 și a studiat teologia la Heidelberg. În 1604 a devenit sindic al orașului Emden, unde și-a petrecut restul vieții; această mică urbe calvinistă, sprijinită de vecinii olandezi, era în conflict cu contele local luteran. Simpatiile politice ale lui Althusius se îndreptau către orașele cvasiindependente și către Stările generale. Cartea sa *Politica Methodice Digesta* a fost publicată pentru prima dată în 1603 și, într-o versiune amplificată, în 1610.

Viziunea lui Althusius despre stat şi politică rezultă dintr-o originală combinare a unor idei biblice, neocalviniste şi aristotelice cu etosul oraşelor-bresle germane. Viaţa politică se bazează pe *consociatio* (asociere, alianţă, înrudire) şi constă în *communicatio* (participare la, schimb) de bunuri materiale, prietenie şi legi. Există cinci tipuri de asociere: familia, corporaţia sau breasla, oraşul, provincia şi regatul sau imperiul (*universalis consociatio*). Fiecare dintre ele se caracterizează prin legături speciale afective şi contractuale. Nu există linii despărţitoare între economie, societate şi organizarea politică; comunitatea sau statul (*respublica*) se bazează pe nevoia unii de alţii a oamenilor, care duce la întrajutorare, la diviziunea muncii şi la schimburi comerciale, acestea la rândul lor ducând la prietenie şi înţelegere reciprocă. În numeroasele capitole consacrate comunităţii, Althusius discută pe larg despre lege* şi aplicarea ei, despre politica economică, despre „natura şi sentimentele poporului" (pp. 203–205) şi despre legăturile morale dintre guvernanţi şi guvernaţi. Familia şi corporaţia sunt asociaţii private, iar oraşul, provincia şi regatul sunt publice; dar familia e o asociaţie naturală. Regatul e singura asociere care posedă suveranitate* (*maiestas*), celelalte posedă şi ele drepturi inalienabile, pentru că fiecare satisface într-un fel specific nişte nevoi umane, iar legitimitatea lor se întemeiază pe consimţământ. Ca şi la Hegel*, ele există ca niveluri separate ale organizării socio-politice, între individ şi asociaţia statală: oraşele fiind formate nu din indivizi, ci din familii, gospodării şi corporaţii, iar regatele din oraşe şi provincii. Prescripţiile constituţionale ale lui Althusius pentru regat comportă o interpretare confederală, cvasidemocratică a Imperiului German, acordând o autonomie considerabilă oraşelor şi provinciilor şi impunând principelui limite parlamentare constituţionale. Suveranitatea aparţine în mod colectiv oraşelor şi provinciilor componente, „întregului corp de asociaţii din regat" (pp. 91–92). Regalitatea se bazează pe o constituţie* asupra căreia s-a căzut de acord (de exemplu, Bula de Aur): „Legea fundamentală nu este altceva decât un ansamblu de pacte prin care mai multe oraşe şi provincii se unesc (...) spre a munci împreună, a se sfătui şi întrajutora" (p. 169). Poporul, adică membrii corporaţiei, intră într-un raport contractual cu „magistratul suprem", raport ce priveşte „forma şi metodele de supunere" (p. 160); puterea lor e mai mare decât cea a principelui. Fiecare dintre statele existente are o formă de guvernare mixtă, care cuprinde adunări, magistraţi intermediari şi un principe. „Eforii", de pildă principii electori germani, au unele puteri extraordinare, inclusiv de alegere a unui rege şi de înlăturare a unui tiran.

AB

Bibliografie

ALTHUSIUS, J., *Politica Methodice Digesta*, introd. de C. J. Friedrich, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1932. — ~, *The Politics of Johannes Althusius*, trad. şi presc. F. S. Carney, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1966. — (♦) BLACK, A., *Guild and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, pp. 131–142, Londra, Methuen, 1984. — GIERKE, O. von, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1880); *The Development of Poli-*

tical Theory, trad. de B. Freyd, Londra şi New York, Allen & Unwin, 1939; ed. nouă 1966. — MESNARD, P., *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, pp. 567–616, Paris, 1936.

Althusser, Louis (1918–1990) Filozof marxist francez. Printr-o serie de eseuri scrise în anii '60 şi-a câştigat o faimă internaţională şi a lăsat o amprentă notabilă în special asupra evoluţiei culturii marxiste anglofone. Influenţa pe care a exercitat-o s-a datorat în mare măsură insistenţei sale asupra caracterului ştiinţific al teoriei de maturitate a lui Marx*, în opoziţie cu tendinţa, pe atunci în creştere, de evidenţiere a filoanelor etic, umanist şi hegelian din opera acestuia. (→ *marxism*)

Althusser a susţinut că între umanismul declarat al scrierilor de tinereţe ale lui Marx, centrate pe ideea de alienare*, şi conceptele materialismului istoric* elaborate şi lămurite de el după 1845 există o „tăietură epistemologică": cu alte cuvinte, o deosebire radicală, calitativă, ce desparte ştiinţa materialistă a istoriei pe cale de constituire de ideologia care a precedat-o. În pofida unor continuităţi de detaliu exterioare, fiecare dintre cele două demersuri îşi are problematica ei distinctă (prin „problematică" Althusser înţelegând structura teoretică subiacentă). Însişi termenii în care şi-a formulat argumentarea — „problematica" şi conceptele înrudite — derivă, spune el, din noua filozofie inaugurată de Marx odată cu teoria sa ştiinţifică asupra istoriei. Această filozofie, în esenţă o teorie a cunoaşterii, era profund antiempiristă, înfăţişând cunoaşterea nu ca o relaţie între un subiect receptor şi un obiect exterior, ci ca un tip de producţie sau de „practică" în cadrul căruia mijloace de producţie teoretice sunt aplicate unei materii prime teoretice spre a da naştere unui produs teoretic, întregul proces petrecându-se, după expresia sa, „exclusiv în sfera gândirii". Acest concept de practică nu se limitează la cunoaştere sau la ştiinţă. Toate nivelurile realităţii sociale — economicul, politicul, ideologia — sunt structurate în mod similar, avându-şi fiecare propria materie primă, propriile mijloace de producţie şi propriile produse. Ansamblul social este o combinaţie a acestor practici distincte, un eşafodaj complex de straturi şi niveluri „supradeterminat" datorită pluralităţii de cauze ce acţionează în el, economicul fiind determinant doar „în ultimă instanţă". În istorie, cauzalitatea acestei structuri globale şi a structurilor regionale componente acţionează subminând pretenţiile subiectului uman că el este adevăratul agent al procesului. Marxismul, afirmă Althusser, este de fapt „un antiumanism teoretic", care neagă existenţa unei naturi sau esenţe umane universale.

Opera lui Althusser a adus o corecţie salutară ideilor ce dominau în epocă discuţiile dinăuntrul marxismului. Dacă ideile lui Marx au o însemnătate profundă şi durabilă, aceasta se datorează — poate nu numai, dar în orice caz şi — conţinutului lor teoretic sau cognitiv, relevanţei intelectuale pe care au reuşit s-o confere istoriei omenirii. Între temele scrierilor de tinereţe şi materialismul istoric formulat în scrierile sale de maturitate au intervenit, cu siguranţă, o serie de schimbări, mutaţii, înnoiri semnificative. Odată cu impunerea acestei teze însă Althusser s-a

făcut vinovat de exagerări şi de atitudini ostentative. Unele dintre ideile atribuite de el lui Marx, reflexe ale ultimelor mode intelectuale franceze, sunt străine gândirii acestuia, după cum multe dintre ideile pe care le excludea, ca de pildă natura umană, se găsesc în mod evident în ea. Tot aşa, în pofida accentului pe care-l punea pe caracterul materialist al teoriei marxiste, filozofia practicii elaborată de el poartă numeroase însemne ale unei metafizici speculative şi idealiste.

NG

Bibliografie

ALTHUSSER, L., *Citindu-l pe Marx*, trad. de A. şi P. Apostol, Bucureşti, Editura politică, 1970. — ~ şi E. Balibar, *Reading Capital*, Londra, New Left, 1970. — ANDERSON, P., *Arguments within English Marxism*, Londra, *News Left/Verso*, 1980. — (♦) GERAS, N., „Althusser's Marxism: an assessment", în *Western Marxism: a Critical Reader*, ed. *New Left Review*, Londra, New Left/Verso, 1977. — (♦) GLUCKSMANN, A., „A ventriloquist structuralism", în *Western Marxism: a Critical Reader*. — THOMPSON, E. P., *The Poverty of Theory*, Londra, Merlin, 1978.

anabaptişti Protestanţi radicali, a căror mişcare îşi are originea în Elveţia secolului al XVI-lea. Denumirea înseamnă literal „rebotezătorii" şi vine de la credinţa lor în botezul făcut la vârsta adultă. Viziunea lor fundamentalistă îi făcea să privească biserica drept o asociere voluntară, radical separată de guvernământul civil. Anabaptiştii au dobândit notorietate politică în 1534, când au luat conducerea oraşului Münster, instaurând aici, pentru scurtă vreme, o teocraţie comunistă.

→ *gândirea politică a Reformei*

DLM

Bibliografie

COHN, N., *The Pursuit of the Millenium*, cap. 13, Londra, Paladin, 1970.

anarhism Miezul anarhismului rezidă în doctrina că societatea poate şi trebuie să fie organizată fără autoritatea coercitivă a statului. Deşi tendinţe anarhiste se pot recunoaşte la mulţi gânditori începând din Antichitate, primul teoretician care a argumentat neechivoc în favoarea unei societăţi fără stat a fost W. Godwin* într-o carte publicată în 1793; iar cel care primul s-a autointitulat anarhist a fost P.-J. Proudhon*. Anarhismul ca ideologie a atins apogeul influenţei sale spre sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, când într-un număr de ţări occidentale au apărut mişcări revoluţionare adepte ale acestei ideologii. Ulterior impactul său a slăbit, deşi numeroşi indivizi continuă să se considere anarhişti şi sporadic încearcă să pătrundă pe scena politică.

Gânditorii anarhişti nu formează un grup omogen şi uneori singura trăsătură ce-i leagă pare a fi recunoaşterea unui duşman comun — statul*. Cel mai mult se deosebesc prin modul de a concepe funcţionarea economiei într-o societate fără stat; din acest punct de vedere, anarhiştii formează un spectru întins de la apărători ai proprietăţii private şi ai liberei concurenţe pe piaţă până la susţinători ai proprietăţii comune generalizate, ai muncii cooperatiste şi ai repartiţiei după nevoi. (→ *proprietate*) Aceste deosebiri, pe care le vom detalia mai jos, reflectă divergenţe de vederi în chestiuni de bază, cum ar fi semnificaţia ideilor de dreptate* şi libertate* şi posibilităţile naturii umane*.

Toți anarhiștii sunt însă de acord în privința necesității de a se desființa orice formă de autoritate* impusă, inclusiv statul ca întruchiparea ei cea mai pregnantă. Anarhiștii nu obiectează neapărat la orice fel de autoritate: majoritatea lor ar recunoaște autoritatea specialiștilor — de pildă a oamenilor de știință sau a medicilor — în domeniile ce țin de competența lor, iar mulți ar recunoaște și autoritatea morală a deciziilor colective luate pe o cale cu adevărat democratică. Criticile lor vizează doar autoritatea asumată de indivizi care nu au nici o îndreptățire să o revendice, autoritatea ce trece dincolo de marginile unor sfere de competență particulare, tinzând să-și subordoneze ansamblul existenței umane, și, mai presus de toate, autoritatea care vrea să impună norme prin constrângere. Evident, autoritatea statului este culpabilă în toate aceste privințe; critica anarhistă se extinde însă și asupra altor forme de autoritate ierarhice — biserici, armate, întreprinderi conduse de patroni capitaliști și, mai aproape de noi în timp, birocrațiile* impersonale. Toate aceste instituții sunt denunțate că își constrâng victimele și că le exploatează storcându-le bani și servicii prin amenințare și îndoctrinare.

Anarhiștii resping două justificări curente invocate în favoarea statului: că îndeplinește funcții sociale utile și că autoritatea sa este legitimată prin consimțământul* supușilor. În opinia lor, multe dintre funcțiile statului nu sunt necesare decât în propriul lui folos: de pildă, el se ocupă de apărarea națională, dar ceea ce face în realitate este să-și apere propria suveranitate* în fața altor state. Alte funcții, ca, de pildă, protecția persoanelor, ar fi îndeplinite în absența statului, de către particulari sau de către comunitățile locale. Cât privește ideea de consimțământ, anarhiștii întreabă când anume se pretinde că a fost dat și ce se întâmplă cu indivizii care în prezent încearcă să și-l retragă. Ei resping ideea că prin alegeri s-ar exprima cu adevărat acordul indivizilor de a fi guvernați și le consideră ca nefiind decât prilejuri în care populația e păcălită să dea sprijin uneia sau alteia dintre componentele clasei dominante.

Anarhismul preconizează o societate în care libertatea personală să fie maximă, în care bunurile materiale să fie distribuite echitabil, iar obligațiile comune să fie realizate prin bună înțelegere. Dar în privința modului de atingere a acestor obiective există mari deosebiri de opinie. În cadrul gândirii anarhiste se pot distinge patru curente principale: individualismul*, mutualismul*, colectivismul* și comunismul*.

Individualismul. Individualiștii își iau ca punct de plecare individul suveran. Fiecare persoană are o sferă inviolabilă de acțiune, în care nimeni altcineva nu trebuie să se amestece, iar relațiile sociale se formează în primul rând prin schimburi și contracte. Nihilistul german Max Stirner* este adesea considerat a fi inițiatorul acestei școli, dar egoismul intransigent al lui Stirner — individul, credea el, trebuie să acționeze întotdeauna exact cum îi place, fără să se sinchisească de Dumnezeu, stat sau reguli morale — nu prea lăsa loc pentru propuneri constructive. Mai tipici pentru concepția individualistă au fost anarhiștii americani din secolul

al XIX-lea, Josiah Warren, Lysander Spooner şi Benjamin Tucker.

Warren preconiza un sistem de „comerţ echitabil", în cadrul căruia fiecare producător, muncind de unul singur sau în asociere, ar face schimb de bunuri pe baza timpului de muncă materializat în ele, folosind un sistem de bilete de muncă. Pentru a demonstra viabilitatea sistemului său, el a înfiinţat aşa-numitele „Time Stores" şi a fondat mai multe comunităţi experimentale bazate pe proprietatea individuală şi schimburi de muncă între indivizi.

Tucker a dezvoltat mai amplu teoria individualismului într-o serie de articole adunate ulterior în volumul *Instead of a Book* (1893). Principiul său de bază era că fiecare persoană trebuie să se bucure de maximul de libertate compatibil cu o libertate egală pentru ceilalţi, incluzând în particular dreptul nelimitat de a dobândi bunuri şi de a dispune de ele pe piaţă. Tucker ataca toate monopolurile create de stat, îndeosebi monopolurile ţinând de pământ şi de bani. În absenţa statului, susţinea el, fiecare persoană ar putea să-şi exercite dreptul de a-şi proteja libertatea, folosind la nevoie serviciile unei asociaţii de protecţie private. Spooner era ancorat mai ferm în tradiţia dreptului natural* şi a rămas celebru mai ales pentru atacurile sale vehemente împotriva constituţiei SUA, atacuri în care dădea în vileag slăbiciunile teoriei contractualiste a statului. (→ *contract social*)

Resuscitat recent, anarhismul individualist face parte în prezent din mişcarea mai largă numită libertarianism*. Dar în timp ce individualiştii de odinioară credeau că o societate caracterizată prin libertate egală ar modifica radical capitalismul* (Tucker, de pildă, se considera socialist), descendenţii lor de azi se autocaracterizează drept „anarho-capitalişti", sintagmă ce atrage condamnări vehemente din partea anarhiştilor de alte orientări.

Mutualismul. Despre mutualism s-ar putea spune că se plasează la jumătatea distanţei dintre versiunile individualistă şi colectivistă ale anarhismului. Termenul a fost adoptat de Proudhon şi discipolii săi pentru sistemul lor economic, care în viziunea lui Proudhon urma să împace proprietatea şi comunismul. Principiul său era că fiecare persoană poate să posede mijloace de producţie (unelte, pământ etc.) fie individual, fie în colectiv, dar trebuie retribuită numai pentru munca sa, eliminându-se astfel profitul şi renta şi asigurându-se un înalt grad de egalitate. Schimbul urma să se realizeze printr-o formă morală de învoială, în care fiecare dintre părţi ar cere doar un echivalent a ceea ce ea oferă. Acest proiect cuprindea ca parte integrantă înfiinţarea unei bănci de credit mutual, menită să acorde producătorilor împrumuturi cu dobânzi minime, atât cât să acopere cheltuielile de administrare ale băncii. În ciuda eşecurilor practice ale experimentelor lui Proudhon pe această linie, discipolii săi francezi au jucat un rol influent în primii ani ai Internaţionalei I, înainte de a fi marginalizaţi de către colectivişti.

Colectivismul. Colectivismul a devenit curentul dominant în mişcarea anarhistă sub influenţa lui M. Bakunin*. Abandonând atitudinea binevoitoare

a lui Proudhon față de micul proprietar rural și de micul meșcriaș, colectiviștii preconizau un viitor în care munca organizată va expropria capitalul și unde fiecare grup de muncitori va deține propriile mijloace de producție. Repartiția veniturilor se va realiza prin decizie colectivă, dar se presupunea că în general retribuția va fi proporțională cu munca depusă, cel puțin în viitorul previzibil. Colectiviștii se opuneau comunismului lui Marx* și al discipolilor acestuia, considerându-l autoritar.

Comunismul. Ideea după care comunismul putea fi impus doar de un stat autoritar a fost contestată de următoarea generație de anarhiști, îndeosebi de Malatesta, Elisée Reclus și Kropotkin*. Aceștia susțineau că solidaritatea naturală dintre oameni va duce la ștergerea oricăror deosebiri legate de proprietate*. Într-o societate anarhistă, fiecare individ urma să se folosească după nevoi de resursele comune. Munca productivă urma să fie organizată pe latura ofertei de către asociații voluntare de lucrători, iar pe cea a cererii, de către comune locale a căror sarcină va consta în identificarea nevoilor populației de pe teritoriul lor. Comunele urmau să se asocieze în vederea coordonării unor proiecte cum ar fi sistemele rutiere și feroviare ce traversau hotarele dintre ele.

Anarhismul comunist se bazează pe o viziune despre natura umană diametral opusă egoismului lui Stirner și al individualiștilor. El presupune că oamenii vor munci fără stimulente materiale și că, în absența proprietății private*, problema criminalității se va diminua în așa măsură, încât i se va putea face față în mod neformal, fără să se apeleze la aparatul coercitiv al legii*. Din aceste motive, mulți înclină să privească anarhismul comunist ca pe o formă de utopism*. Anarhiștii de această orientare ar spune, apărându-se, că nici o societate umană nu ar putea supraviețui dacă din capul locului oamenii n-ar fi într-o măsură însemnată altruiști și dispuși să coopereze.

Începând din anii 1880, majoritatea anarhiștilor au considerat comunismul drept cea mai înaltă formă de organizare socială. Ei au atacat, pe lângă autoritatea politică, și proprietatea privată ca pe o practică inerent exploatatoare. În același timp erau conștienți de necesitatea de a împăca proprietatea obștească cu atașamentul lor fundamental față de libertate, drept care susțineau că sistemul comunist trebuie adoptat de bună voie, nu impus cu forța, iar mulți au acceptat colectivismul ca pe un mod de organizare tranzitoriu, viabil până când oamenii se vor simți îndeajuns de solidari pentru a renunța la deosebirile ținând de proprietate. Individualiștii, în schimb, se folosesc de chestiunea libertății ca de o trambulină de pe care atacă propunerile comuniste.

Anarhismul și marxismul. Principala viziune anarhistă asupra viitorului societății se aseamănă îndeaproape cu cea a lui Marx și a marxismului*, dar cu toate acestea anarhiștii și marxiștii s-au războit înăuntrul mișcării socialiste încă de pe vremea când Marx și-a lansat atacul împotriva lui Proudhon în *Mizeria filozofiei* (1846). Această rivalitate a ajuns la apogeu în scurtul răstimp cât a ființat Internaționala I, când susținătorii lui Marx s-au luptat cu Bakunin pentru controlul acestei

organizații, conflict ce a dus la destrămarea ei în 1872. Obiectul nemijlocit al discordiei l-a constituit întrebarea dacă drumul spre socialism* (iar mai apoi spre comunism*) avea să treacă prin desființarea statului, cum credeau anarhiștii, sau prin crearea unui stat al muncitorilor (→ *dictatura proletariatului*), cum credea Marx. Pentru anarhiști, orice organism politic, chiar și unul format exclusiv din proletari, ar avea caracteristicile universale ale statului și ar deveni inevitabil o nouă sursă de privilegii și de asuprire. Un stat socialist, ale cărui puteri s-ar extinde și asupra organizării vieții economice, ar fi probabil cel mai opresiv dintre toate; după Bakunin, el „nu ar fi altceva decât o baracă: un regim în care oameni ai muncii înregimentați s-ar culca, s-ar trezi, ar trăi și munci la comandă, unde celor isteți și școliți li s-ar acorda privilegii guvernamentale" (*Bakunin on Anarchy*, p. 284). În spatele acestui dezacord politic stăteau deosebiri de concepție generală. Anarhiștii găseau excesiv de deterministă ideea de știință socială a lui Marx, în care epocile istorice s-ar succeda în conformitate cu anumite legi economice. Marx subestima astfel puterea ideilor revoluționare și a „spiritului de revoltă". În al doilea rând, deși anarhiștii admiteau că o clasă economicește dominantă exercită întotdeauna o puternică influență asupra activităților statului, ei considerau că puterea politică are rădăcini independente și o dinamică proprie. În sfârșit, ei nu împărtășeau încrederea marxiștilor în potențialul revoluționar al clasei muncitoare de la orașe; când apelau la sprijinul „proletariatului", ei aveau în vedere o masă eterogenă, cuprinzând, pe lângă muncitorii de la oraș, țărani, meșteșugari și dezmoșteniți de orice fel. Și își puneau nădejdea mai cu seamă în cei ce nu aveau nimic de pierdut în urma unei răsturnări revoluționare.

Schimbarea revoluționară. Dată fiind atitudinea lor generală față de stat, anarhiștii se opuneau în mod firesc tuturor încercărilor de reformare a societății cu mijloace parlamentare, ca și încercărilor de răsturnare a regimului existent în vederea înlocuirii lui printr-un nou organism politic. Ei refuzau în mod programatic să participe la alegeri și la orice fel de activități politice de tip tradițional. Majoritatea lor continuau totuși să gândească în termenii unei prefaceri revoluționare a societății. Pentru oameni ca Bakunin, Malatesta și Kropotkin, aceasta însemna o răzvrătire de masă împotriva formelor de autoritate și a instituțiilor economice existente, care urma să ducă la crearea spontană, pe bază locală, a unor noi forme de organizare. Acest gen de acțiune nu presupunea nici un fel de conducere politică în sensul obișnuit al cuvântului. Rolul intelectualilor anarhiști trebuia să fie în principal unul educativ: ei trebuiau să atâțe spiritul de revoltă demascând nedreptățile și sădind în mase idealuri antiautoritare. Educația prin cuvântul scris sau prin viu grai s-a dovedit însă a fi un proces mult prea lent și astfel s-a născut ideea „propagandei prin faptă". În interpretarea pe care i-a dat-o inițial Malatesta (încercând să o pună și în practică), aceasta însemna manifestarea anarhismului în acțiune, prin încurajarea de rebeliuni locale menite a servi drept model și stimul maselor de

aiurea. Mai târziu, în anii 1880 şi 1890, a ajuns să însemne acte individuale de teroare, de pildă asasinarea unor lideri politici şi mari industriaşi. Este perioada în care în opinia publică s-a fixat imaginea anarhiştilor ca indivizi brutali, purtând bombe sub pardesiu. Varianta propagandei prin faptă n-a fost nici ea eficace: rebeliunile locale erau invariabil înăbuşite de poliţie sau de armată, iar acţiunile teroriste n-au făcut decât să creeze un curent de opinie datorită căruia anarhişti nevinovaţi puteau fi aruncaţi în închisoare. (→ *terorism*)

Cea mai promiţătoare strategie revoluţionară a izvorât din asocierea anarhismului cu sindicalismul*. Anarho-sindicaliştii vedeau în mişcarea sindicală atât un mijloc de organizare a proletariatului pentru revoluţie, cât şi o schelărie în jurul căreia se putea edifica noua societate. Anarhiştii au jucat un rol proeminent în organizaţia sindicală franceză CGT (Confédération Générale du Travail) înainte de 1914, iar după război, în echivalentul ei spaniol, CNT (Confederación Nacional de Trabajo). Ideea anarho-sindicalistă şi-a avut şansa cea mai mare în Spania, la izbucnirea Războiului civil din 1936. Anarhiştii s-au dovedit atunci o forţă revoluţionară eficace, multe fabrici şi sate fiind colectivizate cu oarecare succes. Cu toate acestea, în condiţiile existente nu a fost posibilă înfăptuirea la scara întregii ţări a idealurilor libertare comuniste. În cele din urmă anarhiştii au fost covârşiţi de presiunea aliaţilor republicani şi au abandonat multe dintre izbânzile lor revoluţionare în interesul câştigării războiului.

Nu toţi anarhiştii au subscris la ideea de revoluţie. Individualiştii se temeau de ameninţarea pe care organizarea revoluţionară o crea pentru libertate, iar alţii susţineau că transformarea relaţiilor umane cerută de anarhie nu se poate înfăptui decât printr-o lungă perioadă de educaţie; revoluţiile pot să distrugă, dar nu pot, prin ele însele, să şi clădească societatea viitorului.

Semnificaţia anarhismului. Anarhismul poate fi judecat din două puncte de vedere: ca ideologie* de un fel aparte şi ca fertilizant al altor tradiţii politice. Din prima perspectivă nu poate fi calificat decât ca un eşec. N-a atras niciodată un număr mare de aderenţi, iar influenţa sa asupra mersului istoriei a fost neînsemnată. Fenomenul nu este surprinzător: ideea anarhistă a unei societăţi organizate fără o autoritate centrală pare a fi în directă contrazicere cu experienţa tuturor societăţilor avansate, unde industrializarea a mers mână-n mână cu amplificarea rolului statului. Ca sursă de idei critice pentru alte ideologii şi mişcări însă, anarhismul poate pretinde că a izbutit mai bine. El a fost o prezenţă constantă în cadrul tradiţiei socialiste, contribuind la contrabalansarea concepţiei centraliste şi etatiste a multor socialişti. Pe liberali i-a încurajat să-şi depăşească inconsecvenţele şi ipocriziile în chestiuni de felul libertăţii cuvântului. A contribuit la afirmarea feminismului*, idealul anarhist al unor raporturi umane eliberate de constrângere şi exploatare fiind extins asupra relaţiei dintre bărbaţi şi femei (de pildă, de către Emma Goldman*, anarhistă originară din Rusia, bine cunoscută în SUA la începutul secolului al XX-lea). Filonul din gândirea anarhistă (derivat îndeosebi din Tolstoi*) care se opune din principiu oricărei violenţe a alimentat

descori pacifismul*. În vremea din urmă, aripa radicală a mișcării ecologiste a preluat unele idei anarhiste, iar unii anarhiști au ajuns să joace un rol important și în campania pentru drepturile animalelor*. Aceste influențe aparent diferite au în comun două idei importante: opoziția față de orice fel de raporturi de putere, oricât de abil ar fi camuflate, și încrederea în acțiunea directă*, în locul metodelor politice tradiționale, ca mijloc de a combate astfel de raporturi. Aceste idei, și nu proiectele detaliate de reconstrucție socială, par să constituie contribuția durabilă a anarhismului la gândirea politică.

DLM

Bibliografie

BAKUNIN, M., *Bakunin on Anarchy*, ed. S. Dolgoff, New York, Vintage, 1972. — BOOKCHIN, M., *Post-scarcity Anarchism*, Londra, Wildwood House, 1974. — (♦) CARTER, A., *The Political Theory of Anarchism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1971. — (♦) JOLL, J., *The Anarchists*, ed. a II-a, Londra, Methuen, 1979. — KRIMERMAN, L. I. și L. Perry, ed., *Patterns of Anarchy*, New York, Anchor, 1966. — MALATESTA, E., *Errico Malatesta: his Life and Ideas*, ed. V. Richards, Londra, Freedom, 1965. — (♦) MILLER, D., *Anarchism*, Londra, Dent, 1984. — ROCKER, R., *Anarcho-syndicalism*, Londra, Secker & Warburg, 1938. — TAYLOR, M., *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. — TUCKER, B. R., *Instead of a Book*, New York, B. R. Tucker, 1893. — WARREN, J., *Equitable Commerce*, New York, Fowlers & Wells, 1852. — (♦) WOODCOCK, G., *Anarchism*, Harmondsworth, Penguin, 1963.

anomie Vechea noțiune de anarhie a fost încorporată sociologiei moderne de către É. Durkheim*, care a definit-o drept absență a unor reguli constrângătoare capabile să înfrâneze și să orienteze dorințele indivizilor — condiție socială nocivă din punct de vedere psihologic (ducând în cazurile extreme la suicid) și cu efect dezintegrant pe plan social. Durkheim o considera increntă societăților moderne — în căsnicie (unde se instalează odată cu slăbirea reglementărilor matrimoniale) și în viața economică, lipsită de un cadru normativ statornicit și acceptat. Robert K. Merton a adaptat noțiunea de anomie la un scop diferit, definind-o ca pe o disjuncție între normele culturale și capacitățile social-mente structurate ale oamenilor de a trăi în conformitate cu ele.

SL

Bibliografie

DURKHEIM, É., *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, Felix Alcan, 1897; *Despre sinucidere*, trad. de M. Calcan, Iași, Institutul European, 1993. — MERTON, R. K., *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe, 1957.

Arendt, Hannah (1906–1975) Gânditor politic, analist al totalitarismului*. S-a născut la Königsberg, într-o familie de evrei; în tinerețe a studiat filozofia cu gânditorii existențialiști Martin Heidegger* și Karl Jaspers. Politica începe să-i trezească interesul odată cu apariția nazismului*, care a silit-o să părăsească Germania; în cele din urmă se va refugia, *via* Franța, în SUA, unde își va publica principalele lucrări în engleză.

Scrierile Hannei Arendt, atât prin formă, cât și prin conținut, sunt de o factură foarte personală, neîncadrabilă în clasificările obișnuite. Ea însăși și-a caracterizat abordarea drept o „gândire fără balustradă", care nu urmărește să adune cunoștințe ori să acrediteze teorii, ci încearcă să deslușească sem-

nificaţia experienţei politice. Deşi îndatorată mult fenomenologiei existenţialiste a lui Heidegger şi apropierii heideggeriene a filozofiei de poezie, preocupările şi opiniile ei politice sunt accentuat personale. Singura poziţie politică solidă cu care ar putea fi plauzibil pusă în legătură este tradiţia pe jumătate uitată a republicanismului*, care i-a inspirat pe Machiavelli*, pe Părinţii fondatori şi pe Tocqueville*. I se părea că toate şcolile moderne de filozofie politică abandonaseră valorile autentic politice în favoarea unor valori sociale. Mai întâi şi-a făcut un nume prin publicarea, în 1951, a cărţii *Originile totalitarismului*, în care susţine că nazismul şi stalinismul* reprezintă deopotrivă o formă de guvernământ nouă şi specific modernă, ce nu poate fi confundată cu formele de opresiune tradiţionale. Înăuntru, totalitarismul aspiră la dominaţie totală, iar în afară, la cucerirea lumii; elementele lui definitorii sunt ideologia* şi teroarea — teroare (etalată în forma ei extremă în lagărele de exterminare naziste) folosită nu pentru a-i reduce la tăcere pe adversari, ci pentru a pune în aplicare o ideologie ce proclamă „legile" istoriei. Arendt caută să identifice acele elemente din experienţa europeană recentă care au făcut posibil totalitarismul: poziţia politică şi socială specifică a evreilor, care a dat o nouă forţă antisemitismului; imperialismul*, care a generat mişcări rasiste (→ *rasism*) şi expansiunea puterii la scară planetară; disoluţia societăţii europene în mase dezrădăcinate, atât de izolate şi de dezorientate, încât au putut fi mobilizate pe făgaşele unor ideologii. Cartea se remarcă îndeosebi prin vivacitatea cu care evocă experienţa totalitarismului, contrastând din acest punct de vedere cu modalităţile mai academice de tratare a temei. A fost totuşi criticată din mai multe motive — de la faptul că pune semnul egalităţii între nazism şi stalinism, până la acela că în analiza antecedentelor acestora se sprijinea pe mărturii literare — şi a rămas extrem de controversată în tot timpul scurs de la publicarea ei încoace. O dispută şi mai amplă a izbucnit, îndeosebi în comunitatea evreiască, atunci când a reluat tema în *Eichmann in Jerusalem* (1963), carte prilejuită de procesul unui proeminent nazist. Subintitulată „Raport despre banalitatea răului", cartea susţine despre crimele lui Eichmann că au izvorât mai puţin dintr-o răutate înnăscută, cât dintr-o banală stupiditate birocratică, din incapacitatea de a judeca semnificaţia propriilor acţiuni.

Încercarea de „a judeca ceea ce facem", de a ne confrunta cu experienţa fără ipoteze înşelătoare, a fost scopul pe care şi l-a propus în cea mai ambiţioasă şi mai sistematică dintre lucrările sale filozofice, *The Human Condition* (1958). Aici examinează modurile de acţiune umane şi condiţiile în care se produc, contestând unele opinii moderne, prin susţinerea că între activităţi există o ierarhie intrinsecă. În cadrul acestei ierarhii, Munca (engl. *Labor*), comportamentul de rutină pus în slujba vieţii materiale şi al confortului speciei umane, ocupă locul cel mai de jos. Deasupra muncii se plasează Fabricaţia (engl. *Work*), activitatea meşteşugarului sau a artistului creator de obiecte durabile, care alcătuiesc universul uman şi oferă un

cămin fiinţelor omeneşti pe pământ; dar mai presus de fabricaţie stă Acţiunea (engl. *Action*), interacţiunea publică dintre egali, care reprezintă substanţa vieţii politice.

Autoarea atrage atenţia asupra „pluralităţii" fiinţelor umane, asupra faptului că Acţiunea se desfăşoară în mijlocul altor oameni, care sunt unici şi au puncte de vedere diferite din care este privită lumea comună. De asemenea, ea pune accentul pe „natalitate" (prin contrast cu preocuparea standard a existenţialiştilor pentru mortalitate): noi fiinţe umane intră necontenit în această lume, fiecare dintre ele fiind liberă să înceapă ceva nou. Viaţa politică are o însemnătate aparte, pentru că numai în acţiune indivizii pot să-şi manifeste unicitatea: numai în acţiune pot avea experienţa libertăţii* şi pot da sens existenţei umane. Odată cu omagierea politicului, Arendt atrage atenţia şi asupra extremei lui instabilităţi: a puterii care poate lua naştere când indivizi liberi acţionează în public împreună, şi asupra dificultăţii de a instituţionaliza şi permanentiza astfel de spaţii de acţiune. Punând faţă în faţă statele* moderne cu *polis*-ul grec, în care cetăţenii înţelegeau libertatea politică şi se bucurau de ea, Arendt argumentează că valoarea specifică a activităţilor umane s-a estompat în urma anumitor evoluţii istorice. Contrastul dintre viaţa publică şi viaţa privată s-a pierdut odată cu apariţia „societăţii", adică a organizării la scară naţională a intereselor personale ale indivizilor. Schimbările economice şi ştiinţifice şi filozofia introspectivă au avut drept efect combinat lipsirea oamenilor de experienţa vieţuirii într-o lume umană stabilă; rămaşi astfel „fără o lume", oamenii epocii moderne au ajuns să exagereze tot mai mult valoarea simplei supravieţuiri.

O altă lucrare majoră, *On Revolution* (1963), meditează asupra problemelor pe care le ridică încercarea de întemeiere a unui sistem politic liber. Într-o analiză polemică, Arendt evidenţiază deosebirile dintre Revoluţia americană, care a izbutit să statornicească o constituţie liberă, şi Revoluţia franceză, care a degenerat în violenţă şi tiranie. În Franţa, susţine Arendt, problema politică a creării unui spaţiu permanent de acţiune liberă a fost dată la o parte de problema socială a sărăcici de masă. Revoluţionarii înşişi au fost duşi pe calea terorii de „mila" lor pentru cei săraci (sentiment pe care autoarea îl deosebeşte de „compasiunea" şi „solidaritatea" cu suferinţele acestora). Dar şi în America testamentul Revoluţiei a fost ambiguu. Constituţia a lăsat majoritatea cetăţenilor în afara scenei politice, rezultatul fiind că aceştia şi-au pierdut repede orice civism, ajungând să vadă în politică doar un mijloc pentru atingerea fericirii personale. În opoziţie cu postulatul universal modern, care spune că rostul oricărei politici trebuie să fie ameliorarea standardului de viaţă, Arendt reafirmă ceea ce ea numeşte „comoara pierdută" a tradiţiei revoluţionare, dobândită prin revoluţii succesive, dar ulterior uitată, şi anume „fericirea publică" a angajării individului în acţiunea politică liberă, în mijlocul semenilor. Adevăratul rost al revoluţiei, susţine ea, este angajarea într-o asemenea acţiune şi găsirea unui nou organism politic care s-o perpetueze. Amintind apariţia spontană în multe revoluţii a unor consilii cetăţeneşti directe, ea sugerează că un sistem bazat pe unirea după principii

federale ar fi preferabil unei democraţii reprezentative.

Scopul Hannei Arendt nu a fost să propună soluţii la problemele pe care le-a identificat. În epoca modernă, crede ea, baza istorică a sistemelor politice a dispărut odată cu declinul trinităţii romane religie – tradiţie* – autoritate, rezultatul fiind că din nou suntem confruntaţi cu problema elementară a convieţuirii umane. Într-un anumit sens, aceasta înseamnă că viitorul e deschis şi, într-adevăr, Arendt subliniază continuu capacitatea umană de a iniţia lucruri noi. Totuşi, accentul pe care îl pune pe libertatea indivizilor de a se angaja în acţiunea politică este dublat de un sentiment acut al imprevizibilităţii unei asemenea acţiuni şi al tendinţei ei, date fiind interacţiunile dintre indivizii „plurali", de a conduce la rezultate nedorite şi necontrolabile. De aceea, în interpretarea sa, funcţia filozofiei politice nu este nicidecum de a alcătui un proiect realizabil în viitor.

Deşi ideile Hannei Arendt au o considerabilă coerenţă lăuntrică, ea s-a abţinut deliberat de la construirea unui sistem, subliniind caracterul mereu neîncheiat al gândirii; aceasta (spre deosebire de cogniţia de tip ştiinţific) seamănă cu pânza Penelopei deoarece destramă mereu ceea ce a ţesut.

În ultima sa lucrare, *The Life of Mind*, neterminată şi publicată postum (1978), şi-a îndreptat reflecţia asupra experienţei vieţii mentale înseşi, în două volume, *Thinking* (Gândirea) şi *Willing* (Voinţa), care ar fi trebuit completate de un al treilea, *Judging* (Judecata).

Spuneam că Arendt nu poate fi încadrată în nici una dintre filozofiile existente. Ea nu a creat o şcoală de gândire şi este încă prea devreme să apreciem importanţa ei pentru filozofia politică. Criticii evidenţiază caracterul arbitrar al aserţiunilor ei ca un motiv pentru a nu o lua în serios, pe când admiratorii susţin că originalitatea şi talentul de a recunoaşte şi descrie experienţe politice până la ea ignorate o plasează în rândul celor mai de seamă gânditori ai epocii noastre.

MEC

Bibliografie

(♦) ARENDT, H., *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur şi M. Ivănescu, Bucureşti, Humanitas, 1994. — (♦) ~, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. — ~, *On Revolution*, New York, Viking, 1963. — ~, *Eichmann in Jerusalem*, New York, Viking, 1963. — ~, *Between Past and Future*, New York, Viking, 1968. — ~, *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace World, 1968. — ~, *On Violence*, Harmondsworth, Penguin, 1969. — ~, *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. — ~, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. — (♦) CANOVAN, M., *The Political Thought of Hannah Arendt*, Londra, Dent, 1974; Methuen, 1977. — (♦) KATEB, G., *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson, 1984. — (♦) PAREKH, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londra, Macmillan, 1981. — YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt: for Love of the World*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1982.

Aristotel (384–322 î.Cr.) Filozof grec. S-a născut la Stagira, în nordul Greciei. Mama sa provenea dintr-o familie bogată, iar tatăl era medic al regelui Macedoniei. În 367 pleacă la Atena şi intră la Academia lui Platon*, unde rămâne până la moartea acestuia, în 347 î.Cr. După ce petrece câţiva ani în estul Mării Egee, este invitat la

curtea macedoneană, la Pella, ca preceptor al tânărului Alexandru cel Mare. Opt ani mai târziu, în 335, revine la Atena, unde deschide propria sa şcoală de filozofie. La moartea lui Alexandru, în 322, Atena e frământată de sentimente antimacedonene. Din prudenţă, Aristotel părăseşte cetatea şi moare peste numai câteva luni.

A fost un geniu enciclopedic, iar lista scrierilor sale uluieşte prin ampioare şi varietate. A scris mult pe teme ale ştiinţei politice. Cea mai valoroasă lucrare a sa din această categorie este culegerea de *Constituţii* (istorii şi analize descriptive ale instituţiilor politice din peste o sută cincizeci de state greceşti), dintre care s-a păstrat doar *Constituţia atenienilor*; cea mai faimoasă este însă *Politica*.

Cele opt cărţi ale *Politicii* se repartizează în trei grupuri: cărţile I–a III-a tratează, în termeni relativ abstracţi, despre stat* — despre originile şi natura statului, ca şi despre principalele lui varietăţi; cărţile a IV-a–a VI-a expun detaliat diferitele feluri de constituţii; cărţile a VII-a–a VIII-a formează partea de început a unui eseu pierdut sau neterminat despre statul ideal. Cele trei părţi nu formează — nici nu erau proiectate să formeze — un tot unitar, şi nici nu sunt totdeauna finisate. *Politica* nu e un tratat definitiv de teorie politică.

Ştiinţa politică are drept obiect statul sau *polis*-ul. În abordarea aristotelică se împletesc perspectivele teoretică, empirică şi normativă. Autorul analizează şi lămureşte conceptele cu care trebuie să opereze gândirea politică. El aplică aceste concepte la materialul istoric adunat în *Constituţii*, condamnă unele instituţii politice şi elogiază altele. *Politica* este deopotrivă analitică, descriptivă şi (cel puţin ca intenţie) practică.

Aristotel începe prin a argumenta că statul e o entitate *naturală* (I, i). Intruziunea naturii nu e întâmplătoare, ci impregnează întreaga sa gândire politică. Oamenii — asemenea albinelor sau elefanţilor — sunt din fire făpturi ce trăiesc laolaltă: indivizii sunt grupaţi în familii, familiile formează sate, satele se grupează în state. Apariţia statului reprezintă punctul culminant al unui proces natural. (Aristotel respinge explicit ideea că autoritatea statului ar avea la bază un „contract social"* (1280 a 25 şi urm.). Statul este forma perfectă de comunitate umană, deoarece suntem *de la natură* „animale politice" (1253 a 2) şi nu putem prospera sau avea parte de o „viaţă bună" decât ca cetăţeni ai unui stat. (→ *cetăţenie*) Posedăm anumite capacităţi, în particular pe aceea de a raţiona în chestiuni privitoare la drept şi nedrept, capacitate a cărei exersare este indispensabilă împlinirii individualităţii umane şi care nu se poate manifesta decât în cadrul unui stat. Pentru Aristotel, oamenii, spre deosebire de albine, sunt nu doar fiinţe sociale, ci şi politice: cooperarea socială presupune organizarea politică. Anarhismul* e potrivnic naturii.

Statele îşi sunt autosuficiente, în sensul că înăuntrul fiecăruia dintre ele cetăţenii găsesc tot ce le este necesar pentru o viaţă bună. În acest sens, evident, familiile şi satele nu sunt autosuficiente. Statele-naţiuni sunt autosuficiente, dar în cadrul lor viaţa bună nu este posibilă (1326 a 27 şi urm.): un stat cu o sută de mii de cetăţeni este o imposibilitate, cum o imposibilitate e şi o corabie lungă de cinci mile. (Prin urmare, orice stat modern, cu posibila

excepție a statului San Marino, ar fi o întocmire nenaturală.)

Statul e o comunitate de cetățeni, iar cetățean e cineva care este eligibil în funcții politice (III, i). Aristotel dă funcției politice un înțeles foarte larg: a fi, de exemplu, membru al unui juriu înseamnă a deține o funcție. Există însă numeroase forme de stat, deosebirile dintre ele fiind determinate de tipurile de constituție (*politeia*) sau de modurile de organizare și de atribuire a funcțiilor. Aristotel se ocupă pe larg de taxonomia constituțiilor. Începe cu un sistem simplu (III, iv). Statul poate fi guvernat fie (1) de un singur cârmuitor, fie (2) de un grup mic, fie (3) de un grup mare; iar cârmuitorii pot conduce fie (1) în interesul tuturor, fie (2) în propriul interes. Rezultă astfel șase constituții de bază, trei „corecte" și trei „deviante"; (1 a) monarhia, (2 a) aristocrația, (3 a) guvernarea constituțională, (1 b) tirania, (2 b) oligarhia, (3 b) democrația*. E o clasificare clară, dar prea sumară; mai târziu (cărțile IV și VI) introduce subclasificări, iar în final preferă să caracterizeze diferitele elemente ale constituțiilor, iar nu constituțiile înseși, drept aristocratice, democratice etc. (1317 b 17 și urm.). Pentru că în orice stat există funcții numeroase (VI, v), încât o aceeași constituție poate să cuprindă, de pildă, elemente democratice (dacă toți cetățenii sunt eligibili în jurii) și altele monarhice (dacă puterea militară se află în mâna unui singur om).

Aristotel tratează pe larg despre condițiile care fac ca statele, fie corecte sau deviante, să se bucure de stabilitate. El consideră că lupta politică (*stasis*) și revoluția au drept cauză subiacentă inegalitatea (1301 b 26 și urm.). Căci, deși multe lucruri de mică însemnătate — de pildă supărarea unui amant — pot duce la *stasis* (V, ii), revoluționarii luptă întotdeauna pentru egalitate* și dreptate. Pentru fiecare egalitatea înseamnă altceva (1301 b 29) și nu e o noțiune pur economică; dar elementul principal în *stasis* sunt banii: revoluțiile se produc în special atunci când săracii se răscoală împotriva bogaților. Omul de stat, indiferent de culoarea sa politică, este sfătuit cum să realizeze egalitatea sau să creeze aparența ei și cum să înăbușe sau să canalizeze pasiunile stârnite de inegalitate. Aristotel nu consideră nocivă orice schimbare politică (1268 b 25 și urm.), dar consideră drept îndatorire primordială a oricărui om de stat să apere constituția statului său.

Aceste considerații explică preferința lui Aristotel pentru o constituție „medie" sau „mixtă". Pentru că cel mai bun stat se dovedește a fi cel cu o formă de guvernământ constituțională, în care toți cetățenii au acces cel puțin la unele funcții, și în virtutea acestui fapt „sunt, pe rând, guvernanți și guvernați" (IV, ix). În principiu, există condiții în raport cu care monarhia este lucrul cel mai bun (III, xi); în practică însă este de preferat o constituție în care se împletesc elemente democratice și elemente oligarhice și unde domină clasa de mijloc. Pentru că, dacă această clasă de mijloc, formată din cei ce nu sunt nici bogați nici săraci, e îndeajuns de numeroasă pentru a contrabalansa puterea, statul se va bucura de stabilitate maximă (1297 a 6 și urm.). În plus, deciziile colective au șansa cea mai mare de a fi decizii bune (III, vi): așa cum un ospăț la care fiecare invitat

aduce un fel de mâncare propriu va fi, probabil, mai bun decât unul pregătit doar de gazdă, tot aşa, o decizie colectivă va fi, probabil, mai bună decât o decizie luată de un singur individ. Fiecare membru al colectivităţii va avea propria sa specialitate, iar judecata colectivă va combina diversele priceperi individuale. Este o apreciere aparent prea optimistă: de ce să nu luăm în considerare şi posibilitatea covârşirii competenţei individuale de către incompetenţa generală? De altminteri, Aristotel însuşi admite că deciziile colective sunt cele mai bune doar în împrejurări speciale (1281 b15 şi urm.).

Constituţia oferă cadrul formal în care cetăţeanul ideal guvernează şi este guvernat. Care e însă substanţa statului? Cărţile a VII-a–a VIII-a fiind neterminate, nu putem da decât un răspuns parţial la întrebare. Aristotel spune ceva despre mărimea statului (VII, iv), despre geografia (VII, v) şi despre fizionomia lui materială (VII, x–xi), despre caracterul lui naţional – cetăţenii trebuie să fie deopotrivă energici şi inteligenţi, condiţii pe care grecul tipic le satisface, iar străinii, în general, nu (VII, vi). Discută şi despre relaţiile internaţionale: statul trebuie să aibă capacitatea de a se apăra de agresiunea militară, dar nu trebuie să nutrească ambiţii imperiale sau să se lanseze în războaie de cucerire (VII, ii), căci oamenii pot duce o viaţă bună doar în condiţii de pace, iar o politică imperialistă ar mări statul şi l-ar duce la pieire. Tot aşa, fiindu-şi suficient sieşi, statul nu trebuie să tindă spre schimburi comerciale sau culturale de amploare (1327 a 27 şi urm.).

Cetăţenii vor ocupa diferite funcţii politice, iar în tinereţe vor îndeplini serviciul militar. De asemenea, ei vor fi singurii proprietari funciari privaţi (1329 b 36 şi urm.). Aristotel argumentează hotărât (II, ii) împotriva genului de comunism* recomandat de Platon* şi susţine că *proprietatea** asupra pământului trebuie să fie privată, iar folosinţa *comună*, ceea ce înseamnă că deţinătorii de proprietăţi trebuie să manifeste virtutea generozităţii (1330 a 1). Cetăţenii sunt singurii membri autentici ai statului, dar populaţia va fi formată şi din numeroşi necetăţeni — copii, femei, sclavi, rezidenţi străini ş.a. —, de care depinde traiul cetăţenilor. Pentru că cetăţenii înşişi nu lucrează, producţia agricolă şi meşteşugurile vor fi în mâinile vasalilor sau (preferabil) ale sclavilor. Unii oameni sunt sclavi „naturali" (I, ii). Este vorba de cei ce nu posedă anumite capacităţi raţionale şi care, din acest motiv, pot îndeplini ordine şi chiar da sfaturi, dar nu pot iniţia deliberări practice, fiind lipsiţi de capacitatea „deliberativă" (1260 a 12). Statutul de sclav este în interesul unor asemenea oameni, încât este firesc şi drept ca ei să fie transformaţi în sclavi (1255 a şi urm.). Atitudinea lui Aristotel faţă de sclavie nu era unanim împărtăşită în vremea sa, iar argumentarea sa în acest punct este foarte şubredă. Într-adevăr, chiar dacă unii oameni sunt complet lipsiţi de capacitatea deliberării, de ce ar decurge de aci că trebuie transformaţi în sclavi sau trataţi ca simple „unelte însufleţite" (1253 b 32)?

Femeile sunt şi ele deficitare intelectual: deşi au capacitatea deliberativă, aceasta nu este „suverană", putând fi oricând copleşită de pasiune (1260 a 13). Aristotel admite ca femeilor — care alcătuiesc jumătate din populaţia liberă — să li se dea o educaţie (1260 b 13

și urm.) și că poziția lor în economia domestică este importantă; însă niciodată nu are în vedere că ele ar trebui să conteze drept cetățeni sau să se bucure de vreun drept politic.

Statul va reglementa căsătoriile și nașterile (VII, xiv) și, mai presus de toate, el va hotărî ce educație să fie dată copiilor, adolescenților și tinerilor. Căci statul trebuie să supravegheze întreaga educație (VIII, i) și toți cetățenii trebuie să primească aceeași educație (VII, xiii). O bună parte din cartea a VIII-a tratează despre educația muzicală: trebuie copiii să învețe muzică? Și dacă da, de ce? Ce genuri de muzică trebuie să învețe? Trebuie să devină interpreți sau doar ascultători? Iar în caz că trebuie să fie interpreți, la ce instrumente să învețe să cânte? Etc. Această preocupare stăruitoare pentru educația muzicală evidențiază pregnant o trăsătură esențială a gândirii politice a lui Aristotel. El a fost un gânditor de factură autoritară. În viziunea sa, statul trebuie să hotărască dacă și când eu, cetățeanul, pot să cânt la flaut (1341 a 17 și urm.) și să impună o cenzură strictă asupra artelor (1336 b 12 și urm.). Niște funcționari publici vor decide ce povestiri le pot fi citite copiilor (1336 a 28 și urm.). Nu este vorba aici de un fenomen superficial, ci de unul cu rădăcini adânci în gândirea politică a lui Aristotel.

În primul rând, statul există în vederea vieții bune: scopul (*telos*) sau menirea sa o constituie bunăstarea cetățenilor, de unde se poate deduce ușor că guvernanții trebuie să legifereze în privința vieții bune și că bunăstarea cetățenilor trebuie asigurată prin acțiunea statului (1325 a 5 și urm.). (Inferența e defectuoasă. A spune că scopul statului este asigurarea unei vieți bune înseamnă doar a spune că oamenii se pot dezvolta numai sau cel mai bine în contextul unui stat. De aici nu decurge nimic cu privire la care și cât de mare trebuie să fie rolul guvernanților în promovarea unei vieți bune.) În al doilea rând, oamenii fiind animale politice, se definesc în raport cu statul: ei sunt *părți* ale statului (1253 a 27 și urm.). Interesele personale ale cetățenilor sunt subordonate binelui general. Nici de aici nu decurge că legiuitorul e îndreptățit să hotărască vreuna dintre activitățile cetățeanului (deși am putea lesne să credem că decurge).

Cetățenii lui Aristotel sunt, firește, oameni liberi. Libertatea* lor nu este însă totuna cu idealul democratic de „a face tot ce vrei" (1317 a 40 și urm.). Pentru un astfel de ideal Aristotel nu manifestă nici un fel de simpatie. În viziunea sa, libertatea e pur și simplu opusul sclaviei: cetățenii nu sunt sclavi, nu sunt proprietatea cuiva (nici măcar a statului), sunt liberi. Este compatibilă o viață bună cu o libertate atât de anemică? Scurtele lui considerații din *Politica* despre fericirea umană trimit în mod explicit la analizele mai ample din *Etica*. Dar, atât în *Etica eudemică*, cât și în *Etica nicomahică*, Aristotel subliniază că omul bun trebuie să se conducă singur, să-și aleagă singur acțiunile și să acționeze conform opțiunilor sale. Nu este clar cât de bine se împacă această idee generoasă cu autoritarismul din *Politica*.

Unele părți ale filozofiei politice a lui Aristotel sunt execrabile, unele sunt bizare. Altele, pe deasupra, sunt surprinzătoare. El a trăit într-o perioadă de schimbări politice profunde, în

decursul căreia micile oraşe-state tradiţionale, care ţineau cu străşnicie la autonomia lor şi încheiau alianţe doar în vremuri de criză, au capitulat rând pe rând în faţa Imperiului Macedonean în expansiune. Aristotel avea strânse legături la curtea Macedoniei. Mai mult, la drept vorbind, el a fost o persoană fără cetăţenie: cea mai mare parte a vieţii şi-a petrecut-o ca rezident străin sau ca „metec", lipsit de dreptul de a participa la viaţa politică a statelor în care a trăit. Metec el însuşi, susţine că pentru un om cea mai bună condiţie este cea de cetăţean. Intim al unor regi, consideră monarhia indezirabilă. Martor al creşterii puterii macedonene, condamnă imperiul ca pe o formă perimată de asociere politică. Teoria politică a lui Aristotel poartă amprenta — şi limitele — condiţiilor istorice ale epocii, fără a fi însă determinată direct de propria lui situaţie politică.

Graţie studiilor empirice şi istorice pe care le cuprinde, *Politica* rămâne până azi un text de căpetenie pentru istoricii Antichităţii clasice, iar demersul analitic şi cel istoric, îndeosebi cel dedicat constituţiilor, fac din ea o operă clasică de teorie politică. Paradoxal însă, fascinaţia pe care o exercită şi interesul de care continuă să se bucure se datorează aspectelor stranii ale multora dintre ideile dezvoltate în ea. JB

Bibliografie

ARISTOTEL, *The Complete Works*, ed. J. Barnes (cuprinde şi *Politica*, trad. de B. Jowett), Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984. — ~, *Politica*, trad. de E. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, f.a. — (♦) BARNES, J., *Aristotel*, trad. de I.-L. Muntean, Bucureşti, Humanitas, 1996. — ~, Schofield, M. şi R. Sorabjy, ed., *Articles on Aristotle: 3 — Ethics and Politics*, Londra, Duckworth, 1977. — FRITZ, K. von şi E. Kapp, *Aristotle's Constitution of Athens*, New York, Hafner, 1950. — (♦) MULGAN, R. G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977. — ROBINSON, R., *Aristotle's Politics*, Cărţile a III-a şi a IV-a, Oxford, Clarendon Press, 1962. — STEINMETZ, P. ed., *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim, Olms, 1973.

Augustin (sau **Sfântul Augustin**; 354–430) Episcop de Hippona şi teolog. Născut pe teritoriul Algeriei de astăzi, Augustin a studiat retorica latină clasică mai întâi în nordul Africii, apoi la Roma, unde a devenit profesor de retorică. În urma întâlnirii cu Ambrozie, eruditul episcop al Milanului, Augustin se lepădă de atracţia timpuriu pe care o simţise pentru religia dualistă, manihеismul, studiază filozofia neoplatoniciană prin traduceri latine, iar în 386 trăieşte experienţa emoţională a convertirii la creştinism.

La începutul secolului împăratul Constantin cel Mare se creştinase, iar pe la 380 creştinismul este adoptat de romani ca religie oficială. Nu numai că prigonirea creştinilor încetase, dar convertirea la creştinism a Romei imperiale însemna că voinţa divină era acum considerată statornicită în locul unde se luau deciziile cârmuirii, statul sprijinind dezvoltarea bisericii instituţionale. Biserica, mai cu seamă în Africa de Nord (unde Augustin s-a întors şi unde avea să devină episcop de Hippona), va fi implicată din ce în ce mai mult în activităţi juridice şi politice. Prin numeroasele sale scrieri teologice, Augustin a fost unul dintre principalii arhitecţi ai teoriei politice latin-creştine, într-o civilizaţie romană aflată în declin. În anul 410, Cetatea Eternă este

prădată de barbarul Alaric şi goţii săi, iar Augustin începe să scrie *Cetatea lui Dumnezeu* (413–425). Aici el elaborează un răspuns la atacurile formulate împotriva creştinismului, atacuri ce puneau căderea Romei pe seama indiferenţei creştine faţă de supravieţuirea statului. În fascicule succesive, Augustin expune doctrinele sale cele mai importante: despre istorie, har şi predestinare, despre liberul-arbitru, despre adevărata republică, despre îndatoririle creştinului faţă de stat*, despre războiul drept, despre raportul dintre biserica instituţională şi cârmuirea seculară şi despre relaţia dintre creştinii care aparţin cetăţii lui Dumnezeu pe pământ şi cei ce aparţin cetăţii omului. Tema celor două cetăţi — a lui Dumnezeu şi a omului — a călăuzit gândirea politică din următorii opt sute de ani ai Evului Mediu şi chiar de mai târziu. (→ *biserica şi statul*) Autor prolific şi retorician subtil, Augustin a făcut din *Cetatea lui Dumnezeu summa* în care sunt adunate într-o manieră enciclopedică toate firele teoriei sale politice, un amestec de filozofie neoplatoniciană, doctrină creştină, istorie biblică şi răspunsuri contemporane la probleme ale bisericii şi ale statului în ajunul prăbuşirii Romei.

Teza lui Augustin era că adevărata menire a omului se află dincolo de istorie. Istoria omenirii este înfăţişată ca o sinusoidă de evenimente bune şi rele, al căror ultim înţeles este de nepătruns pentru om, dar indicat de Dumnezeu. Ca flux de evenimente exterioare, istoria ascunde în sine drama păcatului şi a răscumpărării, al cărei deznodământ transcende timpul istoric. Drept urmare, nici un stat pământesc nu poate garanta pe veci siguranţa împotriva atacurilor dinăuntru şi din afară. Tradiţiile politice clasice ale Greciei şi Romei erau false şi arogante când susţineau că omul îşi află împlinirea ca cetăţean al unui stat raţional şi drept. Nu aceasta e adevărata sa împlinire. Totuşi Augustin credea că ocârmuirea este dată de Dumnezeu, chiar dacă istoria umană pare a nu fi decât un şir de războaie dezastruoase, prin care se încearcă realizarea unei păci precare. Credinţa tradiţiei clasice în raţiunea omului şi în capacitatea lui de autoguvernare raţională şi dreaptă a fost naivă. Din cauza păcatului lui Adam omul rămâne pentru totdeauna victima iraţionalei iubiri de sine şi a lipsei de autocunoaştere şi autocontrol. Cârmuirea e instituită cu încuviinţarea divină spre a menţine o relativă pace pământească, iar nu ca mijloc al împlinirii umane. Este drept că ar putea exista şi cârmuiri nelegiuite, dar ele n-ar trebui considerate altceva decât nişte mari bande de tâlhari care menţin pacea prin dominaţie şi constrângere arbitrare. Într-un bun stat creştin, fireasca preocupare pentru dreptate îl va include cu necesitate pe Dumnezeu, dar nici chiar acest stat nu poate fi vreodată adevăratul sălaş al omului.

Augustin nu a pledat în favoarea statornicirii în lume a unei teocraţii. A definit doar rolul sacramental al preoţilor lucrând mână-n mână cu cârmuirea spre a contracara natura omului, considerată de el coruptă dincolo de orice speranţă de autoameliorare raţională. Augustin susţinea că întregul neam omenesc a căzut în păcat prin Adam, transmiterea acestui păcat realizându-se prin concupiscenţa impulsului sexual. Drept urmare, omul este incapabil de

vreun act pur de voință bună. Deși oamenii sunt sociali din fire, ei sunt responsabili pentru alegerile greșite; când fac însă o alegere bună, o fac numai ajutați de Dumnezeu și prin har nemeritat. O justiție severă i-ar osândi pe toți la Infern. Dar credința în mila lui Dumnezeu îi permitea lui Augustin să interpreteze *Biblia* în sensul că printr-o hotărâre de nepătruns Dumnezeu a ales o minoritate de suflete cărora le-a hărăzit mântuirea mai presus de orice merit sau act pe care omul istoric ar putea să-l săvârșească. Această doctrină despre har Augustin a dezvoltat-o în polemica sa cu călugărul Pelagius. Chestiunea e adâncită în doctrina sa despre liberul-arbitru. Deși Dumnezeu a cunoscut dinainte căderea lui Satana prin trufie și păcatul neascultării al lui Adam, libertatea lor individuală de a face aceste alegeri greșite n-a fost împiedicată de precogniția divină, ceea ce înseamnă că păcatul lui Adam nu a fost predeterminat, ci doar prevăzut de Dumnezeu. Răul moral din lume este o hotărâre conștientă de a da o întrebuințare greșită liberului-arbitru. Istoria și societatea umană vor cuprinde mereu elemente de trufie și concupiscență necontrolabile. De aci nevoia de cârmuire, chiar de cârmuire tiranică și fără posibilitate de apel, pentru că toate pătimirile sunt meritate.

Cârmuirile sunt instituite cu încuviințarea divină ca mijloace de menținere a ordinii și a păcii civile. Atunci când examinează teoria republicană despre guvernământ a lui Cicero*, Augustin susține că o comunitate dreaptă nu poate fi decât o mulțime de oameni raționali uniți prin iubirea comună de Dumnezeu, nu prin aspirația comună la binefacerile materiale aduse de ordinea socială. Roma lui Cicero îi unea pe oameni material, nu spiritual. Așadar, pentru Augustin un stat adevărat este o biserică adevărată, dar unitatea sa se va înfăptui abia dincolo de istorie. Biserica instituțională așa cum este adună laolaltă grâu și neghină. De-a lungul timpului nu a existat și nici nu va exista o comunitate sau o biserică cu adevărat bune. La Augustin nu există o definiție ecleziastică a statului, care să implice o ierarhie teologică deținând controlul asupra problemelor morale din societate. El susține însă că statul secular este o entitate morală și că statele pot opta să facă ceea ce moralmente e drept ori ceea ce moralmente e nedrept; cum în statul real vor exista întotdeauna intenții rele, egoiste, acesta trebuie să intervină ca judecător public. Creștinii chemați să exercite puterea seculară trebuie să-și asume cu adevărat responsabilitățile pentru menținerea ordinii și a păcii civile, fiind însă conștienți că în fiecare caz cunoașterea lor e supusă greșelii și că li se poate întâmpla să ia decizii după ce s-au înșelat tragic în judecarea unei situații. Augustin nu pledează în favoarea pacifismului creștin, ci le arată creștinilor că au îndatoriri față de stat; ei trebuie să accepte funcții publice și pot fi chemați ca soldați într-un război drept. Dat fiind că societățile civile pot fi pervertite de oameni răi și necredincioși, un stat poate decide în mod îndreptățit să ducă un război, văzându-se nevoit să combată în chip tragic nedreptatea mai mare a părții adverse. Augustin nu condamnă apărarea, dar nu trebuie înțeles că ar susține un spirit de revanșă. Un

războiul drept este dus pentru a obține o pace dreaptă, dar nici un stat pământesc nu este pe deplin drept și nu există posibilitatea înfăptuirii unei utopii creștine în istorie.

Cetatea lui Dumnezeu debutează ca o apărare apologetică a creștinismului, discutând dacă năpasta devastării Romei de către Alaric s-a produs fiindcă Roma abandonase străvechile obiceiuri păgâne și continuă prin a construi o teorie a societății și istoriei vorbind despre originea cetății lui Dumnezeu și a cetății oamenilor. În Cărțile a XV-a–a XVIII-a, Augustin tratează despre originile celor două cetăți, iar în cărțile a XIX-a–a XXII-a despre destinele lor în eternitate. Interpretarea este în mare parte rezultatul confruntării sale cu secta eretică a donatiștilor din nordul Africii.

Augustin deosebește viața socială rânduită de divinitate de cea naturală, stabilită de valorile vieții sociale romane, unde onoarea pământească și patriotismul exarcerbat ridică iubirea de sine mai presus de orice. Devastarea Romei n-a fost o criză supremă în istoria omenirii; adevăratele crize ale omenirii s-au produs în Eden și pe Golgota. De la Cădere încoace, în istorie au existat mereu două cetăți, diferite una de alta prin atașamentul lor, una față de sine însăși, cealaltă față de Dumnezeu. Una dintre cele două cetăți i-a slujit pe îngerii răzvrătiți, cealaltă pe cei loiali lui Dumnezeu. În istorie aceste cetăți apar amestecate inextricabil. Năzuința spre pace și spre bine social în cadrul unei cetăți organizate este proprie tuturor civilizațiilor. Dar tensiunea dintre Cain, întemeietorul unei cetăți, și Abel, locuitorul ce așteaptă cetățenia de dincolo de istorie, este mereu prezentă. Toți oamenii au dorit întotdeauna să aibă parte de pace, să risipească tensiunile și să stăpânească neînțelegerile din viața socială, dar membrii cetății oamenilor consideră suficiente pacea politică pământească și avuția materială. Această cetate e însă una vremelnică. Unii știu că adevăratul lor cămin se află în ceruri și că în cetatea oamenilor sunt aidoma unor pelerini. Ei trăiesc după obiceiurile pământului, își văd de treburi ca toți ceilalți, slujesc statul când sunt chemați, dar până la urmă se folosesc de această lume fără a o iubi. Ei sunt obligați de cârmuirea instituită de divinitate să-și joace rolul, dar înțeleg că apartenența lor ultimă, de după istorie, la cetatea lui Dumnezeu este dăruită necondiționat de Dumnezeu și nu poate fi vreodată meritată prin fapte pământești. Dată fiind incertitudinea oamenilor în ce privește apartenența la cetatea transcendentă, a lui Dumnezeu, adevărata biserică nu poate fi realizată niciodată ca o societate coerentă pe pământ. Cele două cetăți nu fac decât să dăinuie în istorie amestecate, apartenența la cetatea eternă urmând a se lămuri abia la Judecata de Apoi. În istorie, biserica militantă nu e mai ferită de primejdii decât statul laic; ea îndeplinește funcții sacramentale ca împărțitor al harului fără de care oamenii nu pot face nici un bine. Botezul și împărtășania nu asigură mântuirea, dar ele sunt un *sine qua non*, astfel încât eterodocșii și păgânii sunt excluși de la speranța mântuirii. Biserica sacramentală, consideră Augustin, cu toate greșelile ei, trebuie să fie universală. Dar cetatea

lui Dumnezeu nu este totuna cu biserica vizibilă. Ea este comuniunea invizibilă, necoezivă a unor sfinți ce vor fi uniți, formând corpul aleșilor, la sfârșitul istoriei. Biserica vizibilă însă trebuie s-o slujească pe cea invizibilă și trebuie să fie universală, să cuprindă întreg pământul și să se opună tendințelor exclusiviste, sectare și naționaliste. Această idee va fi reluată cu înflăcărare în Evul Mediu de către teoriile papale dornice să concretizeze instituțional (și internațional) teza mai spiritualizată a lui Augustin.

Limbajul universalist al lui Augustin a inspirat epocile ulterioare să dezvolte o doctrină a bisericii ca societate perfectă, având puterile de proprietate și de guvernare necesare oricărei comunități suficiente sieși. Dând de înțeles că, în principiu, nu există mântuire în afara bisericii, Augustin a inspirat dezvoltarea medievală a monarhiei papale. Pe măsură ce biserica din Occidentul latin a devenit în ochii cuceritorilor barbari simbolul și sursa culturii și a organizării romane, ea a dobândit, încă din secolul al V-lea, aspecte de plenitudine a puterii, ce, cu timpul, aveau să se desăvârșească în ideologia medievală a unei papalități puternice, ideologie având un loc central în dezbaterea politică din secolele al XIII-lea–al XIV-lea privitoare la *dominium*-ul și jurisdicția bisericii și la cele ale statului (→ *gândirea politică medievală*). Deși Augustin nu concepea autoritățile ecleziastică și civilă ca puteri coordonatoare distincte, preocupate să-i guverneze pe oameni, cuvintele sale au fost interpretate ca justificare a unei teorii despre stăpânirea lumii de către două spade: una spirituală, cealaltă temporală — papa și împăratul. Este discutabil dacă el a urmărit subordonarea statului față de biserică, pentru că statul, în viziunea sa, nu era brațul secular al bisericii, ci o instituție distinctă, pe care biserica trebuia s-o consilicze. În Evul Mediu această idee a fost convertită în teoria și practica statului teocratic ce folosește legea în scopuri religioase. În centrul teoriei papale a puterii a stat o interpretare a teoriei augustiniene despre adevărata cârmuire și *dominium*-ul întemeiat pe harul divin.

Modelul augustinian al omului ca depinzând în întregime de har în săvârșirea de fapte virtuoase va fi rând pe rând acceptată și respinsă când generațiile Evului Mediu vor încerca să împace vederile lui negative despre necesitatea statului cu vederile mai pozitive și mai optimiste ale lui Aristotel*, reinterpretate în secolul al XIII-lea pentru Occidentul creștin latin de către Toma d'Aquino*. Augustinismul va fi resuscitat de Luther* și de Reforma din secolul al XVI-lea.

→ *gândirea politică a Reformei* JC

Bibliografie

AUGUSTINE, St, *The City of God*, ed. D. Knowles, trad. de H. Bettenson, Harmondsworth, Penguin, 1972. — (♦) BROWN, P., *Augustine of Hippo: a Biography*, Londra, Faber & Faber, 1967. — (♦) COLEMAN, J., „Augustine", în *Political Thought from Plato to NATO*, Londra, BBC publications, 1984. — MARKUS, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. — MARROU, H. I., *St Augustine and his Influence through the Ages*, New York, Harper Torch, 1957. — MARTIN, R., „The two cities of Augustine's political philosophy", în *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972).

Austin, John (1790–1859) Jurist şi filozof englez al dreptului. Născut într-o familie înstărită aparţinând clasei de mijloc, a fost ofiţer (1806–1812), avocat (1818–1826), profesor de drept la London University (1826–1832) şi conferenţiar de drept la Inner Temple (1834). A lucrat câţiva ani în administraţia de stat, iar în 1820 s-a căsătorit cu Sarah Taylor, care i-a fost o sursă de inspiraţie; au trăit în Franţa şi în Germania până în „anul revoluţiilor" de la 1848, iar restul vieţii la Weybridge.

Austin este principalul purtător de cuvânt şi exponent al pozitivismului juridic englez de factură analitică, în versiunea specifică numită în prezent (şi mult criticată ca fiind) „teoria legii ca ordin (în engleză, *command*)" (→ *lege*). Principala şi cea mai influentă lucrare a sa, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), este o dezvoltare a părţii introductive a cursului pe care l-a ţinut ca prim profesor de jurisprudenţă la Londra. La prelegeri izbutea atât de puţin să capteze interesul auditoriului, încât în 1832 a demisionat de la catedră; nici conferinţele de la Inner Temple nu s-au bucurat de mai mare succes. Cartea însă a avut o soartă diferită, fiind cu siguranţă cel mai citit, mai citat şi mai criticat text de teoria dreptului în limba engleză, depăşind cu mult scrierile juridice ale lui Bentham*, ce-i serviseră drept model, şi încă şi mai mult lucrările şcolii pandectiste germane, de felul celor studiate de el în Germania între 1826 şi 1828, când se pregătea pentru cariera didactică. Un perfecţionism păgubos al scrieturii l-a împiedicat să publice şi alte lucrări, cu excepţia câtorva pamflete politice, şi abia după moartea lui doamna Austin a putut trimite la tipar întreaga serie de *Lectures on the Philosophy of Positive Law* (1861), cuprinzând o analiză minuţioasă a tuturor conceptelor şi instituţiilor principale ale dreptului, făcută în spiritul definiţiei din *The Province*.

Această definiţie este strict pozitivistă, deoarece separă total existenţa dreptului de meritele sau scăderile lui. Este voluntaristă, deoarece restrânge legile propriu-zise la ordinele (actele de voinţă) emise de superiori către inferiori sub ameninţarea sancţiunii în caz de nesupunere. Ca atare, ordinele care sunt legi, trebuie să fie generale şi să emane de la un ultim superior sau suveran (→ *suveranitate*). Suveranul e un poruncitor ale cărui ordine generale sunt în mod obişnuit respectate de majoritatea unei populaţii suficient de numeroase, care altminteri nu are obişnuinţa supunerii faţă de alt individ sau grup uman. (Suveranii pot fi indivizi sau, ca în Marea Britanie ori SUA, colectivităţi) În această perspectivă, statul* e pur şi simplu o altă denumire pentru suveran; sau, altfel spus, este entitatea organizată ce-i cuprinde laolaltă pe suveran şi pe supuşi. Acolo unde suveranii sunt organisme colective, ei trebuie, firesc, definiţi în prevederile constituţionale. Dar constituţiile de acest fel nu pot fi „legi" prin prevederile lor ultime, pentru că, prin firea lucrurilor, nu exprimă voinţa unor suverani. În consecinţă, porţiunile superioare ale dreptului constituţional sunt reclasificate ca ţinând numai de morala pozitivă, acelaşi lucru fiind valabil şi pentru dreptul ce reglementează raporturile dintre suverani sau state, dreptul internaţional public.

Aceste teze şi corolarele lor privind caracterul neîngrădit al puterii suverane şi absenţa unor drepturi în sens strict faţă de suverani au fost supuse la numeroase critici. Pozitivismul* de mai târziu (de exemplu, cel al lui H. L. A. Hart) a abandonat teza voluntaristă că legile sunt comandamente, reintroducând în categoria dreptului normele sociale cutumiare şi dând atenţie deopotrivă aspectelor facultative ale legii alături de cele imperative.
Filozofia politică a lui Austin este utilitaristă, dar aparţinând mai mult unui utilitarism* axat pe reguli, decât celui promovat de Bentham. Unitarian fervent, el considera legea divină ca emanând de la o divinitate deopotrivă utilitaristă şi unitariană. Utilitatea şi legea divină reprezintă probele supreme ale meritelor sau scăderilor oricărui drept pozitiv; ele nu sunt însă şi criteriile existenţei sale.

NMacC

Bibliografie

AUSTIN, J., *The Province of Jurisprudence Determined and Uses of the Study of Jurisprudence*, ed. H. L. A. Hart, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1954. — –, *Lectures on the Philosophy of Positive Law*, ed. E. Austin, Londra, John Murray, 1863. — (♦) MORRISON, W. L., *John Austin*, Londra, Edward Arnold, 1982 (cuprinde o amplă bibliografie).

autonomie În sens literal, „autoguvernare". În discursul politic curent sunt numite autonome statele* ce se autoguvernează, precum şi, înăuntrul statelor, instituţiile sau grupurile care se bucură de un grad mare de independenţă şi iniţiativă. În gândirea politică, astăzi termenul este folosit adesea cu referire la un aspect al libertăţii* personale. Autonomi sunt acei indivizi care îşi aleg cu adevărat ei înşişi obiectivele şi scopurile, prin opoziţie cu cei dependenţi de influenţe exterioare lor. Dar, ca şi în cazul sensurilor pozitive ale libertăţii în general, criteriile alegerii autentice pot fi determinate în diferite moduri, ceea ce face ca răspunsul la întrebarea care sunt persoanele ce trebuie considerate autonome să fie controversabil.

DLM

Bibliografie

YOUNG, R., *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*, Londra şi Sydney, Croom Helm, 1986.

autoritate În domeniul politicii şi al dreptului, astăzi prin autoritate se înţelege în mod curent dreptul de a efectua o acţiune sau alta, inclusiv dreptul de a edicta legi, precum şi toate drepturile mai puţin importante decât acesta pe care le presupune guvernarea; autoritatea trebuie deosebită de putere* înţeleasă ca posibilitate de a impune ascultarea. Acest concept de autoritate este de multă vreme subiect de intensă şi neîntreruptă dispută: el evocă numaidecât problema obligaţiei politice*, pe de o parte, şi problemele privind libertatea*, drepturile (→ *drepturi umane*) şi autonomia* individului, pe de alta. Acesta nu este nici măcar în sfera politicului singurul înţeles pe care-l are complexa idee de autoritate, iar analiza relaţiei dintre persoane pe care ea o implică ocupă inevitabil un loc central în orice încercare serioasă de a o înţelege.
Pentru început trebuie deosebite două abordări în interpretarea autorităţii. Mai întâi este vorba despre abordarea largă şi elastică, preponderentă în ştiinţele sociale contemporane, abordare în care prin autoritate se înţelege orice sistem de putere sau de control

social considerat legitim de cei implicaţi în el. Spunând despre o organizare socială că este autoritară, aici nu se are în vedere un anume mod de a guverna sau de a fi guvernat, ci un tip particular de atitudine, din partea unui popor faţă de modul de subordonare căruia îi este supus, oricare ar fi el. Din această perspectivă, autoritatea poate fi considerată un fenomen universal, coextensiv societăţii organizate şi cuprinzând tipuri de relaţii radical deosebite. Cea mai influentă versiune a acestei abordări rămâne cea a lui Max Weber*, care a introdus tipologia sistemelor de autoritate carismatice, tradiţionale şi juridic-raţionale ca pe o clasificare exhaustivă a „sistemelor de dominaţie".

Pe de altă parte şi prin contrast, avem abordarea mai îngustă a autorităţii, care s-a profilat în filozofia juridică şi politică occidentală, îndeosebi în teoriile despre naşterea şi unicitatea statului modern. Aici noţiunea de autoritate este folosită pentru definirea naturii specifice a unei relaţii de un fel aparent nou dintre guvernant şi guvernat şi pentru delimitarea ei de alte relaţii cu care, eventual, ar putea fi confundată. Această abordare este rezumată pregnant într-o bine cunoscută formulare a Hannei Arendt*: „Pentru a defini autoritatea în genere, trebuie să evidenţiem cum diferă ea atât de constrângerea bazată pe forţă, cât şi de persuasiunea realizată prin argumentare."

Caracterul specific al acestei interpretări a autorităţii poate fi reliefat analizând utilizarea efectivă a limbajului autorităţii în raporturile dintre oameni. În lumea occidentală cuvântul „autoritate" şi cuvintele înrudite „autor", „autentic", „autoritar" etc. au o istorie complexă, derivând din termenii *auctor* şi *auctoritas* ai romanilor antici; treptat, el a ajuns să fie folosit într-un spectru larg de activităţi şi relaţii din afara politicii şi a dreptului — în religie, învăţământ, viaţa de familie, iar astăzi, practic în aproape orice întreprindere comună; oriunde a fost adoptat, acest limbaj a servit pentru a afirma sau a nega un tip distinctiv de pretenţii faţă de conduita sau credinţele altora. Despre multe forme de expresie diferite se spune că au caracter de autoritate: crezuri, doctrine, opinii, testamente şi cărţi (cum este *Biblia*), unde reacţia aşteptată este una de acceptare, credinţă sau încredere, precum şi legi, constituţii, hotărâri judecătoreşti, comenzi şi alte norme menite să reglementeze comportamentul. Aşa se face că, rând pe rând, s-a atribuit autoritate la tot felul de *persoane*: legiuitori şi fondatori, judecători şi funcţionari, părinţi şi dascăli, experţi, intelectuali, sacerdoţi, profeţi şi alţi intermediari. Despre aceşti diverşi autori se spune că sunt investiţi cu autoritate, că o deţin sau o exercită, că au autoritate sau că sunt autorităţi într-un domeniu, că acţionează sau vorbesc cu autoritate; iar despre autoritatea pe care ei pretind că o posedă se spune că este recunoscută, conferită, negată, contestată, ascultată, eludată, încălcată sau pierdută.

Se vede ce complexitate există în acest discurs, încât pentru explicarea exhaustivă a autorităţii ar trebui examinate multiplele deosebiri şi asemănări detectabile în cuprinsul lui. Totuşi se poate sugera că există în toate aceste accepţiuni o temă subiacentă, iar unul dintre

avantajele concentrării asupra limbajului autorității constă în a ne reaminti că aici avem de-a face cu o relație de comunicare de un fel aparte dintre un vorbitor, rostirea lui, un ascultător și reacția acestuia. Am putea risca o definiție aproximativă după cum urmează: un ascultător consideră niște cuvinte ca venind de la o autoritate atunci când își dă seama că pretenția conținută în ele de a li se da ascultare nu este dependentă de propria lui examinare și evaluare a rațiunilor sau a argumentelor pe care se sprijină ele, ci de considerentul că vin de la un vorbitor particular, căruia, grație unei caracteristici specifice ce-l diferențiază de alții, i se recunoaște îndreptățirea la această reacție specială.

Prin urmare, autoritatea este un concept relațional. Semnificația unor sintagme ca „autoritatea Scripturilor", „autoritatea bisericii", „autoritatea părintească", „autoritatea Congresului" etc. trebuie înțeleasă prin referire la nexul specific în care se află prinse patru elemente: autorul, rostirea, auditoriul, reacția. În plus, această relație de comunicare este o relație distinctă: deosebită de orice fel de relații coercitive, pentru că, în cazul ei, pretenția de conformare depinde de autentificarea prealabilă a vorbitorului, nu de puterea lui subsecventă de a produce efecte nedorite; deosebită și de relațiile de persuasiune și consiliere, pentru că pretenția nu depinde de argumente menite să obțină acordul auditoriului cu privire la oportunitatea a ceea ce i se cere.

Conceptul de autoritate are o structură de bază. Un sistem de autoritate politică poate exista numai dacă cei ce intră în sfera lui renunță să-și pună asentimentul în dependență de propria judecată despre oportunitatea celor stabilite de lege. Ca să folosim o expresie din edificatoarea analiză făcută de Joseph Raz, un act de autoritate politică este un „temei eliminatoriu" al acțiunii. Când cârmuirea îmbracă forma edictului autoritar, apare posibilitatea guvernării fără un acord prealabil cu privire la meritele intrinseci ale conținutului legii.

Legat însă de întrebarea ce anume cuprinde acest element de supunere față de autoritate, în studiile privitoare la autoritate există formulări foarte deosebite și adesea sistematic ambigue. Pentru unii, el nu reclamă decât renunțarea la dreptul de a acționa după propria judecată, fiind astfel compatibil cu dezaprobarea a ceea ce este prescris; aici autoritatea permite „conformarea fără crezământ" și acest mod de a înțelege autoritatea a fost pentru Spinoza* o cheie pentru împăcarea loialității politice cu libertatea de a filozofa, împăcare căreia i-a consacrat *Tratatul teologico-politic* (1670). Pentru alții însă (de exemplu pentru Auguste Comte*), autoritatea pretinde abandonarea „gândirii critice" în favoarea credinței în rostirile autorității sau a identificării cu ele, astfel încât tipul de conformare cerut de autoritate face ca însăși existența „filozofiei negative" să fie o activitate ilicită înăuntrul societății. În fapt, multe scrieri privitoare la autoritate nu prezintă alternativele atât de tranșant cum sugerează formulările de mai sus; în mod bizar, până și literatura consacrată problemei compatibilității dintre autoritate și autonomie pare să fi uitat sau să fi estompat ceea ce constituie miza întrebării despre angajamentul politic.

Existența unei structuri de autoritate mai presupune existența unui criteriu public și acceptat de autentificare, a unei „reguli de recunoaștere" pentru identificarea persoanelor îndrituite la poziții de autoritate. Este însă larg răspândit sentimentul că o decizie luată de deținătorul unei funcții în conformitate cu procedurile constituționale statornicite nu poate fi suficientă pentru a asigura un temei de acțiune eliminatoriu dacă respectiva persoană nu este și o autoritate în materia de care țin deciziile sale sau dacă lipsește încrederea că deciziile sale reflectă valori împărtășite de membrii comunității. Autoritatea intelectuală devine astfel prototipul autorității politice, iar diverși autori își argumentează adesea opțiunea pentru o teorie particulară a autorității politice apelând la exemple de „autoritate de expert" sau „autoritate de cunoscător", îmbrățișând astfel punctul de vedere că autoritatea politică ar trebui să aibă la bază o cunoaștere, o înțelegere sau o experiență superioară, sau accesul rezervat la un adevăr referitor la modul de organizare a societății. Acest mod de abordare i-a făcut pe unii autori să denunțe ca „deformate" concepțiile formalist-juridice despre autoritate: e ceea ce afirmă H. G. Gadamer când le reproșează lui Spinoza și iluminiștilor francezi de a nu fi înțeles că „autoritatea persoanelor se bazează în cele din urmă (...) pe recunoaștere și pe cunoaștere, pe cunoașterea faptului că celălalt ți-e superior în judecată și pătrundere și că pe acest temei judecata sa are precădere, adică întâietate față de a ta" (*Truth and Method*, p. 248). Același postulat poate fi identificat și în spatele tezei că însăși ideea de autoritate trebuie să fi dispărut din lumea modernă în urma discreditării de către scepticismul modern a supozițiilor epistemologice pe care s-ar sprijini orice sistem veritabil de autoritate politică.

Toate acestea stau sub semnul dificultății create de faptul că noțiunea de autoritate, deși are anumite trăsături de bază, nu poate fi stabilizată; ea variază în funcție de locul ce i se rezervă în contextul diverselor teorii sau ideologii mai cuprinzătoare asupra destinului și a naturii umane. Astfel, de pildă, problema caracterului loialității pe care o autoritate politică este îndreptățită s-o pretindă trimite la problema temeiurilor pe care se sprijină autoritatea în ochii celor ce-i acceptă legitimitatea. Acolo unde se consideră că autoritatea politică se bazează pe o cunoaștere superioară sau pe accesul rezervat la un adevăr, este imposibil ca o persoană să accepte autoritatea și totuși să se creadă capabilă sau îndreptățită de a emite judecăți pe picior de egalitate cu titularul autorității. Unde însă autoritatea e disociată de pretenția deținerii adevărului și se întemeiază pe autorizarea acordată de cei ce i se supun, în principiu nu există o incompatibilitate între acceptarea autorității și formarea unei judecăți independente. Din acest punct de vedere se poate susține că în istoria concepțiilor despre autoritate cotitura fundamentală a survenit odată cu reformulările operate de filozofi ca Thomas Hobbes* și Spinoza care, în condiții de criză politico-religioasă, au ajuns să interpreteze autoritatea ca pe un artificiu omenesc propus ca atare spre acceptare tuturor celor implicați în ea. Pe scena politică

şi intelectuală însă n-a încetat niciodată să se manifeste o profundă nemulţumire faţă de acest soi de filozofie politică, iar sub diverse presiuni doctrinale, hotarele conceptului de autoritate s-au dovedit a fi în fond elastice, deschizându-se astfel către proiectul lui Max Weber chiar înăuntrul lumii „moderne".

RBF

Bibliografie

ARENDT, H., „What is authority?", în *Between Past and Future*, Cleveland şi New York, Viking, 1968. — (♦) FLATHMAN, R., *The Practice of Political Authority: Authority and the Authoritative*, Chicago, University of Chicago Press, 1980. — (♦) FRIEDRICH, C. J. ed., *Nomos I: Authority*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958. — GADAMER, H. G., *Truth and Method*, New York, Continuum, 1982. — HOBBES, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — OAKESHOTT, M., *On Human Conduct*, Londra, Clarendon Press, 1975. — RAZ, J., *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1979. — SPINOZA, B., *Tratatul teologico-politic*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1960. — (♦) WATT, E. D., *Authority*, Londra, Croom Helm, 1982.

B

Babeuf, François Noël, zis Gracchus (1760–1797) Revoluționar francez. A extins principiile radicale ale revoluției la revendicarea egalității sociale, pledând pentru comunitatea pământului și a bunurilor.
→ *comunism*

Bacon, baron de Verulam, Francis (1561–1626) Om de stat și filozof britanic. Și-a petrecut o parte mai mare din viață practicând artele politice decât meditând asupra lor. Nepot al lordului Burghley, a fost confident al contelui de Essex și în final cel ce a redactat actul de condamnare a acestuia pentru trădare. Chiar și după criteriile ce caracterizau Anglia acelei epoci Bacon a avut o carieră furtunoasă, care a cuprins o luptă îndelungată cu Sir Edward Coke* pentru obținerea funcției de lord-cancelar și o bruscă destituire din această funcție, sub învinuirea de luare de mită. În ochii contemporanilor s-a impus ca autor al unor abile rapoarte în chestiuni de interes imediat, în timp ce reputația istorică și-o datorează contribuției aduse în filozofia științei și schițelor neterminate ale unei utopii științifice. Resursele sale de aforist și-au găsit expresia mai cu seamă în *Essays* (1625), iar cele de gânditor sobru în *The Advancement of Learning* (1605) și în schița utopică *New Atlantis* (1627). Bacon a fost adversar al exceselor scolastice și al teoreticienilor în căutare de dovezi numai pentru susținerea propriilor prejudecăți; a fost un empirist intransigent, care a făcut primii pași spre elaborarea unei logici inductive. Prin inducție nu înțelegea simpla acumulare de probe favorabile; putem avea încredere într-o generalizare doar dacă am căutat și probe contrare. Promovarea științei nu depinde însă numai de aplicarea unei metode bune, ci are nevoie și de un sprijin politic. College of Six Day's Works din *New Atlantis* era o Royal Society în embrion — pe fondatorii acesteia Bacon i-a stimulat, într-adevăr —, menită să sprijine invențiile și descoperirile. Baza politică a acestei întreprinderi este doar implicită, dar pare să fie o teocrație luminată, deși în *Essays* Bacon se exprimă ca un discipol al republicanului Machiavelli*.
Bacon combină teme din Platon* și din iluminism* și stă la cumpăna dintre Europa creștină și lumea seculară, științifică, ce avea să-i ia locul.

AR

Bibliografie

BACON, F., *The Advancement of Learning* and *New Atlantis*, ed. A. Johnston, Oxford, Oxford University Press, 1974. — ~, *Essays*, ed. J. Pitcher, Harmondsworth, Penguin, 1985. — (♦) MANUEL, F. E. și F. P. Manuel, *Utopian*

Thought in the Western World, Cambridge, Mass., Belknap, 1979. — (♦) QUINTON, A., *Bacon*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

Bagehot, Walter (1826–1877) Jurnalist şi teoretician politic şi constituţional britanic. S-a născut într-o familie de bancheri unitarieni din Vestul Angliei şi a studiat la University College din Londra, după care s-a întors în Somerset ca să susţină conducerea băncii familiei sale. Mai târziu a devenit editor, întâi al publicaţiei *National Review*, iar apoi, din 1860 până la moarte, al revistei *The Economist*. A scris mult în periodicele vremii, iar cele mai cunoscute lucrări ale sale, *The English Constitution* (1865) şi *Physics and Politics* (1867), au apărut iniţial ca articole seriale. Având o cultură multilaterală, a abordat competent şi captivant teme literare, politice, istorice şi economice într-o manieră inteligentă, tolerantă şi colocvială; atitudinea sa a fost a unui abil om de lume, pragmatic, familiarizat cu afacerile şi cu specificul naţional englez, dar care înţelegea şi importanţa pe termen lung a ideilor teoretice originale.

Poziţia politică a lui Bagehot a fost a unui liberal conservator fără iluzii, care preţuia inteligenţa şi credea în progres, dar ştia că inteligenţei trebuie să i se adauge realismul şi priceperea de a lucra cu prejudecăţile şi limitele omului mediu şi că din acest motiv progresul nu poate fi decât lent. Era un punct de vedere ce şi-a găsit uşor justificarea în ideile gradualiste de „evoluţie socială", care începuseră să prindă rădăcini în epocă şi al căror exponent de frunte a devenit în *Physics and Politics*. Bagehot împărtăşea cu convingere şi o altă idee ce se bucura atunci de popularitate — aceea a importanţei „caracterului naţional" în politică; despre englezi era de părere că sunt înceţi la minte şi că au nevoie de idei care să-i salveze de la stagnare, iar despre francezi, că sunt prea instabili, lipsiţi de acea statornicie a obişnuinţei — pe care în mod sfidător o numea „stupiditate" — necesară autoguvernării. Primele articole le-a scris la Paris, despre lovitura de stat prin care s-a instaurat cel de-Al Doilea Imperiu; Bagehot susţinea teza, impopulară printre liberali, că împrejurările îndreptăţesc măsuri de mână forte, deşi mai târziu a devenit un critic al regimului lui Napoleon al III-lea.

În *The English Constitution* a atacat concepţia — prezentată de el drept ortodoxă — a împărţirii puterii între executiv şi legislativ. În realitate, această concepţie era deja depăşită şi revizuirea preconizată de Bagehot nu era chiar atât de originală cum pretindea, dar el este cel ce a dat formă definitivă noii ortodoxii. Susţinea că executivul şi legislativul erau strâns legate prin Cabinet, care în esenţă era un comitet al Camerei Comunelor. Noua interpretare propusă de Bagehot consta în separarea părţii „eficiente" a constituţiei de partea care este depozitara „măreştii". Prima o reprezentau Camera Comunelor şi Cabinetul ca braţ executiv al ei, iar cea de a doua, în principal, monarhia şi Camera Lorzilor; funcţia celei dintâi consta în gestionarea treburilor curente, iar a celei de a doua în asigurarea stabilităţii prin impresia pe care o făcea asupra spiritului popular.

În *Physics and Politics*, Bagehot a încercat să adapteze unele teorii biologice

moderne, îndeosebi teoria darwinistă a luptei pentru existenţă şi explicaţiile fiziologice ale comportamentului habitual şi reflex, spre a da istoriei umane o explicaţie preluată în bună parte din Henry Summer Maine* şi din *History of Greece* a lui George Grote. (→ *darwinism social*)

Progresul, considera el, presupunea deopotrivă stabilitate şi inovaţie. Stabilitatea rezultă în principal din influenţele puternice ale imitaţiei şi obişnuinţei, care aşază comportamentul social în „calapodul cutumei", dar lupta pentru existenţă dusă între societăţi conferă, la rândul său, avantaje unor categorii de inovaţii. Echilibrul dintre acestea două reprezintă idealul, iar în ultima perioadă a istoriei umane, „epoca discuţiei", inovaţia încetează de a fi un element accidental, devenind obiect al examinării raţionale. În consecinţă, constituţionalismul liberal este înfăţişat drept ultimul stadiu al dezvoltării istorice şi cea mai bună garanţie a unui progres continuu şi metodic.

JWB

Bibliografie

BAGEHOT, W., *Collected Works*, ed. N. St John-Stevas, Londra, The Economist, 1965 (vol. V cuprinde *The English Constitution*, iar vol. VII, *Physics and Politics*). — ~, *The English Constitution*, Londra, Collins, 1963. — ~, *Physics and Politics*, Boston, Mass., Beacon, 1956. — BUCHAN, A., *The Spare Chancellor: the life of Walter Bagehot*, Londra, Chatto & Windus, 1959. — (♦) ST JOHN-STEVAS, N., *Walter Bagehot: a study of his life and thought together with a selection from his writings*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1959.

Bakunin, Mihail Aleksandrovici (1814–1876) Anarhist rus. În tinereţe a fost influenţat de Hegel*, dar în timpul şederii în Germania, între anii 1839–1841, a asimilat ideile mai radicale ale tinerilor hegelieni*. În următoarele două decenii s-a implicat în principal în propaganda cauzei naţionalismului* slav. Întemniţat între 1851 şi 1857, revine în Europa Occidentală în anii 1860 şi îşi petrece restul vieţii ca agitator şi propagandist al anarhismului*. A ajuns celebru prin intrigile sale şi prin societăţile secrete pe care le-a tot înfiinţat şi dizolvat; între 1869 şi 1872 s-a războit cu Marx* pentru controlul asupra Internaţionalei I.

Gândirea politică matură a lui Bakunin este făţiş şi vehement antipolitică. În viziunea sa, toţi teoreticienii politici şi-au luat ca punct de plecare păcatul originar. Pornind de la variante ale propoziţiei că omul e în mod inerent marcat de viciul egoismului, ei au tras în unanimitate concluzia că acesta trebuie să cedeze o parte din libertatea sa statului, singurul capabil să-i ţină în frâu firea coruptă. Din acest punct de vedere, necesitatea statului este legată noţional de ideea centrală a tuturor religiilor, iar din perspectivă istorică, susţine Bakunin, apariţia şi perfecţionarea statului au coincis cu apariţia şi perfecţionarea religiei. Cele două au coexistat într-o relaţie funcţională simbiotică. Ambele au pretins şi şi-au recunoscut reciproc autoritate exclusivă în sfera proprie, ambele s-au nutrit din ignoranţa şi superstiţia publice şi au complotat ca să le menţină spre a-şi consolida propria autoritate şi a-l convinge pe om de incapacitatea lui de a-şi organiza viaţa spirituală şi socială. Orice autoritate are ceva din natura autorităţii religioase, în măsura în care creează o lume misterioasă şi impenetrabilă, accesibilă doar analiştilor ei autorizaţi, şi în măsura în care conspiră

spre a întreține în oameni prezumția bicisniciei lor. De-a lungul întregii sale vieți zbuciumate, Bakunin a fost un ateu convins și un antietatist. În viziunea lui, omul este o ființă esențialmente socială, înzestrată cu instinctul libertății și activă în mijlocul unei comunități de egali. Dumnezeu și statul*, ignoranța, superstiția și prezumția de neputință sunt declarate dușmani ai eliberării umane. Împotriva lor se poate lupta prin răspândirea în masele populare a legilor naturii descoperite de știința pozitivă. Știința are menirea de a înlocui religia, iar răzvrătirea, de a elimina obișnuința supunerii. „Instinctul sfânt al revoltei", cum îl numea Bakunin, reprezintă atributul esențial al omului, atribut ce s-a tocit concomitent cu dezvoltarea civilizației, dar niciodată nu a dispărut cu totul. De aceea, cei mai puțin atinși de dezvoltarea capitalistă și cei rămași în afara ei vor fi inițiatorii cei mai probabili ai procesului de distrugere revoluționară. Redobândirea pozitivă a puterilor și potențialităților omului (adică a libertății reale) se poate realiza prin libera asociere a indivizilor în vederea atingerii scopurilor comune, în cadrul unei alianțe de comune libere. Nici un om însă nu putea fi liber, în concepția lui Bakunin, câtă vreme economicește rămânea dependent de altul. Constrângerea proprie relației salariale și eșafodajul ierarhic de autoritate în cadrul procesului de producție reproduceau eșafodajul dominației și al subordonării din structurile juridice și politice. În consecință, pentru dobândirea libertății este necesar ca tuturor oamenilor să li se acorde mijloacele materiale ale independenței economice, de unde rezultă că drepturile de proprietate trebuiau să rezide în comunitate. În concepția lui Bakunin, anarhismul consecvent nu putea fi decât socialist.

Gândirea lui Bakunin s-a cristalizat în principal prin confruntarea cu gândirea lui Marx, iar socialiștii libertarieni continuă să-l prețuiască pentru critica profetică pe care a făcut-o consecințelor probabile ale dictaturii marxiste a proletariatului. Bakunin nu a fost un gânditor sistematic nici prin modul de a scrie (n-a dus până la capăt nici una dintre lucrările sale mai substanțiale), nici sub aspectul consecvenței și al coerenței punctelor de vedere. Era chiar mândru de eclectismul său, iar gândirea sa cuprinde un amalgam de materialism și de romantism, de imnuri închinate spontaneității și de preocupări pentru organizarea conspirativă, de internaționalism și de germanofobie. Asemenea maestrului său Proudhon*, era neîncrezător în proiectele fără orizont ale pedanților. Ambiguitățile gândirii sale au alimentat pretențiile unor comentatori și ale unor grupuri contemporane dintre cele mai diferite de a-l considera drept precursor al cauzelor lor.

NH

Bibliografie

BAKUNIN, M., *Œuvres*, 6 vol., Paris, Stock, 1912–1913. — ~, *Izbrannâie socinenia*, 5 vol., Petersburg, Golos Truda, 1920–1922. — ~, *Archives Bakounine*, 7 vol., Leiden, Brill, 1961–1981. — ~, *Selected Writings*, ed. A. Lehning, Londra, Cape, 1973. — ~, *Bakunin on Anarchy*, ed. S. Dolgoff, Londra, Allen & Unwin, 1973. — (♦) CARR, E. H., *Michael Bakunin*, Londra, Macmillan, 1937. — (♦) KELLY, A., *Michael Bakunin*, Oxford, Clarendon Press, 1982. — MASTERS, A., *Bakunin: the Father of Anarchism*, New York, Saturday Review Press, 1974. — VENTURI, F., *Roots of Revolution*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1960.

Barrès, Maurice (1862–1923) Scriitor și om politic francez. Barrès a fost cel mai de seamă teoretician al naționalismului* radical la cumpăna dintre secole, extrem de influent în lumea literară ca și în cea politică. În 1889 a fost ales deputat boulangist pe o platformă naționalistă și antisemită. În 1906 a fost ales deputat de Paris, poziție păstrată până la sfârșitul vieții, și a devenit membru al Academiei Franceze. Pionier al romanului politic francez, și-a expus teoria naționalismului în principalele sale scrieri: *Les Déracinés* (1897), *L'Appel au soldat* (1900), *Leurs Figures* (1902) și *Scènes et doctrines du nationalisme* (1902).

Punctul de plecare al naționalismului barrèsian îl constituie nevoia de a oferi mijloacele de salvare țării considerate a fi „dezbinată și decerebrată", adică amenințată de dezintegrare și pierzanie. Barrès credea că pentru a salva țara de la ruină, comunității franceze trebuia să i se redea un suflet, o identitate și dorința de a trăi și a lupta; în acest scop el elaborează o teorie a naționalismului tribal bazată pe darwinismul social*, pe romantism* și pe determinismul biologic. Considera că vechea teorie, consacrată de Revoluția franceză, a unei colectivități formate dintr-un agregat de indivizi, trebuia înlocuită printr-o teorie a solidarității organice exprimate în cultul pământului și al morților, echivalentul ideii germane a „sângelui și gliei" (*Blut und Boden*). Națiunea o privea ca pe un organism comparabil cu o ființă vie sau cu un arbore, iar naționalismul, ca pe un sistem etic, de criterii comportamentale dictate de interesul general, independent de voința individului. Barrès cultiva un gen de relativitate care-i permitea să nege valabilitatea absolutismelor morale; adevărul, dreptatea* și legea*, credea el, existau numai în relație cu nevoile colectivității.

Determinismul său psihologic, concepția sa despre om ca mecanism determinat de apartenența la o colectivitate erau elemente constitutive ale viziunii sale despre o societate închisă. Această nouă ideologie naționalistă era dublată de un antiraționalism violent și de credința în primatul inconștientului față de rațiune. Salvarea națiunii impunea însă și o profundă reformă politică. Ea implica o luptă permanentă împotriva liberalismului*, a democrației*, a marxismului*, și crearea unui regim puternic, autoritar. Acest cult al unor forțe adânci și misterioase avea drept corolar firesc și necesar un violent antiintelectualism. Barrès formula un lung rechizitoriu la adresa spiritului critic și a produselor acestuia, opunându-le instinctul, sentimentul intuitiv și irațional, emoția și entuziasmul, forțe adânci ce determină comportamentul uman și constituie realitatea și adevărul lucrurilor, precum și frumusețea lor. Raționalismul, susținea el, este produsul unor dezrădăcinați: el tocește sensibilitatea, amorțește instinctul și paralizează forțele motrice ale energiei naționale. De unde urma că, pentru a proteja națiunea, trebuia să se apeleze la popor. Barrès exalta forța, vigoarea și vitalitatea primitivă ce sălășluiau în poporul necontaminat de morbul rationalist și individualist. Cum adevărata națiune o formau masele și cum scopul primordial al politicii era să asigure integritatea și puterea națiunii, naționalismul

— credea Barrès — nu putea lăsa nerezolvată chestiunea socială. El a fost unul dintre primii naţional-socialişti, unul dintre cei mai proeminenţi exponenţi ai antisemitismului modern şi unul dintre primii care au pus bazele intelectuale ale fascismului*.

→ *rasism*

ZS

Bibliografie

BARRÈS, M., *L' Œuvre de Maurice Barrès*, 20 vol., Paris, Club de l'Honnête Homme, 1965–1968. — DOTY, C. S., *From Cultural Rebellion to Counterrevolution: the Politics of Maurice Barrès*, Athens, Ohio University Press, 1976. — MADAULE, J., *Le Nationalisme de Barrès*, Marsilia, Sagittaire, 1943. — (♦) STERNHELL, Z., *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Armand Colin, 1972; Bruxelles, Complexe, 1985. — ~, *La Droite révolutionnaire: les origines françaises*, Paris, Seuil, 1978, retip. 1984. — TOUCHARD, J., „Le nationalisme de Barrès", în *Maurice Barrès: actes du colloque*, Nancy, Université de Nancy, 1963.

Bayle, Pierre (1647–1706) Filozof şi om de litere francez. S-a născut în La Carla, în Pirineii francezi. Deşi membru al comunităţii minoritare huguenote şi fiu de pastor, educaţia sa era îndatorată în egală măsură culturii clasice şi umaniste şi teologiei calviniste. După ce şi-a terminat studiile la Geneva, a predat filozofia la Academia Protestantă din Sedan până la închiderea acesteia de către autorităţile franceze, în 1682, când s-a refugiat în Olanda, unde s-a creat pentru el, la Rotterdam, un post de profesor de filozofie şi de istorie. Scăpat de cenzura din patria sa, în exil Bayle şi-a descoperit o a doua vocaţie, de jurnalist şi eseist.

În 1682 a publicat *Lettre sur la comète* şi *Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg*. Două noi lucrări polemice văd lumina tiparului în 1686: *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* şi *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ „Contrains-les d'entrer"*. În 1684 înfiinţează o revistă lunară internaţională de prezentare a cărţilor, intitulată *Nouvelles de la République des lettres*, destinată liberei promovări peste frontiere a ideilor, fie ele ştiinţifice, medicale sau teologice. Întreprinderea a durat trei ani. Din 1682, când a fost desemnat să alcătuiască *Dictionnaire historique et critique*, a reuşit să-şi câştige existenţa doar din scris.

Contribuţia lui Bayle la gândirea politică constă în principal în denunţarea controversei dintre filozofi şi teologi, în susţinerea libertăţii de exprimare asupra acestei controverse şi în sugestiile sale cu privire la un control laic luminat asupra dogmatismului clerical. El susţinea suveranitatea absolută a cârmuitorului laic, dar respingea doctrina, promovată de Thomas Hobbes*, după care o biserică naţională unică este esenţială pentru menţinerea ordinii publice. Cârmuitorul trebuie să fie imparţial din punct de vedere religios şi să nu împărtăşească nici o doctrină a conformismului religios. (→ *toleranţă*)

Opiniile lui Bayle au fost adesea răstălmăcite de comentatori; pentru mulţi reformatori din secolul al XVIII-lea ele priveau doar toleranţa, nu neapărat şi dreptul la libera gândire individuală. În realitate, eterodoxia lui Bayle anticipează multe dintre tezele liberalismului* modern: libertatea investigaţiei ştiinţifice, o presă necenzurată, liber-

tatea de a exprima idei noi şi, mai presus de toate, teza că acea societate este bună, care nu înăbuşă critica constructivă a propriilor instituţii. SLJ

Bibliografie

BAYLE, P., *Œuvres diverses*, Haga, 1737. — ~. *Dictionnaire historique et critique* (1696), Rotterdam, 1740. — (♦) DODGE, G. H., *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion*, New York, Columbia University Press, 1947. — JENKINSON, S. L., *The political thought of Pierre Bayle, 1680–1690* (teză, text dactilografiat), University of Sheffield, 1975. — (♦) LABROUSSE, E., *Bayle*, trad. de D. Potts, Oxford şi New York, Oxford University Press, 1983. — ~, *Pierre Bayle*, 2 vol., Haga, Martinus Nijhof, 1963–1964. — PLAMENATZ, J. *Man and Society*, Londra, Longman, 1977. — POPKIN, R., *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1975. — REX, W. E., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, Haga, Martinus Nijhof, 1965.

Beccaria, Cesare, marchiz de Bonesana (1738–1794) Criminolog, economist şi om de litere italian. S-a născut la Milano, într-o familie înstărită de nobili din Pavia. Fire comodă şi aristocrată, Beccaria a primit ideile iluminismului* de la Pietro şi Alessandro Verri, principalii fondatori ai mişcării reformiste lombarde. Ei au înfiinţat împreună Academia dei Pugni (1762) şi au colaborat la revista milaneză *Il Caffè* (1764–1766). Datorită lui Alessandro, funcţionar la penitenciarul din Milano, şi la îndemnul lui Pietro, Beccaria a ajuns să scrie principala lucrare a grupului, *Dei delitti e delle pene* (1764), care a devenit repede o operă clasică a culturii iluministe. Tradusă în franceză (1766) şi engleză (1767), ea s-a bucurat de aprecierea lui Voltaire*, Diderot*, William Blackstone*, Jeremy Bentham*, Th. Jefferson*, a Ecaterinei a II-a a Rusiei şi a altora, influenţând, prin ei, mişcarea în favoarea reformei penale, în particular abolirea pedepsei cu moartea şi a torturii. În 1768 Beccaria a primit o catedră personală de „ştiinţă cameralistă" la Şcoala Palatină din Milano. Prelegerile sale din anii 1769–1770, publicate postum sub titlul *Elemente de economie politică* (1894), i-au făcut pe unii să-l salute ca pe un Adam Smith* italian, datorită asemănării dintre concepţiile lor privind diviziunea muncii şi determinarea salariilor. De fapt, în cea mai mare parte a teoriilor sale economice el a fost mai aproape de doctrinele fiziocraţilor (→ *fiziocraţie*). A fost un admirator al lui J.-J. Rousseau*, iar scrierile lui sunt îmbibate de protoromantismul din romanul *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761); această influenţă a lărgit modul său de aplicare a utilitarismului* prin relevarea profunzimii şi naturii sentimentului individual.

Principala operă a lui Beccaria este, fără îndoială, *Dei delitti e delle pene*. Succesul ei se datorează fuziunii între diferitele filoane ale iluminismului, reprezentate de autorii săi favoriţi, Montesquieu*, Helvétius* şi Rousseau. Prefaţa celebră a lucrării a devenit un manifest al acestei mişcări, deoarece combina aspiraţia spre o ştiinţă a societăţii cu preocuparea de a ameliora starea omenirii. Beccaria porneşte de la o teorie contractualistă a originilor societăţii, argumentând că individul cedează comunităţii politice doar atât din libertatea sa, cât „e de-ajuns pentru a-i face pe ceilalţi să o apere" (p. 13).

Dezvoltând formulări mai vechi din Helvétius şi Pietro Verri, el exprimă acest scop în termeni utilitarişti, ca asigurând „fericirea maximă împărţită între cât mai mulţi" (p. 9). Totuşi fundamentul contractual al societăţii dă individului drepturi împotriva folosirii pur şi simplu a oricărei metode pentru realizarea celei mai mari fericiri generale, încât Beccaria nu poate fi calificat drept utilitarist în sensul clasic, benthamian, deoarece „nu există libertate dacă legile permit ca, în anumite împrejurări, un om să înceteze de a fi «persoană», devenind «lucru»" (p. 50). El rezumă această condiţie în teorema generală „Pentru ca o pedeapsă să nu devină act de violenţă (...) împotriva unui membru individual al societăţii, ea trebuie să fie publică, imediată şi necesară, cea mai mică cu putinţă în cazul dat, proporţională cu delictul şi stabilită de legi" (p. 104). De pe această poziţie el condamnă majoritatea practicilor contemporane de tortură, mutilare şi pedeapsă capitală şi se pronunţă pentru un sistem penitenciar mai uman. Nu consideră însă pedeapsa* ca fiind un mijloc de îndreptare a delincventului, ci doar ca unul de intimidare.

RPB

Bibliografie

BECCARIA, C., *Opere*, ed. S. Romagnoli, 2 vol., Florenţa, Sansoni, 1958. — ~, *Dei delitti e delle pene. Con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell' opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento*, ed. F. Venturi, Torino, Einaudi, 1965. — ~, *Despre infracţiuni şi pedepse*, trad. Armand Roşu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1965. — (♦) VENTURI, F., „Cesare Beccaria and penal reform", în *Italy and the Enlightenment*, ed. S. J. Woolf, Londra, Longman, 1972. — ~, *Settecento riformatore: da Muratori a Beccaria*, pp. 645–797, Torino, Einaudi, 1969.

behaviorism Concepţie potrivit căreia comportamentul politic poate şi trebuie să fie studiat în mod ştiinţific, în particular prin utilizarea de metode cantitative, obiectivul fiind crearea unei ştiinţe politice bazate în întregime pe date empirice.
→ *teorie politică şi ştiinţă politică*

Bellamy, Edward (1850–1898) Ziarist şi socialist american, autorul romanului utopic *Looking Backward* (1888).
→ *utopism*

Bentham, Jeremy (1748–1832) Filozof utilitarist, jurist şi reformator britanic. Bentham e o figură importantă şi influentă în dezvoltarea gândirii politice moderne. (→ *utilitarism*) Scrierile sale au devenit texte clasice în domeniul filozofiei, al teoriei guvernământului, al dreptului, al administraţiei publice şi al economiei, puţini fiind autorii de după el care au putut ignora teoriile şi argumentele pe care le-a formulat în lunga sa viaţă. În ce priveşte metoda, a introdus un sistem de analiză logică şi o preocupare pentru detalii cum nu s-a mai încercat după Aristotel*, reuşind să transforme modul de studiere a problematicilor menţionate. Aceste preocupări s-au asociat cu o înclinaţie practică prin care se explică nu doar încercarea de a-şi aplica ideile la numeroase proiecte, ci şi rolul său de avocat al unei reforme până la urmă radicale. Ideile sale au format baza radicalismului filozofic* şi puţini sunt cei ce neagă influenţa sa considerabilă asupra marilor reforme din perioada victoriană.

Pe lângă latura practică, reformatoare, căreia i-a consacrat cea mai mare parte a timpului, cum s-a întâmplat cu proiectul panoptic (Panopticon) pentru un penitenciar model, realizarea majoră a lui Bentham a constat în transformarea modului de a gândi şi de a exprima ideile filozofice. Distanţa de metodă şi de substanţă dintre Montesquieu*, David Hume* şi William Blackstone*, pe de o parte, şi Bentham, pe de alta, distanţă creată în bună parte de Bentham însuşi, a fost mult mai mare decât cea dintre Bentham şi gândirea politică din secolul al XX-lea. În ciuda importanţei sale, până nu demult ideile lui Bentham au fost studiate cel mai adesea prin alţii: de pildă, gândirea sa juridică prin John Austin*, teoria democraţiei* prin James Mill*, iar filozofia utilitaristă prin John Stuart Mill*. Această tendinţă s-a datorat în parte dificultăţilor stilului său, care i-a descurajat pe mai toţi exegeţii, ca şi faptului că rareori şi-a pregătit scrierile pentru tipar şi dezavantajului că singura ediţie bine cunoscută a scrierilor sale au fost imperfectele şi incompletele *Works of Jeremy Bentham* (1838–1843), îngrijite de executorul său literar, John Bowring. Noua ediţie de *Collected Works*, începută în 1968, care va cuprinde în circa şaizeci şi cinci de volume principalele lucrări şi corespondenţa sa, va aduce o perspectivă nouă în evaluarea amplorii contribuţiilor sale.

Tinereţea lui Bentham, mai puţin cunoscută decât cea a lui John Stuart Mill, probabil că a fost la fel de grea. Tatăl său i-a remarcat înzestrarea intelectuală la o vârstă fragedă; la şapte ani copilul a fost înscris la Westminster School, iar la doisprezece ani a trecut la Queen's College din Oxford. Ar fi trebuit să facă o carieră în justiţie, dar, deşi admis în avocatură, ambiţiile tatălui său de a-l vedea practicând dreptul nu s-au împlinit.

Pe la mijlocul anilor 1770, Bentham era angajat în două mari proiecte. Primul l-a constituit un studiu asupra dreptului penal şi în special o analiză a delictelor şi pedepselor*. Din acest material a publicat curând cea mai cunoscută lucrare a sa, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (tipărită în 1780, dar apărută în 1789), menită să introducă un cod penal cuprinzător. În prelungirea acestei *Introduction*, a scris încă două lucrări: *Of Laws in General* (publicată prima dată în 1945, sub titlul *The Limits of Jurisprudence Defined*) şi *Indirect Legislation* (publicată prima dată de Dumont, în *Traités de législation civile et pénale*, 1802, iar în engleză în ediţia lui Bowring). Aceste trei lucrări reprezintă părţi principale ale gândirii juridice timpurii a lui Bentham şi, cu toate că n-a finalizat studiul efectiv al dreptului penal, fragmente din acesta au fost publicate în *Traités* şi în *Théorie des peines et des récompenses* (1811), ambele editate de Dumont.

Cel de-al doilea proiect al lui Bentham a fost o amplă critică a cărţii lui Blackstone *Commentaries on the Laws of England* (4 vol., 1765–1769), critică rămasă neterminată şi care va apărea abia în 1928, dar din acest material el a alcătuit şi publicat anonim prima sa lucrare importantă, *A Fragment on Government* (1776). Acest *A Fragment* analiza critic un scurt pasaj din

Blackstone, care trata în termeni lockeeni constituţia* engleză şi examina noţiuni ca starea de natură*, contractul social*, consimţământul*, suveranitatea* şi constituţia mixtă. Obiectivul lui Bentham a fost în mare parte critic şi, cu toate că nu oferea o teorie politică alternativă la cea a lui Blackstone, el punea în cauză conceptele lockeene larg acceptate în epocă. Paralel cu aceste lucrări, a început să abordeze chestiuni de economie, despre care a publicat mai întâi lucrarea *Defense of Usury* (1787), o critică a modului în care Adam Smith* analizează camăta în *Avuţia naţiunilor*.

În ajunul Revoluţiei franceze Bentham îşi câştigase o reputaţie modestă. Graţie prieteniei cu lordul Landsowne, intrase în contact cu *les philosophes* din Franţa şi curând s-a împrietenit cu Étienne Dumont, scriitorul şi reformatorul elveţian prin ale cărui traduceri în franceză ale lucrărilor sale (îndeosebi *Traités*) se va face cunoscut în lumea întreagă. Deşi n-a făcut parte din mişcarea reformatoare din Anglia, Bentham a redactat câteva texte în sprijinul instituţiilor democratice din Franţa. Datorită lucrării *A Draught of a New Plan for the Organization of the Judicial Establishment of France* (1790), destinată reformării sistemului judiciar francez, în 1792 a fost declarat cetăţean de onoare al Franţei. Asemenea multora dintre cei ce iniţial au simpatizat cu revoluţia, Bentham se va întoarce curând împotriva excesele ei. S-a opus, de asemenea, retoricii revoluţionare a francezilor şi îndeosebi conceptelor folosite în Declaraţia drepturilor. Drepturile naturale, scria el în *Anarchical Fallacies*, erau „simple absurdităţi", iar „drepturile naturale şi imprescriptibile", nişte „absurdităţi bombastice" (*Works*, ed. Bowring, vol. II, p. 501). După opinia lui, libertatea* putea apărea doar acolo unde drepturile* erau instituite printr-un sistem juridic. După convertirea sa la radicalism*, va susţine că pentru asigurarea acestor drepturi legale erau necesare un sistem de democraţie reprezentativă şi un guvernământ deschis.

Convertirea lui Bentham s-a produs în anii 1809–1810, deşi el s-a exprimat public în favoarea votului universal şi secret şi a parlamentelor anuale numai din 1817, odată cu publicarea textului *A Plan of Parliamentary Reform*. Înainte de 1809, cu excepţia eseurilor scrise în timpul Revoluţiei franceze, s-a arătat indiferent la problemele politice şi constituţionale, dar un număr de factori, printre care influenţa lui James Mill, eşecul Panopticonului, încrederea neclintită în reformă şi îndeosebi în reforma sistemului juridic, contactele cu diverşi reformatori şi instaurarea regimului liberal în Spania par să fi dus la o schimbare fundamentală în gândirea sa politică. Această schimbare a culminat cu masiva lucrare *Constitutional Code* (1822), neterminată, în care şi-a expus pe larg şi destul de detaliat viziunea utopică asupra democraţiei* constituţionale şi a criticat sever sistemele politice existente. Cu toate acestea, nu s-a lăsat absorbit cu totul de probleme constituţionale sau politice. Scrierile sale din această perioadă acoperă o gamă uriaşă de subiecte, între care învăţământul, logica şi limbajul, retorica, religia, precum şi subiecte juridice specifice, ca probatoriul, organizarea judecătorească, registrul de proprietate, economia publică şi altele.

În deceniul al treilea, când multe dintre lucrările sale se aflau sub tipar, iar volumele editate de Dumont se bucurau de o largă circulație, Bentham avea o reputație solidă în Europa, în America Latină, ca și în Marea Britanie. Întreținea o corespondență vastă, iar locuința sa din Londra, situată în Queen's Square Park, era asiduu vizitată de politicieni, aventurieri și oameni de știință. Unele dintre lucrările sale au fost editate de alții: *Rationale of Judicial Evidence* (1827) de către John Stuart Mill, *A Book of Fallacies* (1824) de către Peregrine Bingham, *Not Paul but Jesus* (1823) de către Francis Place, iar *An Analysis of the Influence of Natural Religion* (1822) de către George Grote. *Westminster Review*, editată de John Bowring și finanțată de Bentham, a fost fondată în 1824 și a prilejuit afirmarea radicalismului filozofic ca alternativă la doctrinele *whig* susținute de *Edinburgh Review*. Concomitent a dus o campanie în favoarea reformei juridice și parlamentare în Anglia, dar, deși septuagenar, principala sa preocupare intelectuală a constituit-o reluarea încercării de a alcătui un *Pannomion* (cod complet de legi) care să includă codurile civil, penal, de procedură și constituțional. Spre deosebire de încercările sale anterioare de codificare, *Constitutional Code* era așezat acum la loc de frunte și aici și-a expus teoria politică de maturitate. Ca formă, era mai mult o lucrare de drept decât una filozofică, dar abordarea filozofică a unor teme precum egalitatea*, libertatea, drepturile, obligația și suveranitatea poate fi degajată din alte lucrări scrise în aceeași perioadă. Chiar *Constitutional Code* trata probleme de organizare și structură și cuprindea analize remarcabile, ca de pildă cea despre organizarea forțelor armate în așa fel, încât să nu pericliteze instituțiile democrației reprezentative, cea privind condițiile de instituire a unui guvernământ deschis, cea a mijloacelor prin care s-ar putea diminua corupția practicată de persoane cu funcții publice fără a le priva de puterea necesară îndeplinirii atribuțiilor ce le revin și cea a modului în care ar putea fi organizat aparatul judiciar pentru a asigura accesul facil și necostisitor la el al tuturor membrilor societății.

În gândirea sa politică, Bentham a adus trei contribuții importante la dezvoltarea liberalismului*. În primul rând a preluat idei de la Locke*, Hume, Montesquieu și Helvétius* pentru a lansa un atac temeinic împotriva doctrinei recunoscute a lui Locke. După Bentham, filonul cel mai viguros din gândirea liberală se va baza pe principii utilitariste. În al doilea rând, în anii 1820 a formulat o nouă abordare a teoriei constituționale, abordare ce avansa preceptele și absorbea criticile din marea perioadă de gândire și practică constituțională din preajma și de după revoluțiile franceză și americană. Bentham a dat acestei teorii nu numai fundamente noi, ci și un accent nou, pus pe organizarea administrativă și judecătorească și pe exercițiul responsabil al puterii*. În sfârșit, considerând că printre obiectivele legislației se numără protecția, subzistența, bunăstarea și egalitatea și reflectând la structurile politice capabile să promoveze aceste obiective, Bentham a anticipat nevoile și aspirațiile statului democratic modern. A lăsat moștenirea

sa lui John Stuart Mill care, deşi nu va nutri acelaşi entuziasm pentru democraţie, va prelua multe dintre conceptele şi categoriile lui. FR

Bibliografie

BENTHAM, J., *The Collected Works*, ed. J. H. Burns, J. R. Dinwiddy şi F. Rosen, Londra, Athlone Press; Oxford, Clarendon Press, 1968, îndeosebi *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns şi H. L. A. Hart, Londra, Athlone Press, 1970; *A Comment on the Commentaries* şi *A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns şi H. L. A. Hart, Londra, Athlone Press, 1977; *Of Laws in General*, ed. H. L. A. Hart, Londra, Athlone Press, 1970; *Constitutional Code* vol. I, ed. F. Rosen şi J. H. Burns, Oxford, Clarendon Press, 1983. — ~, *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring, Edinburgh, William Tait, 1838–1843. — DINWIDDY, J. R., „Bentham's transition to political radicalism, 1809–1810", în *Journal of the History of Ideas*, 26 (1975), pp. 683–700. — HALÉVY, E., *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., Paris, Félix Alcan, 1901–1904; trad. de M. Morris, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Londra, Faber & Faber, 1928. — (♦) HARRISON, R., *Bentham* Londra, Routledge & Kegan Paul, 1983. — (♦) HART, H. L. A., *Essays on Bentham, Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1982. — (♦) HUME, L. J., *Bentham and Bureaucracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. — (♦) ROSEN, F., *Jeremy Bentham and Representative Democracy: a Study of the Constitutional Code*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

Bernstein, Eduard (1850–1932) Teoretician socialist german. Fiul unui inginer de căi ferate din Berlin, Bernstein intră în Partidul Social-Democrat German în 1872 şi curând se va număra printre ziariştii de frunte ai acestuia. Legislaţia antisocialistă îl sileşte să emigreze în Anglia, unde va fi puternic influenţat de fabianism*. După întoarcerea în Germania devine unul dintre promotorii de frunte ai revizionismului*, care stârneşte o controversă cu atât mai aprigă, cu cât era considerat (împreună cu Karl Kautsky*) legatarul lui Marx* şi al lui Engels*. Ca deputat în Reichstag, Bernstein s-a împotrivit războiului din 1914–1918 şi a părăsit Partidul Social-Democrat. Deşi mai târziu a revenit atât în partid, cât şi în Reichstag, influenţa sa s-a micşorat mult spre sfârşitul vieţii.

În scrierile timpurii, Bernstein îşi propusese să actualizeze ideile lui Marx în lumina evoluţiilor sociale contemporane. Rezumând aceste idei, el scria următoarele: „Ţărănimea nu se împuţinează; clasa de mijloc nu dispare; crizele nu devin tot mai mari; mizeria şi înrobirea nu cresc." Urmărind îndeaproape tendinţele şi statisticile recente, Bernstein susţinea că se produce o stabilizare a capitalismului* prin crearea de carteluri şi monopoluri. Odată cu concentrarea controlului, instituţii de felul companiilor pe acţiuni lărgeau tot mai mult sfera proprietăţii. În acelaşi timp salariile reale creşteau şi clasa de mijloc dobândea o pondere sporită. Corolarul politic şi intelectual al acestor evoluţii era că socialismul* putea fi privit drept succesorul liberalismului*: capitalismul se dovedise suficient de flexibil pentru a se putea spera în transformarea lui treptată în socialism, considerat moştenitorul mai mult sau mai puţin paşnic al capitalismului pe deplin dezvoltat. Gândirea lui Bernstein avea o pronunţată tentă empirică, datorată în mare măsură respingerii lui G. W. F. Hegel* şi a oricărei abordări dialectice. Caracterul pozitivist al vederilor

sale l-a făcut să caute pentru socialismul său o bază morală de sine stătătoare; a găsit-o în filozofia lui Kant*, ce cunoștea pe atunci un reviriment. Maxima favorită a lui Bernstein era că mișcarea e totul și scopul nimic. Partea lui forte a constat în observarea detaliată a tendințelor contemporane și în solidul său simț moral. El a fost însă în același timp un gânditor extrem de eclectic și incapabil de a-și interpreta observațiile în lumina unei teorii coerente și sistematice.

→ *social-democrație*

DTMcL

Bibliografie

(♦) BERNSTEIN, E., *Evolutionary Socialism* (1898), New York, Schocken, 1961. — GAY, P., *The Dilemma of Democratic Socialism*, New York, Schocken, 1962. — MCLELLAN, D., *Marxism after Marx*, cap. 2, Londra, Macmillan, 1980.

birocrație Termenul are câteva semnificații diferite. El poate să însemne un sistem de administrare realizată pe o bază permanentă în conformitate cu reguli instituite de profesioniști exersați. Poate să însemne un sistem de guvernare în care pozițiile executive de frunte sunt ocupate de administratori de profesie și nu de reprezentanți aleși. Poate să desemneze corpul de administratori de profesie considerat grup social distinct, după cum poate fi utilizat și în accepțiune peiorativă, indicând viciile caracteristice ale unei atare administrații: rutina, insensibilitatea, inerția etc.

Cea de-a doua dintre semnificațiile enumerate a fost cea mai răspândită la autori din secolul al XIX-lea, care puneau în contrast birocrația („conducerea de către birou") cu sistemele de guvernământ reprezentativ. Lui Max Weber* i se datorează fixarea primei semnificații drept semnificația principală în știința socială a secolului al XX-lea. El a observat că administrarea de către experți profesioniști începuse să devină predominantă în toate sistemele politice, indiferent de tipul lor, ba chiar în toate organismele unde trebuiau îndeplinite sarcini administrative ample și complexe: întreprinderi economice, sindicate, partide politice etc. El definea birocrația drept un sistem de administrare având următoarele caracteristici: ierarhia (fiecare funcționar are o competență clar definită și este răspunzător față de un superior); impersonalitatea (activitatea se desfășoară după reguli stabilite, fără arbitrariu sau favoritisme, ținându-se o evidență strictă a tuturor operațiilor); continuitatea (slujba reprezintă o ocupație retribuită și cu program complet, stabilă și cu perspective de promovare regulată); profesionalism (funcționarii sunt selectați după merit, pregătiți pentru funcțiile pe care le vor îndeplini și controlează accesul la cunoștințele depozitate în dosare). Luate la un loc, susținea Weber, aceste caracteristici maximizează eficiența administrativă și fac ca birocrația să fie indispensabilă societăților industriale complexe.

Deși concluzia lui Weber poate să nu fie general acceptată, definiția dată de el birocrației are marele merit de a fi clară și majoritatea autorilor de după el au adoptat analiza sa ca punct de plecare în cercetarea problemelor pe care le ridică birocrația. Între aceste probleme se pot opera distincții utile, în funcție de preocupările principale ale diferitelor discipline. În sfera teoriei

administrative sau a teoriei organizării o întrebare fundamentală a fost și este dacă trăsăturile identificate de Weber ca fiind intrinsece birocrației maximizează într-adevăr eficiența administrativă. O ierarhie strictă poate reduce fluxul în amonte al ideilor și informației; respectarea regulilor poate induce inflexibilitate; pozițiile privilegiate stabile pot favoriza conservatorismul. În plus, studii efectuate asupra funcționării practice a sistemelor administrative sugerează că ele acționează prin rețele de relații personale care nu obstrucționează, ci facilitează funcționarea mecanismului. În general se pune problema dacă un model administrativ unic se potrivește tuturor organizațiilor, fie economice sau guvernamentale, sau tuturor mediilor, fie că sunt stabile sau în schimbare rapidă; sau dacă un unic concept de eficiență poate acoperi întreaga diversitate de scopuri ale organizațiilor moderne. Bunăoară, în cazul unei întreprinderi economice a cărei performanță este evaluată doar după cel mai general criteriu al profitabilității s-ar putea dovedi avantajos un spațiu larg de libertate de acțiune individuală; pe când în cazul unui departament guvernamental de asistență socială, care are responsabilitatea publică de a aplica un tratament identic tuturor cetățenilor, regulile trebuie respectate mai riguros, funcționarilor lăsându-li-se o minimă libertate de acțiune.

Teoria sociologică este interesată de birocrație ca de o categorie socială reprezentativă pentru noua clasă de mijloc și diferită atât de capitaliști, cât și de muncitori. Poziția de putere socială și privilegiile ei derivă din faptul că are abilități și calificări profesionale specifice, ca și din poziția ei de autoritate înăuntrul unei ierarhii organizaționale. În definirea relației dintre acest grup și cel al deținătorilor de capital există dezacorduri. Teoreticienii „revoluției manageriale" susțin că, într-o măsură crescândă, cunoștințele și organizarea înlocuiesc capitalul ca forță socială dominantă în societățile industriale avansate și că, în consecință, între structurile sociale din Est și cele din Vest se produce o convergență, în ciuda deosebirilor existente cu privire la proprietatea economică. În schimb, adversarii acestei poziții susțin că în societățile occidentale atât birocrația de stat, cât și cea din economie rămân aliniate puterii încă dominante a capitalului, fie prin antecedentele și interesele personale, fie prin funcția socială sau prin determinare structurală. Cercetătorii sunt însă de acord că birocrația cuprinde forța socială conducătoare în societățile de tip sovietic, deși unii o definesc drept clasă*, iar alții drept pătură socială. Împotriva primei teze se pot invoca limitările impuse beneficiilor personale ale funcționarilor și transmiterii privilegiilor lor către descendenți. Iar împotriva celei de a doua, monopolul lor colectiv, prin intermediul structurii de partid centralizate, asupra procesului de prelevare și dirijare a plusprodusului. Disputa nu e doar de natură conceptuală, privitoare la modul de definire a clasei, ci și de natură practică, vizând tipul de proces politic necesar pentru scoaterea birocrației din poziția ei de superioritate socială.

În domeniul economiei politice, teoria economică ortodoxă vede un contrast fundamental între principiile birocrației

și cele ale pieței. Piața reprezintă sfera concurenței, a dinamismului și a libertății de opțiune, pe când birocrația înseamnă monopol, stagnare și constrângere. În această viziune, o societate este dinamică în măsura în care producția ei este organizată după principiile pieței, iar rolul birocrației, necesar în domeniul asistenței sociale, este menținut la minim. La polul opus, marxiștii explică uriașa expansiune a birocrației în capitalism* ca fiind ea însăși rezultatul pieței: tendințele inerente ale acesteia spre monopolizare, nesiguranța și sărăcia pe care le generează trebuie remediate prin intervenția masivă a statului, iar conflictul de clasă ce o însoțește nu poate fi stăvilit decât printr-un amplu aparat de constrângere. În concepția marxistă, ierarhia, lipsa de transparență și privilegiile sociale caracteristice birocrației provin din funcția ei de clasă coercitivă atât în capitalism, cât și în societățile necapitaliste ce traversează un proces de acumulare primitivă sub egida statului. Discursul marxist e mai vag când vine vorba de forma alternativă de administrare care ar putea înlocui birocrația într-o societate socialistă dezvoltată.

În cadrul teoriei politice, principala problemă în discuție o constituie amenințarea pe care o reprezintă birocrația pentru principiile democratice ale unei guvernări deschise și responsabile. Controlul pe care-l dețin asupra fondului de cunoștințe oficiale și stabilitatea lor conferă administratorilor de profesie puterea de a-i frustra sau manipula pe politicienii despre care se crede că determină decizia politică. Teoriile despre democrație* pot diferi între ele după strategiile pe care le preconizează pentru depășirea acestei probleme a puterii birocratice. Teoreticienii de orientare elitistă subliniază rolul liderilor politici și propun măsuri menite să asigure controlul politic asupra birocrației, cum ar fi desemnarea pe cale politică a celor mai înalți funcționari guvernamentali sau numirea de consilieri politici pe lângă miniștri. Teoreticienii guvernării deschise pledează pentru accesul public la documentele guvernamentale, invocând argumentul că miniștrii, ca și administratorii, sunt interesați să nu existe transparență. Teoreticienii cu opțiuni mai participative se pronunță pentru implicarea mai largă a publicului în supravegherea și influențarea administrației la nivel local, bazându-se pe ideea că nu se poate face o separație între caracterul politicii și modul ei de aplicare. Aceste poziții nu se exclud reciproc. Împreună, ele sugerează că exigențele unui sistem de administrație democratic nu pot fi derivate simplu dintr-un model general al birocrației. În concluzie, majoritatea autorilor de după Weber au simțit necesitatea unor derogări de la modelul său birocratic strict, ținând seama de contextul în care funcționează un sistem administrativ și de scopurile pe care le servește. Există însă pericolul de a exagera deficiențele birocrației, punând pe seama ei rele pe care nu întotdeauna ea le provoacă, ci mai degrabă este uneori expresia lor. Iar prezența favoritismului sistematic, a bunului plac sau a impredictibilității la nivelul guvernării arată că o societate poate suferi în aceeași măsură de prea puțină birocrație (în sensul weberian de administrație impersonală și supusă la reguli), ca și de prea multă. Birocrația

nu e un fenomen pe de-a-ntregul rău, ci unul ambivalent. DB

Bibliografie

(♦) ALBROW, M., *Bureaucracy*, Londra, Macmillan, 1970. — (♦) BLAU, P. M. şi M. W. Meyer, *Bureaucracy in Modern Society*, New York, Random House, 1971. — DJILAS, M., *The New Class*, Londra, Thames & Hudson, 1957. — (♦) KAMENKA, E. şi M. Krygier, *Bureaucracy*, Londra, Edward Arnold, 1979. — KELLNER, P. şi N. Crowther-Hunt, *The Civil Servants*, Londra, Macdonald Futura, 1980. — LINDBLOM, C. E., *Politics and Markets*, New York, Basic, 1977. — PAGE, E. C., *Political Authority and Bureaucratic Power*, Brighton, Wheatsheaf, 1985. — RIZZI, B., *The Bureaucratization of the World*, Londra, Tavistock, 1985. — WEBER, M., *Economy and Society*, vol. III, G. Roth şi C. Wittich ed., trad. E. Fischoff ş.a., New York, Bedminster, 1968.

biserica şi statul Relaţia dintre biserică şi stat poate fi privită ca fenomen instituţional, dar şi, în mod mai radical, ca un raport existent în cadrul speciei umane între viaţa spirituală sau lăuntrică şi viaţa socială, colectivă. Teologii moderni sunt în general de acord că religiei i se pot căuta explicaţii atât în registrul mistic, cât şi în cel ştiinţific. Oameni de ştiinţă precum defunctul Alastair Hardy au încercat şi ei să explice dimensiunea spirituală a fiinţelor umane în termeni ce nu vin neapărat în conflict cu ipoteze ştiinţifice de felul teoriei evoluţiei. Printre pionierii din ultimul secol ai cercetării fenomenului spiritualităţii şi a modului de reflectare a lui în religia organizată, inclusiv a influenţei exercitate de religie asupra dreptului şi a societăţii, se numără William James cu *Varieties of Religious Experience* (1902), E. D. Starbuck cu *The Psychology of Religion* (1899) şi Émile Durkheim* cu *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

Antropologi care studiază popoare primitive conchid cu o certitudine similară că oriunde există o comunitate umană există şi o formă sau alta de convingere exprimată privind existenţa unor forme de experienţă lăuntrice şi superioare care, atunci când sunt împărtăşite, creează între membrii comunităţii respective o relaţie socială. Hardy, în scrierile sale de biologie, sugerează să asociem conştiinţa cu dezvoltarea vorbirii. Pe o anumită treaptă a dezvoltării sale copilul dobândeşte conştiinţa eului propriu, iar aceasta, la rândul său, îl face să simtă intuitiv că există un Altul care îl cunoaşte şi poate să-l sfătuiască atunci când se iveşte nevoia unei alegeri. La fel în domeniul public, nevoia legiuitorului de a căuta sfat la o autoritate mai înţeleaptă se reflectă în relaţiile ce se dezvoltă între cârmuitor şi oracol, rege şi sacerdot, stat şi biserică.

În epoca modernă, ideologii precum fascismul*, comunismul* sau maoismul — care nu pretind a avea multe de spus despre eul spiritual — pot servi ca forme de religie naţională. Trebuie, de aceea, să se facă deosebirea între religia aflată în slujba statului, religia aflată în slujba individului şi religia aflată în slujba amândurora. Din ultima categorie fac parte unele dintre marile religii, inclusiv iudaismul, creştinismul şi islamul. Potrivit spuselor antropologului Bronislaw Malinowski, religia „îl stimulează pe om să realizeze cele mai importante lucruri de care este capabil", ceea ce înseamnă că religia, întrucât îi face pe indivizi să simtă că au acces la o sursă

superioară de ajutor, încurajare şi putere, dă şi grupurilor umane capacitatea de a se uni şi a lucra în scopuri comune. Coeziunea socială creşte în grupurile care împărtăşesc şi transmit credinţe şi ritualuri comune, iar aceste procese se consolidează odată cu ivirea unui corp de deţinători ai învăţăturii religioase, care rareori pot evita să exercite o influenţă asupra instituţiilor sociale şi politice ale comunităţii.

În practică, referirile la „biserică şi stat" au de obicei în vedere relaţia dintre religia creştină şi puterea politică. Conceptul are o istorie îndelungată şi o importanţă de prim ordin în gândirea politică dezvoltată sub creştinism în lumea occidentală. În civilizaţiile precreştine, deosebirea dintre biserică şi stat n-a fost semnificativă. Dimpotrivă, până în secolul al IV-lea, când Imperiul Roman a adoptat creştinismul, cârmuitorilor seculari, inclusiv împăraţilor romani, li se acorda o funcţie religioasă supremă. Cârmuitorul era privit ca reprezentantul poporului în faţa zeilor, iar uneori era considerat divin el însuşi. În vechile civilizaţii din China, Egipt, Babilonia, Asiria, Persia şi din Americile de Sud şi Centrală, legătura dintre sacerdot şi cârmuitor pare să fi fost un element constant.

Iudaismul oferă primul exemplu de societate care, supusă de un cuceritor (Ierusalimul a căzut în 586 î.Cr.), a ţinut să-şi păstreze identitatea religioasă separată de cârmuitori. Creştinismul, vlăstar al iudaismului şi supus de asemenea Imperiului Roman, n-a văzut nici o dificultate în a concepe în mod asemănător propria sa comunitate religioasă. Cuvintele din Evanghelie folosite pentru a exprima această loialitate diferenţiată sunt: „Daţi deci Cesarului cele ce sunt ale Cesarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu" (*Matei*, XXII, 21). Prigonirea creştinilor a avut loc tocmai pentru că autorităţile imperiale se temeau de cei ce refuzau să adore divinitatea statului şi adorau, în schimb, o divinitate nenaţională şi superioară, fără graniţe geografice (şi culturale). Cuvântul *ecclesia*, care la greci desemna adunările lor legislative, a fost folosit de creştini pentru adunările lor religioase. Pentru creştini, *ecclesia* era echivalentul ebraicului *gahal*, care avea o semnificaţie specific religioasă, implicând comunitatea spirituală a poporului ales.

În cadrul Imperiului Roman creştinismul a cunoscut o răspândire rapidă. Conducătorii săi s-au străduit să facă acceptată teza lor că religia creştină, deşi produce o transformare lăuntrică, nu afectează în nici un fel loialităţile lor politice, teză pe care preferau s-o întărească prin martiriu decât prin răzvrătire violentă. Chiar şi după ce împăratul Constantin cel Mare (306–337) a îmbrăţişat credinţa creştină şi după ce creştinismul a fost declarat religie legală (313), apoi religie oficială, Părinţii bisericii — precum Sfântul Augustin* şi papa Gelasius I (492–497) — au continuat să afirme *dualitatea* autorităţii civile şi religioase. Necesitatea unui echilibru al acestor două puteri în stat a rămas un element-cheie al gândirii creştine, susceptibil de o gamă largă de interpretări.

Odată cu dezvoltarea bisericii creştine în cadrul unui imperiu creştin, a început o eră unică în gândirea şi organizarea religioasă. În pofida declinului Imperiului Roman, instituţia bisericii romane avea să dureze de la Conciliul din

Niceea, din 325, prezidat de împăratul Constantin, până la declanşarea, după mai mult de o mie de ani, în 1518, de către Martin Luther* a reformei protestante. Timp de multe secole, până în 1054, ea a cuprins şi Imperiul de Răsărit, cu centrul la Constantinopol.

Ar fi o eroare să spunem că teoria politică promovată de apologeţii acestui sistem politic a fost o teorie a bisericii *şi* statului. Autorii creştini credeau că ierarhia ecleziastică şi cea imperială sau civilă îşi împărţeau puterea înăuntrul unui teritoriu creştin, cârmuit în mod solidar. Asupra acestei posibile răstălmăciri, în care poate aluneca un cercetător din secolul nostru, a atras atenţia istoricul anglican John Neville Figgis, observând că în Evul Mediu „biserica nu era *un* stat, ci era Statul; statul sau mai bine zis autoritatea civilă (pentru că o societate separată nu era recunoscută) nu era mai mult decât departamentul de poliţie al bisericii" (*Political Thought*, p. 5).

Istoricii gândirii politice păstrează adesori vocabularul latin al scriitorilor creştini, ţinând astfel să sublinieze că traducerea ar putea da naştere la o înţelegere greşită. Cuvântul *sacerdotium* înseamnă deopotrivă instituţia bisericii şi responsabilitatea ei morală superioară sau pe termen lung, *imperium* sau *regnum* (după cum este vizat un imperiu sau un regat) înseamnă atât instituţia autorităţii civile, cât şi funcţiile ei particulare, de menţinere a ordinii şi de protejare a societăţii în general faţă de forţele din afară ce ar urmări, eventual, să o distrugă. Parteneriatul celor două puteri arată cum concepeau teoreticienii creştini natura unei bune guvernări. Cum gândirea politică modernă nu foloseşte aceeaşi imagerie, suntem predispuşi la o înţelegere greşită a teoriei creştine. Viziunea acesteia era simbolizată uneori prin metafora celor două spade, prezentată încă din 494 de către papa Gelasius I. Trebuia realizat echilibrul potrivit, după timp şi loc, între exigenţele lumii de aici şi imperativele celei de dincolo. Teoretic, acest simbolism reprezenta preocuparea creştină pentru viaţa lăuntrică şi străduinţa pentru împlinirea ei, ceea ce făcea necesară o împletire între preocupările morale ale societăţii şi acţiunea ei de impunere cu forţa a legii.

Pe la sfârşitul secolului al IV-lea biserica folosea arma seculară a *imperium*-ului pentru a-i aduce pe păgâni şi pe sectarii creştini în biserica organizată. Sfântul Augustin a fost şi rămâne gigantul gândirii politice creştine. În *Cetatea lui Dumnezeu* (413–425), scrisă întru apărarea creştinismului, el contopeşte ştiinţa juridică romană, pe care şi-o însuşise în timpul studiilor din tinereţe, cu teologia creştină la care se convertise, urmărind să ofere o justificare definitivă a republicii creştine. Augustin deosebea statul pământesc de cetatea lui Dumnezeu; alţii l-au interpretat în sensul identificării cetăţii lui Dumnezeu cu biserica. De aici decurgea supremaţia bisericii asupra tuturor popoarelor de pe pământ, idee acceptată în secolele următoare în tot Occidentul. În felul acesta biserica Evului Mediu a ajuns să se considere, prin ierarhia sa şi conciliile ecumenice, o autoritate morală, intelectuală şi politică de inspiraţie divină.

Odată cu declinul Imperiului Roman şi cu preluarea puterii sale de către popoarele odinioară supuse lui, biserica

a devenit principalul depozitar al gândirii şi opiniei culte la toate nivelurile societăţii. (→ *gândirea politică medievală*) În mod inevitabil, oamenii bisericii pătrund în administraţia regatelor şi a altor formaţiuni feudale. De multe ori ei au fost singurii administratori competenţi disponibili pentru îndeplinirea dregătoriilor seculare. În consecinţă, intrarea în biserică era o cale importantă de promovare socială. Folosirea limbii latine ca *lingua franca* a lumii creştine şi poziţia-cheie deţinută de biserică în selecţia celor ce puteau dobândi competenţă în folosirea ei constituie un indiciu şi totodată o explicaţie a puterii pe care o va dobândi biserica.

Împăratul Carol cel Mare (800–814) însă a tăgăduit autoritatea *sacerdotium*-ului, susţinând că împăraţii sunt învestiţi direct de către Dumnezeu, fără să aibă nevoie de aprobarea papei. El numea episcopii prin autoritatea sa, nu prin cea papală, şi le cerea să-şi asume îndatoririle pe care le aveau vasalii seculari. Cât despre slujitorii bisericii, ei se confruntau uneori cu situaţii în care puteau alege între a-l sprijini pe cârmuitorul secular pe al cărui teritoriu geografic se aflau, sau autoritatea pontifului, care le pretindea loialitate spirituală.

Urcarea pe tronul papal a lui Grigore al VII-lea, în 1073, a aplecat balanţa în cealaltă parte. El a interzis, între altele, învestitura laică a episcopilor (→ *controversa învestiturii*). Cârmuirea sa a fost imediat contestată de împăratul Henric al IV-lea, care a făcut o tentativă de a obţine demiterea papei, tentativă la care acesta a reacţionat prin excomunicarea împăratului şi dezlegarea vasalilor de legământul feudal de loialitate.

Notabil e că, deşi adversarii şi comentatorii politici erau în dezacord în privinţa chestiunilor de fond practice, ca şi în privinţa măsurii în care părţile îşi depăşeau competenţele, doctrina ca atare a celor două puteri n-a fost niciodată pusă în cauză. Asemenea credinţelor constituţionale moderne în îngrădiri şi contraponderi* sau în „mişcarea pendulului" din sistemul bipartid, ideea că *trebuie* să existe două spade era acceptată şi oferea cadrul dezbaterii.

Începând din secolul al XI-lea, în Europa se manifestă o tendinţă lentă de întărire a statelor feudale şi de dezvoltare înăuntrul lor a unor elite independente. Exponenţii acestora, cunoscători deopotrivă ai dreptului civil şi ai dreptului canonic*, scoteau din bagajul lor de studii clasice şi umaniste argumente împotriva pretenţiilor papalităţii de a se pronunţa în sfera jurisdicţiei temporale.

Pentru supuşii de rând, amestecul dintre puterile *regnum*-ului şi cele ale *sacerdotium*-ului rămânea neschimbat în fiecare dintre societăţile europene. La aceasta se adăugau relaţiile complicate dintre autorităţile ecleziastice locale şi emisarii centrali ai papei de la Roma. O ilustrare o constituie instituirea Inchiziţiei. În secolul al XII-lea, abaterile de la ortodoxia sancţionată ecleziastic au favorizat apariţia ideii că este nevoie de o anumită uniformitate de tratament. Drept urmare, papa Grigore al IX-lea dă, în 1233, însărcinarea unor ordine monahale să călătorească din loc în loc pentru a cerceta cazurile celor socotiţi devianţi sau eretici. Dacă erau găsiţi

vinovaţi, aceştia urmau să fie pedepsiţi de către autorităţile seculare locale. Activităţile Inchiziţiei par să fi stârnit oroare printre criticii contemporani atât din pricină că inchizitorii nu se aflau sub autoritatea locală, cât şi din pricina metodelor lor.

Încetul cu încetul supuşii creştini au pierdut sentimentul dublei loialităţi, şi atunci cârmuitorii civili au descoperit, la rândul lor, că puteau deţine puterea fără a fi obligaţi să se plece în faţa autorităţii papale. Astfel, când Henric al VIII-lea al Angliei, prin Actul său de supremaţie din 1534, a instituit o biserică de stat, el a dat expresie oficială noului raport de putere dintre autorităţile civilă şi ecleziastică deja existent în realitate.

Spectaculozitatea unor dispute dintre *regnum* şi *sacerdotium* — îndeosebi a celor ce duceau la răsturnarea unor potentaţi — atrăgeau atenţia mai mult decât echilibrul delicat al puterii înăuntrul creştinătăţii feudale, din care îşi trăgeau rădăcinile. Din punctul de vedere al teoriei politice, exista o uimitoare energie şi vitalitate în acest sistem complex de îngrădiri şi echilibre care asigura posibilitatea ca abuzul de putere — de care guvernanţii sunt totdeauna susceptibili — să fie supus unei forme neviolente de opoziţie publică, în cel mai larg context internaţional posibil. După cum vom vedea, nu obligaţia bisericii de a exercita conducerea morală va fi contestată, ci pretenţia ei de a exercita o judecată *infailibilă*. Multe forţe erau unite în contestarea infailibilităţii papale: mişcări teologice, ştiinţifice şi filozofice, iar mai presus de toate, ambiţiile politice ale cârmuitorilor seculari dornici să-şi afirme autonomia naţională.

Reforma protestantă marchează perioada în care doctrina celor două spade a fost înlocuită de doctrina statului suveran. (→ *gândirea politică a Reformei*) Recunoaşterea suveranităţii absolute, seculare a cârmuitorului a fost privită la început ca un expedient, ca un mijloc de a pune capăt înspăimântătorului măcel dezlănţuit în mod neaşteptat de ciocnirile dintre teologii ortodocşi şi zeloşii lor critici. În faţa atacului provocator din 1520 al lui Luther* la adresa teologiei convenţionale — asupra harului, a liberei interpretări a Sfintei Scripturi, a celibatului clerical, a vânzării de indulgenţe şi a plăţii taxelor —, autorităţile papale, care s-au crezut îndreptăţite să apeleze la braţul secular al împăratului ca să-l aducă pe Luther în persoană la Roma, s-au izbit de împotrivire. Luther a izbutit să obţină un sprijin neaşteptat, inclusiv prin protecţia principelui său. În alte părţi ale lumii creştine, precum Franţa, Anglia şi Ţările de Jos, revendicările în favoarea reformei teologice s-au răspândit rapid, iar încercările de a le înăbuşi au avut ca efect nu revenirea la ortodoxie, ci o şi mai mare discordie civilă. Cum nici una dintre taberele militare n-a izbutit să triumfe, armistiţiile succesive au reflectat dorinţa lor de pace. Nu exista însă nici o teorie clară care să corespundă practicii. O lentă schimbare în gândire pare să se fi produs între Pacea de la Augsburg din 1555 şi Pacea din Westfalia din 1648. Compromisul, de la care niciodată nu s-a aşteptat să devină teorie, era exprimat în formula *cuius regio eius religio* „fiecare principe cu religia lui". Consecinţele practice au fost, întâi, că, pentru moment, doctrina şi organizarea religioase erau în

acord cu religia cârmuitorului secular, iar în al doilea rând, că nici unul dintre statele suverane nu trebuia să intervină în problemele religioase ale celorlalte.

În aceste reguli practice erau conţinute implicit două chestiuni nesoluţionate. Prima ţinea de înţelesul şi sfera de aplicare a termenului „suveran" (→ *suveranitate*). Această chestiune aparent juridică a fost abordată de juristul francez Jean Bodin*. Cum putea să deosebească autoritatea civilă din Europa secolului al XVI-lea între un stat suveran şi unul vasal? Bodin considera că statul suveran putea fi identificat după anumite caracteristici, printre care puterea de a legifera şi de a nu se supune legilor altui stat, puterea de a numi magistraţii, prefecţii şi comandanţii militari, de a purta război şi de a fi instanţa supremă de apel. Alte atribute ale statului suveran trebuiau să fie puterea exclusivă de a fixa impozite, dreptul de a stabili ce limbă se va folosi şi puterea de a strânge dările din episcopiile vacante. Într-un cuvânt, recunoaşterea „suveranităţii" unui stat antrena efecte importante pentru securitatea fizică a comunităţilor politice, inclusiv dreptul de a fi ferit de persecuţia religioasă. Cea de-a doua chestiune privea legitimarea morală a suveranităţii seculare. Putea oare, în general, un creştin să justifice un stat în care nu un lider religios, ci un suveran secular hotăra ce este drept şi ce nu? Aceasta e întrebarea care provoca reformatorilor cea mai mare dificultate. Luther şi Zwingli răspundeau afirmativ, dar cu condiţia ca liderii religioşi să fie consultaţi îndeaproape, aidoma profeţilor din Vechiul Testament. Jean Calvin* avea o concepţie mai teoretică, potrivit căreia liderii comunităţii bisericeşti hotărăsc în chestiuni de doctrină religioasă, întărind-o, la nevoie, prin dojeni şi pedepse. Pe scurt, criticii raţionalişti şi umanişti ai bisericii dominante puteau aştepta mai multe clarificări din partea unor laici decât din partea teologilor, fie ei catolici sau reformaţi.

Thomas Hobbes* a oferit cea mai originală şi coerentă teorie a statului secular suveran în lucrarea sa clasică, *Leviathan* (1651). El scria nu numai ca filozof şi clasicist, ci şi ca protestant puternic ataşat Reformei anglicane. El făcea o distincţie netă între religie servind vieţii lăuntrice şi religie servind statului şi considera că, în esenţă, creştinismul trebuie să îndeplinească primul dintre aceste roluri, dar că într-o comunitate creştină reformată ar putea să le îndeplinească pe amândouă. Hobbes se opunea cu înverşunare autoritarismului Curiei romane şi socotea că aceasta a definit eronat doctrina creştină, contrar adevărului şi raţiunii, spre a-şi promova propria-i putere pământească.

Potrivit teoriei lui Hobbes, temelia tuturor statelor rezidă în menţinerea ordinii publice. Numai salvând ordinea publică de haos era posibilă morala publică, iar indivizii se puteau angaja în activităţi colective, inclusiv în serviciile religioase. Creştinilor din lumea contemporană, întocmai ca şi celor din epoca romană precreştină, li se cerea „să dea Cezarului cele ce sunt ale Cezarului", iar Cezarul era suveranul capabil să menţină ordinea, nu suveranul autorizat de un profet — care ar putea fi adevărat sau fals — ca să promoveze o doctrină sau un ritual anume. Celor ce credeau în falsa autoritate politică

revendicată de papă, Hobbes le spunea că s-au lăsat înşelaţi în mod grotesc. Fiecare creştin trebuie să deslueşească singur Sfânta Scriptură, nu să se încreadă în interpretările altora. Printre scrierile despre biserică şi stat, *Leviathan* marchează o ruptură deschisă cu tradiţia augustiniană şi medievală. Hobbes nu numai că refuză categoric metafora celor două spade, ci îl aşază în locul ei pe puternicul Leviathan — cârmuitorul secular care ţine într-o mână arma statului suveran, iar în cealaltă toiagul pastoral al bisericii naţionale.

Astfel independenţa statului-naţiune faţă de autoritatea religioasă externă a fost confirmată de către doctrina suveranităţii. Ceea ce mai rămânea de stabilit era locul religiei organizate înăuntrul statului. Existau multe raporturi posibile, de la biserica socotită drept o ramură constituţional statornicită a administraţiei naţionale, până la biserica văzută ca unul dintre nenumăratele grupuri de coreligionari, unite întru cultivarea spiritualităţii lăuntrice, fiecare conform propriei doctrine. Pentru majoritatea gânditorilor din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, o biserică oficială reprezenta adevăratul raport aşteptat între biserica de după Reformă şi cârmuire. Menirea ei era de a asigura o ceremonie unitară pentru ocaziile publice şi de a predica nu dogma sau o doctrină iraţională, ori superstiţioasă, ci utilizarea Raţiunii. Hobbes spunea că învăţătura pastorului trebuie transmisă nu cu ajutorul „puterii exercitate asupra conştiinţei oamenilor", ci prin „înţelepciune, umilinţă, simplitatea doctrinei şi sinceritatea exprimării, nu prin înăbuşirea ştiinţelor naturale şi a moralităţii raţiunii naturale" (p. 711). Ideea unei biserici naţionale a fost susţinută şi de alţi protestanţi, între care de Grotius*, Spinoza* şi, mult mai târziu, Coleridge*, căruia i-ar fi plăcut ca biserica oficială să se transforme într-un mijloc naţional de educaţie şi cultură. Prin contrast, cei ce vedeau creştinismul preocupat în primul rând de sfinţenia lăuntrică a individului — îndeosebi sectele puritane — operau o disociere între religie şi stat. Ei erau orientaţi spre voluntarism, fundamentalism şi interpretarea liberă a Scripturilor. John Locke*, care pe această temă a scris, între altele, *On the Reasonableness of Christianity* (1695) şi *Letters on Toleration* (1689, 1690, 1692), a sperat în reconcilierea acestor extreme. El s-a pronunţat pentru o biserică a Angliei liberală sau îngăduitoare, ca şi pentru toleranţa legii faţă de disidenţii ce nu-şi puteau găsi un loc nici chiar într-o formulă îngăduitoare.

În epoca modernă, statul pluralist sau eterodox a devenit modelul pozitiv, alternativ la simpla toleranţă*. Pierre Bayle* l-a propus în anii 1680, dar până şi hughenoţii francezi, care prin aplicarea acestui model ar fi fost feriţi de persecuţii, înclinau să considere că nu se cuvine ca o naţiune să fie lipsită de unitate religioasă. Carta Drepturilor a Statelor Unite (1791) pare să fi fost prima recunoaştere constituţională a ideii că pluralismul religios ar putea avea o justificare pozitivă; ea afirmă cu tărie că *nici o* lege privitoare la „stabilirea unei religii" sau „interzicerea liberei exercitări a acesteia" nu va fi adoptată de Congres (vezi Brownlie, p. 11), oferindu-se astfel, pe plan religios, un exemplu practic de administraţie seculară exercitată asupra unei societăţi religios pluraliste.

Pe termen lung, tolerarea sectelor de către o biserică oficială a dus, așa cum se temuseră și preziseseră teologii catolici, la separarea bisericii de stat și la destabilizarea, în multe țări, între care Franța, a bisericilor anterior statornicite. De unde la început au fost privite ca un partener de guvernare, iar mai târziu ca un organism al administrației, în prezent unele biserici se autodefinesc drept grupuri voluntare în cadrul societății, al căror rol politic — dacă mai au vreunul — este acela de educator moral și grup de presiune. Cum trebuie apreciată această evoluție depinde de măsura în care se consideră că religia creștină, prin esența ei, servește societatea sau doar viața lăuntrică a individului. Spectrul pozițiilor adoptate în spațiul dintre acești doi poli este de o imensă importanță pentru analiza politică.

SLJ

Bibliografie

Church and State: Report of the Archbishop's Commission, Londra, Church Information Office, 1970. — BROWNLIE, I. ed., *Basic Documents on Human Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1971. — FIGGIS, J. N., *Churches in the Modern State*, Londra, Longmans, 1913. — ~, *Political Thought from Gerson to Grotius 1414–1625*, New York, Harper Torchbooks, 1960. — HARDY, A., *The Spiritual Nature of Man*, Oxford, Clarendon Press, 1979. — HOBBES, T., *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — JORDAN, W. K., *The Development of Religious Toleration in England*, 4 vol., Londra, Allen & Unwin, 1932–1940. — KAMEN, H., *The Rise of Toleration*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1967. — MALINOWSKI, B., *The Foundation of Faith and Morals*, Londra, Oxford University Press, 1936. — (♦) MOYSER, G. ed., *Church and Politics Today*, Edinburgh, Clark, 1985. — NICHOLLS, D., *The Pluralist State*, Londra, Macmillan, 1975. — SABINE, G. H. și T. L. Thorson, *A History of Political Theory*, ed. a IV-a, Londra, Holt, Rinehart & Winston, 1981. — (♦) STURZO, L. *Church and State*, 2 vol., Harmondsworth, Penguin, 1962. — TROELTSCH, E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vol., Londra, Allen & Unwin, 1931.

Blackstone, William (1723–1780) Teoretician al dreptului și judecător englez. Se bucură de o binemeritată faimă pentru marea sa operă instituțională privind dreptul englez (*common law*), operă ce a exercitat o imensă influență în Anglia, în toate teritoriile Imperiului britanic unde acest drept se aplica și nu în ultimul rând în Statele Unite, a căror independență față de Marea Britanie nu i-a atras abrogarea, ci a făcut doar extrem de necesară o formulare a lui clară și concisă. *Commentaries on the Laws of England* (4 vol., 1765–1769) s-a născut din prelegerile ținute la Universitatea din Oxford, întâi ca *fellow* al colegiului All Souls (ales în 1743, în rezidență și cu activitate didactică din 1753), iar apoi ca primul Vinerian Professor de drept englez (1758–1766). Studiile și le făcuse la Charterhouse și la Pembroke College din Oxford (din 1738), iar din 1746 a intrat în avocatură, unde nu s-a remarcat vreodată.

După perioada principală de activitate didactică a fost, din 1761, membru al Parlamentului din partea partidului Tory, susținând și votând destul de necritic politica guvernului (și, ironie a soartei, opunându-se revendicărilor coloniștilor americani). A devenit judecător în 1770, activând la Common Pleas, cu un scurt interludiu la King's Bench. Dar nici sănătatea, nici calitatea

funcționării sale ca judecător nu au fost dintre cele mai bune; a murit în 1780, la vârsta de cincizeci și șapte de ani.

Către sfârșitul secolului al XVIII-lea, Anglia rămăsese aproape singura țară din Europa Occidentală care nu dispunea de o formulare cuprinzătoare și bine articulată a legilor ei moderne (contrastând izbitor până și cu Scoția, lucru pe care Blackstone n-avea cum să nu-l știe, chiar dacă nu i-ar fi fost semnalat de lordul Mansfield). Prelegerile lui Blackstone, lipsite poate de elocință, însă clare în conținut, iar ulterior cizelatele și elegantele sale *Commentaries* au remediat această situație. După o introducere în care dezvoltă o versiune rațională a teoriei dreptului natural* similară cu cea a lui Hugo Grotius* și încearcă să fundamenteze pe ea dreptul englez, autorul trece, în Cartea I, la expunerea dreptului (sau drepturilor*) persoanei; apoi, în Cartea a II-a, a dreptului proprietății, numit și „dreptul lucrurilor"; Cartea a III-a se ocupă de „delictele private" și de sancționarea lor, iar cea de a IV-a și ultima are ca obiect „delictele publice" sau dreptul penal, oferind o prezentare plină de omenie și câtuși de puțin necritică a modului încă barbar de pedepsire a delictelor practicat în Anglia. (→ *drepturi umane*)

La nivelul teoriei juridice și politice, Blackstone nu adaugă mult tradițiilor din care se inspiră. Pe linia istoriei politice și constituționale însă, el formulează cu deosebită claritate poziția vechilor *whig* față de ordinea constituțională din secolul al XVIII-lea câștigată prin Revoluția din 1688 (și consolidată de Unirea din 1707). Nu trebuie trecută cu vederea nici importanța, nici influența sistematizării doctrinale date de el dreptului englez.

Complezența ce caracterizează viziunea generală a lui Blackstone despre constituția britanică și despre dreptul englez, ca și lipsa de rigoare filozofică a iusnaturalismului său, au provocat indignarea a cel puțin unuia dintre auditorii prelegerilor sale. Indignare din care a izvorât usturătoarea critică a jurisprudenței blackstoniene făcută de Jeremy Bentham* în *A Fragment on Government* (1776) și *A Comment on the Commentaries* (neterminat, publicat în 1928). Teoria dreptului natural și constituționalismul* conservator au constituit stimulente pentru jurisprudența pozitivistă și pentru utilitarismul* radical. Reformarea legislației presupunea însă înțelegerea dreptului, iar în această direcție contribuția lui Blackstone este mai mare decât a fost dispus să recunoască Bentham.

NMacC

Bibliografie

BENTHAM, J., *A Comment on the Commentaries* și *A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns și H. L. A. Hart, Londra, Athlone Press, 1977. — BLACKSTONE, W., *Commentaries on the Laws of England*, ed. facsimilată, Chicago University Press, 1979. — BOORSTIN, D., *The Mysterious Science of the Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1941. — (♦) JONES, G., *The Sovereignty of the Law: Selections from Blackstone's Commentaries*, Londra, Macmillan, 1973. — MILSON, S. F. C., *The Nature of Blackstone's Achievement*, Londra, The Selden Society, 1981.

Blanc, Louis (1811–1882) Socialist francez. În *L'organisation du travail* (1839) schițează un proiect privind înființarea de ateliere sociale sub-

venţionate de stat şi conduse de către asociaţii muncitoreşti.
→ *socialism*

Blanqui, Louis Auguste (1805–1881) Comunist şi revoluţionar francez. Fiind în primul rând un revoluţionar de acţiune, Blanqui a fost şi un teoretician al strategiei revoluţionare. Majoritatea scrierilor le-a redactat în închisoare (a stat după gratii patruzeci de ani), dar într-o formă destul de nesistematică. Multe s-au pierdut, ceea ce a creat cercetătorilor gândirii sale unele dificultăţi când au încercat să decarteze o imagine clară a spuselor sale.
Fără îndoială, principala contribuţie a lui Blanqui este teoria preluării puterii pe cale revoluţionară, teorie care pune accentul pe necesitatea unei lovituri de stat executate rapid de o mică avangardă de conspiratori, ce-şi va consolida puterea prin metode dictatoriale. Răsturnarea revoluţionară a liberalismului* burghez era apreciată drept o posibilitate imediată după ce se va fi format avangarda. Totodată, în cadrul acestei elite Blanqui rezerva un rol important agitatorilor individuali proveniţi din chiar rândurile burgheziei. Această strategie nu a dat multe roade pentru Blanqui şi partizanii lui în timpul vieţii, dar a constituit o importantă verigă între tradiţia iacobină a acţiunii directe* (în Revoluţia franceză de la 1789) şi tradiţia bolşevică rusă inspirată de V.I. Lenin*.
Viziunea lui Blanqui despre societatea postrevoluţionară a fost adesea considerată întru câtva utopică. El punea un accent deosebit pe importanţa credinţelor şi a ideilor în modelarea organizării sociale şi pare să fi văzut în educaţie principalul agent al prefacerii sociale. În condiţiile comunismului* puterea de stat nu se va diminua, ci va fi folosită pentru crearea unei societăţi a muncitorilor care să trăiască în condiţii de egalitate.
Blanquiştii au jucat un rol însemnat în Comuna din Paris din 1871 şi au continuat să exercite o anumită influenţă asupra stângii franceze până la începutul secolului al XX-lea. KT

Bibliografie

(♦) BERNSTEIN, S., *Auguste Blanqui and the Art of Insurrection*, Londra, Lawrence & Wishart, 1971. — BLANQUI, L. A., *Textes choisis*, ed. V. P. Volguine, Paris, Editions Sociales, 1955. — (♦) SPITZER, A., *The Revolutionary Theories of Louis-Auguste Blanqui*, New York, Columbia University Press, 1957.

Bloch, Ernst (1885–1977) Filozof german. Marxist critic, Bloch a pus accentul pe elementul utopic din gândirea marxistă (→ *utopism*; *Karl Marx*). Principala sa lucrare a fost *Das Prinzip Hoffnung* (1954–1959).

Bodin, Jean (1530–1596) Filozof şi scriitor politic francez. Născut la Angers, Bodin a studiat dreptul în oraşul natal, după care s-a dus la Toulouse, unde a studiat istoria, metafizica, matematica şi astronomia, precum şi câteva limbi. Cariera juridică, pe care o intenţionase iniţial, a cedat locul preocupărilor pentru politică, iar acestea l-au adus în cercurile curţii şi în serviciul ducelui d'Alençon, fratele mai tânăr al viitorului Henric al III-lea. Pierzând bunăvoinţa regelui în 1577 din cauza opoziţiei sale faţă de noi cedări de teritorii şi de continuarea războiului cu hughenoţii, Bodin s-a retras

la Laon unde, în urma căsătoriei cu Françoise Trouillart, a obținut slujba de *procureur du roi*. Mai târziu a îmbrățișat cauza Ligii Catolice — decizie destul de bizară având în vedere atitudinile sale anterioare și tot mai pronunțatul său iudaism. Probabil că s-a temut să nu-și piardă slujba, iar episodul e semnificativ pentru faptul că și-a petrecut întreaga viață adultă în vâltoarea confruntărilor civile și religioase.

Nu e deci surprinzător că amplele sale scrieri reflectă deopotrivă dorința de refacere a integrității statului și o năzuință profund religioasă de împăcare cu sine. Ele descoperă, pe de o parte, un cărturar umanist ce se inspiră din surse istorice și juridice clasice, iar pe de alta, o preocupare adâncă și câteodată mistică pentru un univers imaginar, bazată pe o fuziune de concepte tomiste, iudaiste și neoplatonice. Dacă prima sa lucrare importantă a fost o analiză precoce a cauzelor alarmantei creșteri a prețurilor din secolul al XVI-lea, ultima sa lucrare publicată, despre vrăjitorie, arată cu câtă convingere împărtășea concepția populară despre o lume locuită de spirite bune și de spirite rele. Nici chiar analiza statului* și a societății civile* cuprinsă în *Les six livres de la république* (1576), pe care se reazemă faima sa de teoretician politic, nu poate fi pe deplin înțeleasă dacă o scoatem din contextul universului metafizic în care este plasată. Această carte este celebră pentru definiția pe care o dă suveranității* ca putere neîngrădită și unică de a emite legi cu caracter general. În absența unei asemenea puteri, un stat nici nu se poate considera că există cu adevărat, iar locul în care este plasată această putere legislativă supremă determină caracterul monarhic, aristocratic sau democratic al statului. Această definiție exclude statele mixte, de tip aristotelic și marchează o distanțare semnificativă de accentul tradițional pus pe rege ca judecător și de ideea derivată de aici că *la raison d'être* a acestuia constă în administrarea dreptății. În concepția lui Bodin suveranitatea nu depinde de caracterul drept sau nedrept al legilor, ci de puterea de a le face. De altfel, întrucât nu le recunoaște supușilor dreptul de a încuviința sau de a respinge legile, în general se consideră că a furnizat unul dintre fundamentele ideologice esențiale ale absolutismului* monarhic care a culminat cu domnia lui Ludovic al XIV-lea. În mod cert, Bodin a dat impulsul pentru definirea conceptului laic și utilitar de suveranitate, familiar astăzi.

Recunoscând că opinia despre suveranitate a lui Bodin s-a dovedit cea mai durabilă dintre opiniile sale și cu cele mai adânci implicații, nu trebuie să uităm că *Les six livres* n-au fost un tratat despre suveranitate, ci descrierea și apărarea unei comunități statale. Pe aceasta Bodin o definește de la început ca fiind „guvernarea legiuită asupra a numeroase familii și a ceea ce le aparține, cu o puternică suveranitate". Accentul pus pe „guvernarea *legiuită*" are însemnătatea lui și nu poate fi tratat pur și simplu ca un aspect al discuției despre suveranitate. Dimpotrivă, în analiza lui Bodin un loc central îl deține distincția explicită și fundamentală dintre forma statului, determinată de *locus*-ul suveranității, și forma de guvernământ: un stat monarhic poate îmbrăca o formă tiranică, seniorială

sau dreaptă, o aristocrație poate fi condusă într-o manieră populară, după cum un stat democratic poate utiliza metode aristocratice.

Bodin simțea că modelul optim de guvernare era cel francez, pe care îl caracteriza ca fiind o „monarhie dreaptă", pentru că în acest sistem puterea absolută a monarhului era temperată de nevoia de a recunoaște forța dreptului natural* și a celui divin. Întocmai cum Dumnezeu este cârmuitorul atotputernic al universului, regele era atotputernic în sfera sa; dar asemenea lui Dumnezeu, a cărui imagine era, el trebuia să-și tempereze puterea prin dreptate. Deși regele avea dreptul de a emite legi fără consimțământul altcuiva, de a trece peste cutumă și chiar de a ignora legile existente, el nu trebuia, subliniază Bodin, să se folosească de aceste drepturi fără grija și respectul cuvenite binelui supușilor săi. Dacă se ivea nevoia unor schimbări, el trebuia „să imite și să urmeze pe Dumnezeul cel mare al naturii care pe toate le face ușor și puțin câte puțin". În practică, asta însemna o recunoaștere a rolului acelor indivizi și instituții care iau parte la procesul de guvernare. Bodin credea nu numai că regele trebuie să-și consulte sfetnicii chiar și în chestiuni de mai mică însemnătate, ci insista totodată că „legitimitatea și poziția monarhiei drepte nu sunt mai sigure decât cele ale Stărilor poporului, ale comunităților, corporațiilor și breslelor". O „comunitate politică nu se poate menține fără un senat, întocmai cum trupul nu poate trăi fără suflet sau omul fără rațiune". Deși minimaliza capacitatea oamenilor de rând de a se autoguverna, Bodin era conștient că tiranii nu fac decât să strice ordinea naturală provocând teamă, ură și nesupunere. Iar „scopul principal al comunității politice este de a prospera în evlavie, dreptate, vitejie, cinste și virtute".

Deși o comunitate politică nu poate exista fără „acele măsuri obișnuite ce privesc menținerea bunăstării poporului, măsuri cum sunt administrarea și înfăptuirea justiției, asigurarea hranei" și așa mai departe, acestea constituie doar începuturile ei; odată ce un om și-a satisfăcut nevoile materiale de bază, el este capabil să trăiască mai virtuos și să se gândească întâi la „schimbările, creșterea și declinul statelor", iar apoi la frumusețea și armonia ordinii naturale. În sfârșit, prin dezvoltarea virtuților intelectuale — a înțelepciunii, cunoașterii și religiei — comunitatea politică își poate atinge țelul ultim, acela de a-i aduce pe oameni la „contemplația divină a celor mai frumoase și mărețe lucruri din câte se pot gândi sau închipui". „Republica" lui Bodin se înscrie de fapt într-o teleologie religioasă apăsat tradițională; menirea ei este de a-i face pe oameni să trăiască în armonie cu legile naturii și să pătrundă cu mintea cauzalitatea divină prezentă în întregul cosmos. La rândul ei, înțelegerea acestei divinități îi face pe oameni capabili să organizeze statul pe o bază care, tocmai pentru că reflectă armonia universală și contribuie la ea, îi va asigura dăinuirea. Întru susținerea acestei poziții Bodin se folosea de imageria convențională a lanțului ființei. Omul, în parte muritor și în parte nemuritor, își află locul firesc între dobitoace și îngeri. Societatea civilă însăși este formată din cele trei clase tradiționale — clericii, războinicii și

oamenii de rând — fiecare cu funcţiile şi însuşirile specifice; în această comunitate bine întocmită se poate vedea un reflex al naturii proprii a omului, în care intelectul deţine „locul de căpetenie, raţiunea locul următor, puterea agresivă şi însetată de răzbunare locul al treilea, iar pofta şi dorinţa animalică, ultimul". Ordinea e menţinută printr-un echilibru prudent al forţelor contrare în care capetele fiecărui element din lanţul universal al fiinţei se leagă de celelalte prin trepte intermediare. În mod similar, cea mai bună formă de dreptate este cea care îmbină recunoaşterea inegalităţii naturale dintre oameni cu ideea de echitate, unind astfel principii opuse şi creând, ca în muzică, armonie din potenţiale dezacorduri.

→ *absolutism*

DP

Bibliografie

BODIN, J., *Method for the Easy Comprehension of History* (1566), trad. de B. Reynolds, New York, Columbia University Press, 1945. — ~, *Les Six Livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puys, 1576. — ~, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (1841), trad. de M. L. D. Kuntz, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975. — DENZER, H. ed., *Jean Bodin*, München, C. H. Beck, 1954. — (♦) FRANKLIN, K., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. — (♦) KING, P., *The Ideology of Order: a Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, Londra, Allen & Unwin, 1974. — LEWIS, J. U., „Jean Bodin's Logic of Sovereignty", în *Political Studies*, 16 (1968), pp. 202–222. — (♦) PARKER, D., „Law, society and the state in the thought of Jean Bodin", în *History of Political Thought*, 2 (1981), pp. 253–285. — ROSE, P. L., *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Geneva, Droz, 1980.

Bolingbroke, Henry St John, prim viconte (1678–1751) Om de stat, istoric, filozof şi pamfletar politic. În calitate de secretar de stat în timpul reginei Ana, Bolingbroke a negociat Tratatul de la Utrecht, aducând pacea pentru Anglia şi pentru Franţa lui Ludovic al XIV-lea. Neizbutind să ajungă prim-ministru în 1714, s-a retras din politică şi s-a stabilit în Franţa, unde a rămas timp de zece ani. Aici, după o scurtă perioadă petrecută în slujba pretendentului la tron din familia Stuart, Bolingbroke a abordat studiile istorice şi filozofice. Reîntors în Anglia în 1725, a preluat conducerea intelectuală şi politică a opoziţiei *tory* faţă de lunga guvernare a lui Robert Walpole. Timp de aproape douăzeci de ani Bolingbroke a atacat administraţia Walpole în revista sa *The Craftsman* şi într-o serie de mici scrieri politice şi istorice, între care *Remarks upon the History of England* (1730), *Dissertation upon Parties* (1734) şi *The Idea of a Patriot King* (1739).

Făcându-le opoziţie lui Walpole şi facţiunii „de curte" a acestuia, Bolingbroke a conturat esenţa „ideologiei ruraliste" (*country ideology*) din secolul al XVIII-lea. Asociind corupţia cu teme sociale şi politice, a făcut din ea o noţiune centrală în limbajul politicii anglo-americane din secolul al XVIII-lea. Mult mai amplă decât simpla venalitate sau fraudă, corupţia e învăluită de o imagine republicană machiavelică a schimbării istorice: ea constă în absenţa virtuţii civice (→ *republicanism*). Individul corupt este preocupat de sine şi indiferent faţă de binele public. Astfel de carenţe morale, astfel de abdicări de la îndatoririle vieţii

publice contribuie la declinul statelor şi pot fi îndreptate numai prin revitalizare periodică, prin întoarcere la ataşamentul străvechi faţă de virtutea civică. Apelurile la astfel de reînnoiri constituie reacţia la corupţie şi apar cu insistenţă în discursul lui Bolingbroke despre Regele patriot.

Reuşita lui Bolingbroke a constat în adaptarea acestui limbaj republican şi machiavelic la analiza tensiunilor sociale şi economice apărute în Anglia augustană în legătură cu creşterea autorităţii guvernamentale, a datoriei publice şi a activităţii bancare centrale, ca şi la analiza unor probleme politice cum au fost controlul Parlamentului de către Walpole prin favoritisme sau chestiunea armatei permanente. Temele independenţei şi dependenţei, atât de delicate pentru tradiţia republicană (prima fiind esenţială pentru orice angajare faţă de binele public) au luat la Bolingbroke forma unei hărţi sociale, cu proprietari rurali independenţi plasaţi în opoziţie cu funcţionarii şi cu speculanţii, şi a unei hărţi politice în care un parlament liber este opus unei curţi despotice. În plus, Bolingbroke a imprimat acestei tradiţii republican-rurale din secolul al XVIII-lea o pecete conservatoare şi nostalgică, opusă nu doar comerţului, ci şi egalităţii sociale.

JK

Bibliografie

BOLINGBROKE, H. St J., *Political Writings*, ed. I. Kramnick, Arlington Heights, Ill., Harlan Davidson, 1970. — ~, *Historical Writings*, ed. I. Kramnick, Chicago, University of Chicago Press, 1972. — ~, *The Idea of a Patriot King*, ed. S. W. Jackman, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965. — (♦) DICKINSON, H. T., *Bolingbroke*, Londra, Constable, 1970. — HART, J., *Viscount Bolingbroke: Tory Humanist*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1965. — JACKSON, S. W., *Man of Mercury*, Londra, Pall Mall, 1965. — (♦) KRAMNICK, I., *Bolingbroke and his Circle*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

bolşevism Versiune a marxismului* asociată cu Partidul Bolşevic creat în 1903, în urma sciziunii Partidului Muncitoresc Social-Democrat din Rusia, şi în special cu V. I. Lenin*. Pune accentul pe importanţa unui partid de avangardă monolitic ca instrument de formare a conştiinţei revoluţionare în rândurile proletariatului.

Bonald, Louis Gabriel, viconte de (1754–1840) Conservator francez. A făcut parte dintr-un mic grup de scriitori a căror opoziţie faţă de revoluţie i-a dus la o critică intransigentă a ideilor iluminismului*, considerat răspunzător pentru subminarea vechiului regim. Întrucât credeau că numai instituţiile aristocratice corespund revelaţiei creştine despre Dumnezeu şi om, şi întrucât puneau cele mai multe caracteristici ale iluminismului pe seama materialismului său şi a ostilităţii sale faţă de teism, acestor scriitori li s-a dat denumirea de „teocraţi". Dacă Joseph de Maistre*, elocvent şi plin de imaginaţie, a fost Sfântul Augustin* al Contrarevoluţiei, Louis de Bonald trebuie socotit Toma d'Aquino* al ei.

Bonald s-a născut într-o familie de nobili provinciali din Millau şi, după absolvirea Colegiului Oratorienilor din Paris, a intrat ca ofiţer în garda regală. Curând însă s-a întors la Millau, s-a căsătorit şi a devenit primar, funcţie ce avea să-i stimuleze toată viaţa interesul pentru rolul comunei într-o societate bine organizată. Bonald pare

să fi salutat la început revoluția, dar în 1791 s-a alăturat armatei emigranților în Germania. După o perioadă de studiu intens, a publicat anonim, la Constanz, în 1796, *La théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*... S-a întors apoi pe ascuns în Franța, unde i s-a îngăduit să rămână prin bunăvoința lui Napoleon. În răstimp de câțiva ani a publicat *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1800), *Du divorce considéré au XIXe siècle* (1801) și *Législation primitive* (1802), lucrări ce au trezit interesul lui Fontanes și Chateaubriand, încât în 1808 i s-a oferit un post în consiliul Universității. După Restaurație a fost ales deputat de Aveyron și a jucat un rol de frunte în *la chambre introuvable* care, între altele, a abolit divorțul. Bonald a devenit ministru în 1822 și *pair* în 1823, prezidând pentru scurt timp Oficiul de Cenzură în perioada de ascensiune a ultraregaliștilor, care vedeau în el principalul lor purtător de cuvânt. Ultima lucrare a lui Bonald a fost publicată în 1827. După revoluția din 1830 s-a retras din viața publică.

Scrierile lui Bonald sunt, ca formă, excesiv de simetrice și deductive, iar stilul prozei sale, căruia i s-a reproșat adesea că este greoi, are o puritate întru câtva arhaică. Reluând discuțiile din secolul al XVIII-lea despre originile limbajului, la care contribuiseră, între alții, Condillac și Rousseau*, Bonald a insistat asupra primatului limbajului față de gândire („l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée") și conchidea din această premisă că limbajul e o instituție divină. Bazându-se pe considerentul că limbajul și, *a fortiori*, instituțiile sociale sunt condiții prealabile necesare ale gândirii și acțiunii individuale, Bonald atacă individualismul filozofiei și teoriei politice* din secolul al XVIII-lea. Metaforele utilizate pentru a caracteriza concepția iluministă despre societate — cea a unei grămezi de nisip sau cea a unei îngrămădiri de atomi — vor exercita o influență profundă asupra ambelor tabere — conservatoare și liberală — ale controversei sociologice din secolul al XIX-lea. Sursa ultimă a fărâmițării sociale, ținea să sublinieze Bonald, o constituie dezbinarea religioasă sau protestantismul. Unitatea socială poate fi refăcută numai cu ajutorul unor credințe comune și învestite cu autoritate, apte să cimenteze instituții sociale intermediare, de felul familiei, al comunei rurale sau al grupurilor locale de proprietari fără titluri nobiliare.

Efectelor nefaste ale vieții urbane asupra structurii familiei și a atitudinilor față de autoritate, Bonald le opunea atitudinile patriarhale ale unei comunități rurale întru câtva idealizate, susținând că numai acele comunități unde proprietarii funciari își îndeplineau rolul ce li se cuvenea puteau să împiedice degenerarea guvernământului legitim în despotism*. Bonald combina elemente ținând de reacția aristocratică din secolul al XVIII-lea față de creșterea puterii regale cu un nou cult cvasimistic, al autorității regale (sprijinindu-se mai puțin decât de Maistre pe conceptul de suveranitate*). Era o combinație forțată pe care pasiunea lui pentru logică — în particular pentru relațiile triadice — n-a putut-o disimula cu totul. Elementul cel mai problematic al poziției sale l-a constituit stipulația dubioasă că socie-

tatea propriu-zisă nu e posibilă decât după un model aristocratic. LAS

Bibliografie

BONALD, L. G. de, *Œuvres complètes*, Paris, J.-P. Migne, 1859. — (♦) GODECHOT, J., *The Counter-Revolution: Doctrine and Action 1789–1804*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972. — (♦) NISBET, R., „De Bonald and the concept of the social group", în *Journal of the History of Ideas*, 5 (1944), pp. 315–331. — ~, „Conservatism and sociology", în *American Journal of Sociology*, 58 (1952), pp. 167–175. — SPAEMANN, R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über L. G. A. de Bonald*, München, Kösel, 1959.

Bosanquet, Bernard (1848–1923) Filozof, teoretician politic şi filantrop englez. Şi-a făcut studiile la Balliol College din Oxford, unde a intrat sub influenţa idealismului* lui T. H. Green*. A predat la Oxford din 1871 până în 1881, când datorită unei moşteniri a putut să se retragă, consacrându-se integral muncii ştiinţifice şi activităţilor de asistenţă socială, cu scurte reveniri în mediul universitar, între 1903 şi 1908, ca profesor de filozofie morală la University of St Andrews. A scris pe o varietate de teme, în principal din domeniile esteticii, logicii, metafizicii şi filozofiei sociale, abordându-le pe toate dintr-o perspectivă idealistă. Interesul său pentru filozofia socială a fost deosebit de puternic. A devenit activist al London Ethical Society, înfiinţând în 1897 o School of Ethics and Social Philosophy, integrată în 1902 în London School of Economics. Împreună cu soţia sa, Helen, a lucrat pentru Charity Organization Society, fiind totodată purtătorul de cuvânt al acestei organizaţii în Royal Commission on the Poor Law, din 1909.

Principala lucrare de teorie politică a lui Bosanquet este *The Philosophical Theory of the State* (1899). În urma criticii aspre pe care i-a făcut-o L. T. Hobhouse*, cartea a dobândit reputaţia unei apologii a statului* autoritar: o versiune platonizantă a lui Hegel*, care subordonează total individul presupusei voinţe generale a societăţii. Deoarece Bosanquet urma concepţia promovată de Charity Organization Society (dedicase cartea secretarului ei), concepţie potrivit căreia ingerinţa statului subminează morala şi libertatea individuale, această interpretare genera un paradox. Aparenta contradicţie provine dintr-o ambiguitate prezentă în modul lui Bosanquet de a interpreta obligaţia politică*. Suplimentând teoria lui Green cu idei preluate din psihologia socială, Bosanquet susţine că voinţa reală a individului, cea care realizează potenţialul său, poate fi înfăptuită doar prin cooperare în cadrul statului. Toate aspiraţiile umane către o viaţă mai bună presupun eliberarea individului de nevoile şi dorinţele pasagere, de origine pur biologică, şi exprimă o voinţă bună, comună tuturor (pp. 128–130, 139–144). Voinţa bună nu poate fi realizată de un singur individ, pentru că nici o persoană nu e capabilă de realizările omenirii în întregul ei şi nu-şi poate împlini nici măcar propriile aptitudini fără sprijinul şi învoirea altora. Datoria noastră morală şi politică este, aşadar, de a respecta şi păstra totalitatea bunurilor necesare tuturor membrilor societăţii pentru a se realiza (p. 190). Rolul statului este însă cu precădere negativ, de „înlăturare a piedicilor" din calea

dobândirii de către individ, prin efort, a caracterului moral (p. 178). Cum ameliorarea morală derivă din depăşirea conştientă şi voită a obstacolelor materiale, eforturile personale trebuie încurajate ori de câte ori este posibil. Fiindcă Bosanquet credea că sărăcia rezultă în principal din lipsa de voinţă şi de putere morală a săracilor înşişi, el susţinea că autoameliorarea şi cooperarea socială constituie remedii mai bune decât subvenţiile statului — cerinţă pe care o satisfăcea sistemul de ateliere prevăzut în Legea privitoare la săraci (*the Poor Law*) şi caritatea raţională faţă de „săracii care s-au dovedit vrednici". În schimb, învăţământul de stat venea în ajutorul unei dorinţe preexistente de ameliorare şi era un bun comun necesar împlinirii umane (pp. 185–186). Această interpretare diferită a proceselor sociale l-a făcut pe Bosanquet să tragă din premise idealiste mai puţine concluzii colectiviste decât au făcut-o mulţi alţi discipoli ai lui Green.

RPB

Bibliografie

BOSANQUET, B., *The Value and Destiny of the Individual*, Londra, Macmillan, 1913. — ~, *The Philosophical Theory of the State*, ed. a III-a, Londra, Macmillan, 1920. — ~, *Aspects of the Social Problem*, Londra, Macmillan, 1895. — (♦) COLLINI, S., „Hobhouse, Bosanquet and the state: philosophical idealism and political argument in England 1880–1918", în *Past and Present*, 70–73 (1976), pp. 86–111. — HOBHOUSE, L. T., *The Metaphysical Theory of the State: a Criticism*, Londra, Macmillan, 1918. — (♦) MILNE, A. J. M., *The Social Philosophy of English Idealism*, cap. 7, Londra, Allen & Unwin, 1962.

Bracton, Henry de (?–1268) Jurist englez la curtea lui Henric al III-lea. Bracton este considerat în mod tradiţional autorul scrierii *De legibus et consuetudinibus angliae* (1239?), una dintre operele de căpetenie ale tradiţiei juridice şi politice engleze. Deşi e posibil ca la compunerea lucrării să fi colaborat şi alţii, numele lui poate fi asociat fără teama de a greşi cu proiectul şi realizarea ei.

Teoria politică din *De legibus* are la bază doctrina guvernământului monarhic personal. *Potestas* (puterea) regală este coextensivă cu *voluntas* (voinţa) regală. Autoritatea regelui provine din înclinarea sa morală către virtute şi dreptate. (→ *absolutism*; *dreptul divin al regilor*; *drept cutumiar*)

De legibus precizează că *voluntas* regală este preocupată în principal de împărţirea dreptăţii, nu de legislaţie. Legile sunt promulgate în urma unui proces de colaborare; regele îşi dă doar asentimentul la legile ce au obţinut aprobarea magnaţilor şi a comunităţii regatului. Bracton admitea totodată că obicciul locului putea avea şi el forţă de lege*. Aşadar, legea pământului nu e dictată de bunul plac al regelui, ci este cu adevărat „comună". Prin urmare, jurisdicţia regelui acoperă doar aplicarea legii pe cale judiciară sau prin pedepse coercitive. Bracton consideră că elementul esenţial al puterii regale rezidă în înfăptuirea justiţiei („dă fiecăruia ce este al său"), conjugată cu pedepsirea prin „sabie reală" a celor ce încalcă dreptatea.

Pe regele care îndeplineşte acest rol Bracton îl asemuieşte cu Dumnezeu. Voinţa divină este atât izvorul ultim al oricărei justiţii, cât şi pedepsitorul final al tuturor delictelor. Cum voinţei cârmuitorului îi sunt atribuite rosturi

analoage, funcţia regală este o imitaţie (pământească, ce-i drept, şi imperfectă) a voinţei divine. Drept urmare, *De legibus* vorbeşte în mod repetat despre rege ca despre „slujitorul" sau „vicarul" lui Dumnezeu.

Regele lui Bracton n-are nici egal, nici superior, dar el este incapabil să cerceteze toate cazurile şi să vegheze singur la respectarea tuturor legilor. Coroana trebuie, de aceea, să delege parte dintre drepturi şi prerogative unor oameni de condiţie inferioară celei regale. Acest lucru se realizează prin două tipuri distincte de împuterniciri: unele pe care monarhul le controlează direct prin aceea că le încredinţează unor magistraţi ce-şi exercită puterea in numele său, şi altele ce sunt acordate ca privilegii nobilimii cu care regele se asociază în guvernarea ţării.

De legibus mai precizează că regele este răspunzător ultim pentru reglementarea ambelor forme de autoritate delegată şi pentru ocrotirea supuşilor faţă de abuzurile lor. Ce asigurare există că regele însuşi va respecta legea şi va judeca în conformitate cu ea? Urmând convenţiile juridice şi filozofice ale epocii sale, Bracton susţine că orientarea morală înspre bine, caracteristică voinţei regelui, creează o dispoziţie stabilă de conformare la toate legile drepte. În acest sens regele e „sub Dumnezeu şi lege, dar nu sub oameni", fiindcă se „înfrânează" singur prin îngrădirea autoimpusă a propriei voinţe.

Este posibil totuşi ca Bracton să fi considerat că inferiorii pot în unele situaţii să pună oprelişti superiorului lor regal, cel puţin dacă acceptăm ca autentică o *addicio* — azi controversată — la textul lucrării, care spune despre *curia* (baronii şi conţii) regelui că trebuie să-l „înfrâneze" când comite o nedreptate. Baronii şi conţii pot să-l „înfrâneze" pe monarh pentru că sunt „partenerii" săi în guvernarea regatului, iar „cine are partener are stăpân". *De legibus* oferă prin aceasta o timpurie şi influentă teorie a limitării instituţionale a prerogativei regale. Deşi menţionata *addicio* este, probabil, în răspăr cu vederile principale din *De legibus*, admiratori medievali târzii şi cei moderni ai lui Bracton au considerat-o parte integrantă a teoretizărilor sale.

CJN

Bibliografie

BRACTON, Henry de, *De legibus et consuetudinibus angliae*, ed. G. E. Woodbine, rev. şi trad. S. E. Thorne, 4 vol., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968–1977. — (♦) HAMSON, D. W., *From Kingdom to Commonwealth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970. — KANTOROWICZ, E. H., *The King's Two Bodies*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1957. — MCILVAIN, C. H., *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1958. — MAITLAND, F. W. ed., *Bracton's Note Book* (1887); retip. Littleton, Col., Rothman, 1983. — (♦) NEDERMAN, C. J., „Bracton on kingship revisited", *History of Political Thought*, 5 (1984), pp. 63–77. — RICHARDSON, H. G., *Bracton: the Problem of his Text*, Londra, The Selden Society, 1965.

Buber, Martin (1878–1965) Filozof german şi teolog evreu, angajat din tinereţe în mişcarea sionistă. Principala sa lucrare de teorie socială este *Drumuri în Utopia* (1949), o explorare a tradiţiei descentraliste comunitare, din gândirea socialistă.

Buharin, Nikolai Ivanovici (1888–1938) Marxist şi economist rus, cu contribuţii la teoria imperialismului*. După Revoluţia din 1917 a contribuit la dezvoltarea teoriei „socialismului într-o singură ţară" (→ *marxism*), înainte de a cădea în dizgraţia lui Stalin*.

burghezie Termenul marxist pentru clasa capitaliştilor, extins adesea în aşa fel, încât să includă şi grupurile profesionale şi manageriale legate prin interese economice directe sau prin legături sociale de proprietarii de capital. → *clasă*; *capitalism*; *marxism*

Burke, Edmund (1729–1797) Om de stat britanic, teoretician al conservatorismului*. Născut la Dublin, Burke a urmat Trinity College din acest oraş (1743–1748), după care a plecat la Londra să studieze dreptul. Curând a abandonat studiile, cu intenţia de a face o carieră literară pe cont propriu, intrând în cercul artistic al lui Johnson, Goldsmith, Reynolds şi Garrick şi devenind editor-fondator al publicaţiei *Annual Review*. Primele sale lucrări publicate aparţin acestei perioade: scrierea satirică *Vindication of Natural Society* (1756) şi *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757).

Curând Burke a început să neglijeze literatura în favoarea politicii şi între 1761 şi 1764 a lucrat în cancelaria lordului Halifax, vicerege al Irlandei. Angajamentul său politic de durată şi semnificativ începe abia în 1765, când i se oferă postul de secretar particular al noului prim-ministru, lordul Rockingham. Burke se afirmă curând ca principalul purtător de cuvânt şi pamfletar al grupării Rockingham din Partidul Whig, în numele căruia avea să redacteze multe dintre scrierile sale. Două broşuri importante din această perioadă sunt *Observations on a late Publication Intituled* (sic!) *'The Present State of the Nation'* (1769) şi, un an mai târziu, şi mai faimoasele *Thoughts on the Causes of the Present Discontents*. O bună parte dintre ele este consacrată justificării ideii de partid, idee încă potenţial nepatriotică în secolul al XVIII-lea.

Din 1770 şi până la Revoluţia americană Burke a funcţionat şi ca reprezentant al Parlamentului pentru colonia New York, calitate în care, într-o serie de discursuri şi scrisori celebre, a încercat să convingă Parlamentul şi pe membrii săi să-şi modereze atitudinea şi pretenţiile, în speranţa de a salva raporturile coloniale. În 1774, după ce până atunci reprezentase mica aşezare Wendover, este ales deputat din partea oraşului Bristol. În cuvântarea ţinută la încheierea scrutinului a susţinut cu tărie punctul de vedere conform căruia între Parlament şi circumscripţiile electorale trebuie să existe o relaţie de reprezentare*, nu una de delegare. La următorul scrutin însă — urmându-i parcă prea zelos sfatul —, Bristolul nu l-a mai ales. Din 1780 şi până la retragerea sa în 1794, a fost deputat al oraşelului Malton, un fel de cadou din partea lordului Rockingham.

În 1782 şi 1783 a îndeplinit funcţia de Casier general, întâi în guvernul Rockingham, apoi în coaliţia Fox–North, perioadă când a mai avut două iniţiative — reforma finanţelor coroanei şi

reglementarea guvernării britanice din India, aflată atunci în mâna Companiei Indiilor Orientale. Încercarea neizbutită timp de nouăsprezece ani de a-l pune sub acuzare pe Warren Hastings, guvernatorul revenit în țară al Bengalului, a fost considerată de mulți ca marcând sfârșitul carierei lui Burke. Însă reacția sa critică la Revoluția franceză s-a materializat în pamflete prin care reputației sale postume de pătrunzător analist în chestiuni privitoare la constituția britanică i-a luat locul aceea de exponent de seamă și recunoscut al atitudinii conservatoare față de Revoluția franceză. *Reflections on the Revolution in France* (1790) i-a șocat pe mulți colegi din Partidul Whig care, deși descumpăniți de evenimentele din Franța, au fost mirați de aparenta dezicere a lui Burke de atașamentul său de o viață pentru reforme. El și-a apărat poziția în *Appeal from the New to the Old Whigs* (1791) și și-a dezvoltat critica la adresa revoluției în *Thoughts on French Affairs* (1791) și în cele patru *Letters on a Regicide Peace* (1796–1797).

Opiniile politice ale lui Burke sunt dominate de perspectiva istorică. El vedea în stat rezultatul unui proces de dezvoltare istorică, pe care adesea îl asemăna cu cel străbătut de organismele vii. Incapabil, ca și acestea, să supraviețuiască disecției, statul este mai mare și mai complex decât oricare dintre părțile componente. În viziunea lui, ansamblul relațiilor ce formează societatea depinde în cele din urmă de reacțiile habituale ale indivizilor ce o compun, reacții constând în obiceiuri, deprinderi și reguli, formulate și neformulate, prin care suntem socializați. Pe acestea Burke le apără energic sub denumirea de „prejudecăți" și susține că sunt mult mai solide când se înfățișează ca deprinderi decât atunci când iau forma unor reguli sau doctrine morale respectate conștient. „Prejudecata — scrie el — transformă virtutea omului în deprindere." Coerența acestui ansamblu este, pentru Burke, rezultatul unei acomodări pas cu pas realizate de generațiile anterioare care l-au plămădit treptat. Deși Burke considera că lucrurile stau așa în toate societățile, în măsura în care acestea au izbutit să se perpetueze, el crede că ideea este valabilă în mod special pentru constituția engleză, în mare parte datorită rolului precumpănitor al precedentului în dreptul curților (*common law*). În contrast cu *whig*-ii mai vechi și istoricește mai naivi, care acceptau mitul unei vechi constituții* virtual fixe în conformitate cu care la răstimpuri trebuie efectuate reforme de felul celei din 1688, Burke a ajuns să vadă în constituție rezultatul unei dezvoltări în timp treptate și neprogramate. De aici decurge importanta consecință conform căreia societatea nu se pretează propriu-zis la o analiză rațională, deoarece „potrivеala" dintre instituții, obiceiuri și practici nu se conformează unor reguli cunoscute sau care pot fi descoperite.

Această concepție despre limitele capacității raționale a indivizilor de a analiza societatea explică de ce Burke atacă vehement ideile abstracte sau raționalismul în gândirea politică. În particular, el combate aplicarea directă la societatea civilă a criticilor bazate pe teoria drepturilor naturale* sau pe cea a stării de natură, susținute de mulți

teoreticieni ai contractului social*. El atrage atenţia că este o nesăbuinţă să fie aplicate la societatea civilizată nişte „drepturi care nici măcar nu presupun existenţa ei". Contractul social, dacă în general ar fi posibil, cu siguranţă ar marca abandonarea drepturilor naturale; dar în loc să renunţe, precum David Hume*, la această idee, Burke preferă s-o convertească dintr-o imagine radicală, în una puternic conservatoare: „Societatea e într-adevăr un contract (...) dar nu este un parteneriat în lucruri (...) de natură vremelnică şi perisabilă. Ea este parteneriat în toate ştiinţele şi parteneriat în toate meşteşugurile; în toate virtuţile şi în toate iscusinţele (...) Cum ţelurile unui atare parteneriat nu pot fi atinse decât de un şir de generaţii, el devine parteneriat între (...) cei în viaţă, cei defuncţi şi cei ce urmează să se nască" (*Reflections*, pp. 194–195).

Ori de câte ori are prilejul, Burke ridiculizează procedeul la modă de a folosi o „natură" primitivă idealizată drept criteriu de excelenţă morală sau politică; de fiecare dată el denunţă discursul radical, subliniind că „arta este natura omului", altminteri însemnând ca natura să fie identificată cu ceea ce e primitiv, haotic şi sublim-înfricoşător, şi peste care civilizaţia a aşezat o mască decentă, deşi fragilă. Această civilitate este periclitată de analiza abstractă şi de planurile de reformă construite raţional, fie ele şi bine intenţionate. Împrejurările specifice sunt cele care determină caracterul regulilor şi al principiilor, ceea ce face ca acestea să nu poată fi judecate drept bune sau rele *in abstracto*, ci doar după felul cum funcţionează într-o societate sau alta. În timp ce constituţiile* în vigoare sunt produsul în timp al multor spirite, teoriile despre guvernare, chiar şi cele care încearcă doar să descrie constituţii, sunt produsul unei singure inteligenţe, inevitabil limitată; or, crede Burke, „individul e prost, dar specia e înţeleaptă". Un atare pesimism referitor la capacitatea noastră de a înţelege raţional cum funcţionează societatea creează inevitabil o prezumţie în favoarea *status quo*-ului şi duce la respingerea proiectelor de reformă speculative şi sistematice.

Conservatorismul lui Burke se sprijină, aşadar, pe un scepticism filozofic în privinţa posibilităţilor de descifrare a proceselor istorice prin care se dezvoltă societăţile. Spre deosebire de alte forme de conservatorism, el nu-şi propune să identifice în trecut, şi nici măcar în prezent, un ideal la care ar trebui să revenim mereu. „Trebuie să reformăm — spune el — spre a putea păstra"; şi în alt loc: „o societate fără mijloace de reformare este o societate fără mijloace de prezervare". În concepţia lui Burke însă reforma trebuie întreprinsă întotdeauna în vederea tămăduirii unui rău clar şi prezent şi să se limiteze la acest obiectiv; ea nu trebuie să-şi propună să aducă societatea în conformitate cu standarde inspirate raţional.

Aceste raţionamente s-au concretizat în scrierile lui Burke împotriva Revoluţiei franceze, eveniment pe care îl considera inspirat tocmai de genul de teorii abstracte pe care le detesta. Între francezii de la 1789 şi englezii de la 1688 el făcea o comparaţie defavorabilă celor dintâi, deoarece englezii schimbaseră personalul, dar îşi păstraseră instituţiile, pe când francezii,

păstrându-şi regele (lucrurile stăteau încă astfel în momentul redactării cărţii), distrugeau instituţiile pe care statul se sprijinea.

Sesizând interdependenţa dintre cultură şi instituţii, Burke, în pofida scepticismului său funciar, apără bazele instituţionale specifice ale credinţelor şi practicilor de care o societate are nevoie pentru a fi conservatoare în viaţa politică. În particular, deşi se pronunţă pentru toleranţă religioasă, el susţine cu tărie ideea unei biserici oficiale şi, cu toate că era el însuşi om din popor, nu putea concepe o societate stabilă fără o aristocraţie funciară. Numai o bogăţie suficientă pentru a asigura unora timp liber putea să ofere, în viziunea sa, premisele acelei continuităţi culturale de care depinde societatea; or, numai proprietatea funciară transmisibilă ereditar putea menţine în indivizi interesul pentru perpetuarea ei.

În ce priveşte problema mai specială a constituţiei britanice, Burke şi-a câştigat faima de apărător al independenţei parlamentului. Aceasta e o componentă importantă a ideii de „politică custodială" cultivată de Partidul Whig: responsabilitatea celor născuţi sau (mai rar) aleşi să exercite oficiul de custode în numele comunităţii. Apărarea parlamentului cuprinde câteva puncte centrale, îndeosebi susţinerea politicii de partid bazate pe principii politice comune şi respingerea ideii de delegare a parlamentarilor de către circumscripţiile electorale. Primul dintre aceste două puncte era pesemne o cale de concertare a politicilor cu protejarea concomitentă a independenţei parlamentarilor faţă de influenţa patronajului guvernamental, ceea ce a fost una dintre preocupările gânditorilor opoziţiei din secolul al XVIII-lea; cel de-al doilea avea în vedere protejarea parlamentarilor faţă de un control direct exercitat de circumscripţiile electorale, dintre care unele începeau să devină politiceşte conştiente de problemele naţionale din acea vreme.

Susţinerea ideii de partid de către Burke stă mai mult decât restul operei sale sub semnul legăturii cu aripa Rockingham a *whig*-ilor, care puteau să vadă în ea o doctrină convenabilă. Este puţin probabil ca, după cum s-a crezut odinioară, Burke să fi anticipat sistemul bi- sau tripartid, în care opoziţia să constituie o alternativă permanentă la guvernare; mai degrabă el a văzut în partid un instrument la care să se poată recurge în momentele când constituţia se afla în primejdie: „Când nişte oameni răi uneltesc, cei buni trebuie să se alieze."

Faptul că Burke i-a apărat pe revoluţionarii americani este uneori considerat surprinzător, având în vedere că ceva mai târziu i-a atacat pe cei francezi. El a apreciat însă că revendicările americanilor se bazau pe drepturile tradiţionale şi pozitive ale englezilor de a refuza plata impozitelor dacă nu beneficiază de reprezentare, şi nu ca fiind derivate, aşa cum se va întâmpla la francezi, din abstracţii de genul „drepturilor naturale ale oamenilor". Acolo unde sesiza că americanii recurg la argumente politice speculative, nu ezita să le denunţe ca fiind o consecinţă a faptului că au fost rău guvernaţi.

Reputaţia lui Burke a atins punctul culminant în secolul al XIX-lea, dar a continuat să fie o sursă de inspiraţie pentru conservatori până în a doua jumătate a secolului al XX-lea. În evantaiul larg al literaturii comentatorilor

săi, el este caracterizat în diverse feluri, de la utilitarist intuitiv şi conservator la protoromantic sau gânditor legalist. De la al doilea război mondial încoace domină interpretarea legalistă, deşi unii istorici continuă să cultive imaginea teoretic respectabilă a unui Burke „pragmatic".

Edmund Burke foloseşte constant şi copios terminologia juridică, dar nu e clar dacă trebuie situat cu precădere în tradiţia *common law* sau în cea a dreptului natural, după cum neclară este şi turnura istorică particulară pe care o dă acestor două scheme de gândire. Cercetările viitoare ale istoricilor gândirii politice s-ar putea solda cu reevaluarea relaţiei lui Burke cu şcoala iluminismului scoţian*, îndeosebi cu Adam Smith* şi cu Hume, a căror gândire a beneficiat în ultima vreme de o atenţie susţinută. Cercetătorii literari ai operei lui s-au concentrat cu predilecţie asupra stilului, nu asupra substanţei argumentelor sale. Nu e exclus ca o sinteză interpretativă satisfăcătoare să rezulte din considerarea lui Burke ca fiind în primul rând un retorician care a recurs în mod eclectic la un întreg spectru de argumente, în funcţie de auditoriul căruia i se adresa.

IVH-M

Bibliografie

BOULTON, T. J., *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Londra, Routledge & Kegan Paul; Toronto, University of Toronto Press, 1963. — BURKE, E., *Reflections of the Revolution in France*, ed. C. C. O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1968. — ~, *Edmund Burke on Government, Politics and Society*, selecţia şi ordonarea textelor B. W. Hill, Londra, Fontana, 1975. — ~, *The Political Philosophy of Edmund Burke*, selecţia textelor şi introd. I. W. Hampsher-Monk, Londra, Longman, 1986. — ~, *Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. P. Langford, Oxford, Oxford University Press, 1981. — (♦) COBBAN, A., *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Londra, Allen & Unwin, 1973. — DRAYER, F. A., *Burke's Politics: A Study in Whig Orthodoxy*, Waterloo, Ont., Lauriel University Press, 1979. — (♦) FREEMAN, M., *Burke and the Critique of Political Radicalism*, Oxford, Blackwell, 1980. — (♦) MACPHERSON, C. B., *Burke*, Oxford, Oxford University Press, 1982. — MAHONEY, T. H. D., *Edmund Burke and Ireland*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960. — (♦) O'GORMAN, F., *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, 1973. — POCOCK, J. G. A., „Burke and the Ancient Constitution: a problem in the history of ideas", în *Historical Journal*, 3 (1960), pp. 125–143. — (♦) STANLIS, P. J., *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1965.

C

Cabet, Étienne (1788–1856) Socialist francez. În romanul utopic *Voyage en Icarie* (1840), a susținut o formă de comunism* riguros organizat, pe care a încercat să-l pună în practică (cu succes limitat) într-o colonie icariană din Illinois, SUA.

Calhoun, John Caldwell (1782–1850) Om de stat american. A fost deputat (1810–1817) și senator (1832–1844; 1845–1850) din partea statului Carolina de Sud; ministru de război (1817–1825), secretar de stat (1844–1845) și vicepreședinte al Statelor Unite (1825–1832). A scris *A Disquisition on Government* și *A Discourse on the Constitution and Government of the United States*, ambele publicate postum, precum și numeroase discursuri și scrisori.

La început a fost un naționalist militant, mai ales printre „uliii războiului" din 1812, apoi s-a identificat tot mai mult cu apărarea Sudului, a sclaviei și a drepturilor statelor în cadrul uniunii federale.

În *Disquisition*, Calhoun respinge doctrina drepturilor naturale*, susținând că oamenii nu se nasc liberi și egali, ci într-o „stare socială și politică", supuși autorității. Teoria lui Calhoun se sprijină însă pe premise individualiste: autoconservarea reprezintă „legea generală și esențială a universului însuflețit", iar „sentimentele directe sau individuale sunt mai puternice decât... sentimentele simpatetice sau sociale". În sociabilitate Calhoun vede chiar o primejdie; apără inegalitatea ca pe un imbold necesar pentru efort, anticipând darwinismul social* prin ideea după care competiția pentru statut social reprezintă „cel mai puternic motor" al progresului* uman. Libertatea* este un țel uman natural, dar ea nu e un drept natural, ci o „răsplată de câștigat". Aceste argumente, evident, nu se aplicau sclavajului: sclavii erau excluși din competiție și nu puteau „câștiga" libertatea. Cele mai importante argumente în favoarea sclavajului Calhoun le scotea din teza „științifică" a inegalității rasiale (→ *rasism*). El mai susține că sclavia atenuează conflictul de clasă (deoarece stăpânii de sclavi sunt obligați să aibă grijă de „capitalul" lor) și prin asta promovează stabilitatea socială.

Asemenea majorității teoreticienilor sudiști, Calhoun susține că statele, inițial suverane, au creat Uniunea și, cum suveranitatea* e indivizibilă, și-au păstrat dreptul suveran la secesiune. Dincolo de acest argument juridic, el a dezvoltat și unul mai pregnant teoretic. Urmându-l pe James Madison* din *The Federalist* (nr. 10), Calhoun a susținut că principalul pericol pentru guvernarea republicană îl constituie

posibilitatea ca puterea să încapă pe mâna unui partid sau a unei grupări înguste. Civismul nu reprezintă o stavilă sigură în faţa acestei posibilităţi, având în vedere prioritatea sentimentelor individuale şi a intereselor private. Este necesar să se creeze instituţii capabile să împiedice guvernul să suprime vreunul dintre interesele majore ale societăţii. Madison era de părere că diversitatea de interese în cadrul uniunii federale, combinată cu regula majorităţii, duce la obţinerea rezultatului dorit. Calhoun a considerat inadecvat acest argument, iar odată cu el, şi constituţia* federală.

Urmând precedentul teoriei lui Timothy Ford despre „contractul dual" (1794), Calhoun insistă că în definirea majorităţii trebuie ţinut seama deopotrivă „de interese şi de număr". Majoritatea trebuie să fie „concurentă", alcătuită din majorităţi în cadrul fiecărui interes, astfel încât fiecare interes major să poată exercita un veto asupra politicii. În acest fel nici un interes nu va fi exclus sau prejudiciat în asemenea măsură, încât asocierea politică să-i apară intolerabilă. Majoritatea concurentă, crede Calhoun, ar face posibilă menţinerea Uniunii.

Conservatorismul paralizant ce rezulta din formula majorităţii concurente ar putea însă uşor să nemulţumească majorităţile numerice, creând o nouă ameninţare la adresa ordinii politice. Soluţia mecanică a lui Calhoun ignora de asemenea conflictul dintre primele principii din republica americană. După cum a recunoscut Lincoln*, vechea Uniune nu putea să dăinuie „jumătate sclavă şi jumătate liberă".

WCMcW

Bibliografie

CALHOUN, J. C., *A Disquisition on Government*, cu selecţii din *Discourse*, ed. C. Gordon Post, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1953. — (♦) GABRIEL, R. H., *The Course of American Democratic Thought*, pp. 103–111, New York, Ronald, 1940. — (♦) HARTZ, L., *The Liberal Tradition in America*, pp. 145–177, New York, Harcourt Brace, 1955. — (♦) JENKINS, W. S., *Pro-Slavery Thought in the Old South*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1935. — (♦) PARRINGTON, V. L., *Main Currents in American Thought*, vol. II, pp. 69–82, New York, Harcourt Press, 1958. — (♦) WILTSE, C., *A Life of John C. Calhoun*, 3 vol., Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1944–1951.

Calvin, Jean (1509–1564) Teolog şi reformator francez, cetăţean al Genevei din 1559. Datorită operei sale de reformator ecleziastic al Genevei, teolog, comentator al Scripturii şi polemist, a devenit o autoritate de prim rang pentru bisericile reformate din Franţa, Ţările de Jos, Britania şi părţi ale Europei Centrale.

În prima versiune (1536), capodopera teologică a lui Calvin, *Instituţia creştină*, a fost în mare măsură o sistematizare a temelor teologice lutherane şi se lovea de aceleaşi dificultăţi politice. Ea se concentra asupra justificării prin credinţă, şi nu prin fapte, asupra contrastului dintre libertatea creştinului şi „tirania" bisericii romane şi asupra statutului paradigmatic al bisericii „invizibile". Tocmai aceste doctrine însă, şi Luther* o aflase deja, susţineau tendinţele sectare *dinăuntrul* bisericilor evanghelice: pentru radicalii evanghelici, bisericile reale nu sunt niciodată suficient de libere sau de reformate. În plus, sectarii periclitau nu numai bisericile evanghelice; „Reforma ra-

dicală" nega şi autoritatea cârmuirii seculare asupra celor Aleşi, iar nu demult fusese înăbuşită o încercare anabaptistă de a instaura la Münster un milenar „Regat al lui Christos". Faţă de asemenea concluzii subversive trase din teologia evanghelică, de natură să discrediteze Reforma în ansamblu, Calvin (aidoma lui Luther) a reacţionat cu o deosebit de riguroasă doctrină a obedienţei: pentru creştini cârmuirea seculară este instituită de Dumnezeu, magistraţii sunt viceregenţii săi, iar cetăţenilor creştini de rând nu le e îngăduit nici măcar să discute despre cea mai bună formă de guvernământ. Aceasta e singura parte a cărţii consacrată politicii, iar politicile ecleziastice abia dacă sunt menţionate. Dar această doctrină nu face decât să legitimeze controlul cârmuitorilor „evanghelici" asupra bisericilor pe care prima generaţie de reformatori îl socotise deja imposibil de justificat, deşi indispensabil. (→ *gândirea politică a Reformei*)

Protestanţii germani erau angajaţi în 1530 în rezistenţa armată împotriva împăratului, stăpânul lor legiuit, iar Calvin trebuia să ţină seama şi de nevoile coreligionarilor săi din Franţa, ai cărei monarhi scoseseră Reforma în afara legii. În consecinţă, doctrina „nesupunerii pasive", după care rezistenţa faţă de cârmuitori nu era îngăduit să îmbrace o formă armată sau organizată, trebuia atenuată. Drept care, Calvin, tot asemenea lui Luther, a încercat să restrângă jurisdicţia cârmuirii seculare la menţinerea păcii „externe" şi a justiţiei exclusiv laice; dincolo de aceasta, ea nu avea nici un drept la obedienţa creştinilor. Admiţând că în calitate de persoane *private* creştinilor nu le e niciodată îngăduit să se împotrivească „tiranici" prin mijloace violente sau nelegale, Calvin, la fel ca adepţii lui Luther, accepta că legile unor comunităţi instituie „magistraţi populari" (lutheranii le ziceau „inferiori"), împuterniciţi să opună „rezistenţă tiranici", citând ca exemple eforii spartani, tribunii romani şi „eventual" „adunările principale" (adică stările generale, parlamentele etc.) din statele europene.

Această versiune a teoriei politice a lui Calvin s-a închegat înainte ca el să fi dobândit o experienţă practică în activitatea ecleziastică. După ce a ajuns în fruntea bisericii din Geneva curând după publicarea primei *Instituţii*, expulzarea sa de către guvernul genevez şi exilul la Strasbourg în 1538 (unde a fost pastor al congregaţiei franceze, având-l drept sfetnic pe Martin Bucer, reformatorul din Strasbourg), rechemarea sa la Geneva în 1541, experienţa în politica internaţională a Reformei şi meditaţia matură asupra Scripturii, toate au contribuit la reorientarea gândirii sale spre nevoile bisericilor „vizibile" şi la identificarea mai precisă a pericolului pe care-l creau pentru integritatea lor conducătorii pretins „cucernici". Noile sale idei, formulate iniţial în proiectele de constituţii şi de mărturisiri de credinţă în favoarea bisericii genevеze, au fost incluse ulterior în numeroasele lui volume de comentarii biblice şi în ediţiile succesive ale de multe ori revizuitei, refăcutei şi tradusei *Instituţii*. Ultima ediţie a acesteia (1559–1560) îi identifica explicit pe „linguşitorii principilor" şi pe sectari drept principalele primejdii pentru „puritatea doctrinei".

În ultima ei formulare, teologia lui Calvin preconizează o „comunitate creştină" (concept nelutheran), în care cârmuirile spirituală şi laică sunt componente esenţiale şi egale, autorizate de Dumnezeu să conlucreze în mod independent pentru statornicirea unei „discipline cucernice". În ediţia definitivă a *Instituţiei*, o întreagă carte dintre cele patru tratează la un loc despre biserica (vizibilă) şi „administrarea civilă". „Disciplina cucernică" ia locul „libertăţii creştine" (doctrină pe care Calvin ajunsese s-o considere potenţială sursă de erori) ca laitmotiv al gândirii calviniste. În esenţă, „disciplina cucernică" înseamnă un exerciţiu al comportamentului virtuos, pedeapsa şi dojana nefiind decât aspecte auxiliare ale ei. Adevărata cucernicie este exclusiv un dar al lui Dumnezeu, dar din ea se nutreşte năzuinţa spre desăvârşirea religioasă şi morală în viaţa pământească. Iar Dumnezeu a rânduit „dubla ocârmuire" pentru a-i ajuta pe creştini în această năzuinţă: ei au nevoie de ambele ocârmuiri deopotrivă. În concepţia lui Calvin despre viaţa creştină, îndeplinirea de bună voie şi cu râvnă a îndatoririlor spirituale şi civile ajunge să reprezinte cuvântul de ordine; aceste îndatoriri au drept scop „edificarea" bisericii, şi prin aceasta evlavia întru adevărata credinţă îşi pierde conotaţia sectară.

O comunitate cucernică este, aşadar, deopotrivă o colectivitate laică şi religioasă. În acest context, mai vechea încercare de împărţire a sferelor de autoritate între puterile „dublei" cârmuiri nu mai e pe primul plan, aşa cum nu era nici în sistemul ecleziastic instaurat de Calvin la Geneva. *Instituţia* indică de fapt întotdeauna drept unul dintre scopurile guvernământului laic apărarea şi promovarea adevăratei religii. Sensul deplin al „dublei cârmuiri" a statului cucernic este de a armoniza îndatoririle religioase şi laice şi (la nevoie) pedepsele şi mijloacele de descurajare a abaterilor de la îndatoriri. Esenţial e ca personalul şi mijloacele folosite de fiecare dintre cele două cârmuiri să rămână distincte, astfel încât fiecare să o controleze şi să o stimuleze pe cealaltă. „Magistratura" seculară (Calvin prefera cuvântul republican „magistratură", în timp ce pentru Luther autoritatea seculară însemna „principii") se foloseşte de sabie; biserica foloseşte doar persuasiunea şi, în cazuri extreme, excomunicarea. Ambele însă contribuie, fiecare în felul său, la o bună rânduială, care este deopotrivă religioasă şi civilă. Firesc, este bine şi prudent să existe o anumită diviziune a muncii: nu este datoria colegiului clerical să se ocupe de politica externă sau să aplice zilnic legile dreptului penal şi civil, după cum vocaţia magistraţilor nu este de a predica — deşi magistraţii genevezi aveau o predilecţie pentru stilul sentenţios. (→ *biserica şi statul*)

Dacă una dintre autorităţi este de drept superioară celeilalte, s-ar cuveni ca aceasta să fie cârmuirea religioasă (clerul). Din studiile sale clasice şi juridice Calvin a păstrat pentru totdeauna un respect profund pentru înţelepciunea morală şi politică a anticilor (păgâni). Ori de câte ori însă o chestiune devenea litigioasă, părea să prefere invariabil raţiunii singure revelaţia ca mijloc de recunoaştere a voinţei lui Dumnezeu, interpretul ei autorizat fiind clerul. Calvin nu urmărea însă o dominaţie clericală asupra statului: ide-

alul său este unul de cooperare, pe baze mai mult sau mai puțin egale, între cei doi administratori „gemeni" ai voinței divine. El n-a precupețit nici un efort teologic sau practic când a fost vorba de a restabili prestigiul clerului „evanghelic" și de a face în așa fel, încât cooperarea acestuia cu „guvernanții" efemeri să nu degenereze în subordonare.

Așadar, nu deosebirea romano-catolică dintre cler și laicat este incompatibilă cu Evanghelia. Calvin insista și el că datoria clerului este într-adevăr să-i „cârmuiască" pe laici, oricât i-ar fi iritat un atare limbaj pe evanghelicii hrăniți cu anticlericalism. În concepția lui Calvin, o biserică reformată bine organizată are nevoie de o elită de conducători spirituali cultivați, care se supraveghează și se mobilizează singuri. Gândirii sale îi este străină ideea lutherană a „preoției tuturor credincioșilor". Nescripturală și intolerabilă este confuzia pe care o fac papiștașii între puterea coercitivă și cea religioasă, precum și monarhia absolută a papalității. (În cele din urmă, Calvin a ajuns să creadă că orice monarhie absolută, de oriunde, este incompatibilă cu monarhia lui Dumnezeu.) În interpretarea lui Calvin, Scriptura autorizează un consiliu clerical, eventual cu participarea parțială a credincioșilor la numirea și validarea clericilor. El recunoștea fără ezitare asemănarea dintre forma de conducere a bisericii, pe care o recomanda astfel pe temeiuri scripturale, și forma „mixtă" (sau limitată) de guvernare seculară, compusă din elemente de monarhie, aristocrație și democrație, ale cărei avantaje prudențiale fuseseră evidențiate de filozofi. Ba chiar, în edițiile de după 1543 ale *Instituției*, el își exprimă o preferință reținută dar vizibilă pentru o formă aristocratică pură sau atenuată de guvernare civilă, oferind în acest sens rațiuni prudențiale care în mod evident erau prezente și în reflecțiile sale ecleziastice; și anume, că o asemenea întocmire politică, fără a aboli o libertate moderată, punea frâu libertinajului și excesele către care înclină din fire orice individ.

Așadar Calvin concepea statul* ca pe o telocrație, ca pe o asociație având un scop suprem, la care toți membrii sunt obligați să participe. Încât nu e surprinzător că socotea „erezia" și disidența deosebit de periculoase atât pentru comunitatea civilă, cât și pentru cea ecleziastică și că, pe de altă parte, era îngăduitor, pe cât credea că o permit împrejurările, față de întocmiri apte să favorizeze o participare benevolă a cetățenilor/membrilor bisericii, neexcluzând nici posibilitatea ca ei să joace un rol în alegerea clericilor și a magistraților. Tensiunea dintre „disciplina cucernică" și atașamentul și participarea benevole este o permanență în tradiția calvinistă.

HMH

Bibliografie

CALVIN, J., *Institution of Christian Religion*, vol. XX și XXI, ed. J. T. McNeill, trad. de F. L. Battles, Library of Christian Classics, Philadelphia, Westminster Press, 1960. DILLENBERGER, J. ed., *John Calvin: selections from his writings*, Missoula, Scholars Press, 1975. — CHENEVIÈRE, M. E., *La Pensée politique de Calvin*, Geneva, Slatkine, 1970. — (♦) HOPFL, H., *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. — MONTER, E. W., *Calvin's Geneva*, Londra și New York, Willey, 1967. — PARKER, T. H. L., *John Calvin: a biography*, Philadelphia, Westminster Press, 1975. — (♦) WENDEL, F., *Calvin: the*

Origins and Development of his Religious Thought, Londra, Collins, 1963. — WOLIN, S. S., *Politics and Vision*, cap. 6, Boston, Little Brown, 1960.

Campanella, Tommaso (1568–1639) Filozof şi cărturar italian. Autor al *Cetăţii Soarelui* (1602), scriere utopică ce zugrăveşte o comunitate ideală, în care nu există proprietate privată*.
→ *utopism*

Camus, Albert (1913–1960) Romancier şi gânditor politic francez, născut în Algeria. Provenit dintr-un mediu muncitoresc, obţine o bursă la un liceu din Alger şi intră sub influenţa profesorului său de filozofie, Jean Grenier, un exponent al existenţialismului* la modă în Franţa. Împiedicat de tuberculoză să-l urmeze pe Grenier într-o profesiune academică, se îndreaptă spre literatură, câştigându-şi de timpuriu reputaţia de romancier filozof. A abordat, în ficţiune şi în alte modalităţi ale literaturii de imaginaţie, o formă de existenţialism ce respingea elementele puritane atât de pronunţate la teoreticieni precum Kierkegaard, Heidegger* şi J.-P. Sartre*, existenţialismul său fiind, dimpotrivă, impregnat cu elemente hedoniste, derivate din păgânismul elenist. Împreună cu doctrina principală privind absurditatea sau iraţionalitatea unui univers fără Dumnezeu şi fără o lege morală absolută, Camus promovează ceea ce consideră a fi idealurile meridionale sau mediteraneene de căldură şi fericire, în contrast cu ideologiile reci şi fără viaţă ale Nordului.
Forma sa specifică de etică existenţialistă a generat la rândul ei o formă specifică de politică existenţialistă. În unul dintre eseurile sale din tinereţe, *Lettre à un ami allemand* (1943), Camus îi reproşează prietenului său german de a fi tras, din afirmaţia justificată că universul e iraţional, concluzia că trebuie să sprijine politica manifest iraţională a lui Hitler. Şi argumentează că la iraţionalitatea universului este mai bine să reacţionezi creând pentru omenire o ordine sub forma dreptăţii. Cum criteriul existenţialist al autenticităţii în morală este acţiunea, nu vorbele, Camus şi-a dus la capăt raţionamentul angajându-se mai întâi în jurnalism politic în Algeria, iar mai târziu, după înfrângerea suferită de Franţa în 1940, înrolându-se cu arma în mână în mişcarea de rezistenţă.
Romanul lui *Străinul* (1942), apărut în timpul ocupaţiei, a fost salutat de Sartre, iar autorul a fost aclamat la Paris după eliberare atât ca remarcabil romancier, cât şi ca erou al Rezistenţei. Curând însă, Camus se va distanţa de existenţialiştii „nordici", care deveneau în măsură tot mai mare prosovietici şi promarxişti, în pofida imensei prăpastii teoretice care despărţea existenţialismul de marxism*. El i-a acuzat pe Sartre, Merleau-Ponty*, Simone de Beauvoir şi pe adepţii lor că cedează atracţiei emoţionale exercitate de violenţă şi de extremismul ideologic, şi a opus argumentelor lor apelul la înţelepciunea „mediteraneană" a moderaţiei sau a măsurii şi răbdării. În eseul *Mitul lui Sisif* (1942) îl înfăţişează pe eroul său, Sisif, reluând neîncetat aceeaşi trudă, dar simţindu-se, cu toate acestea, fericit.
Cea mai substanţială contribuţie a lui Camus la teoria politică* este *Omul revoltat* (1951), în care susţine că adevăratul revoltat nu este revoluţionarul,

insul mistuit de dorința de a răsturna ordinea existentă și de a inaugura o lume nouă, ci cel ce se împotrivește nedreptăților cu mijloace alese în așa fel, încât să amelioreze condiția oamenilor vii, nu s-o înrăutățească. Cartea e o pledoarie susținută în favoarea „ingineriei sociale graduale", a unui fel de democrație socială liberală — mai familiară, trebuie s-o spunem, în Marea Britanie și în Scandinavia, decât în oricare țară mediteraneană.

Înainte de dispariția sa în 1960, la vârsta de patruzeci și șase de ani, Camus fusese definitiv repudiat de *establishment*-ul parizian de stânga nu doar din pricina anticomunismului său, ci și din pricina refuzului său, ca franco-algerian, de a sprijini cauza FLN (Frontul Algerian de Eliberare). El continuase să pledeze pentru reconcilierea dintre rase în Algeria mult după ce extremismul distrusese orice speranță reală de succes al unei asemenea politici. În același timp își înstrăinase și Dreapta, retrăgându-se dintr-un comitet al UNESCO în semn de protest împotriva admiterii Spaniei lui Franco. Epoca în care a trăit a fost total nereceptivă față de apelul său la *mesure*.

MC

Bibliografie

CAMUS, A., *Străinul*, trad. de G. Horodincă, București, Editura Minerva, 1968. — ~, *Omul revoltat*, trad. de M. Simion, București, RAO, 1994. — ~, *Resistance, Rebellion and Death*, trad. de J. O'Brien, Londra, Hamish Hamilton, 1961. — ~, *Carnets, 1942–1951*, trad. de P. Thody, Londra, Hamish Hamilton, 1966. — (♦) CRUIKSHANK, J., *Albert Camus and the Literature of Revolt*, Londra, Oxford University Press, 1952. — (♦) THODY, P., *Albert Camus 1913–1960*, Londra, Hamish Hamilton, 1961.

capitalism Sistem economic alcătuit cu precădere din întreprinderi private aflate în concurență pe o piață liberă. Gânditorii politici au invocat în apărarea capitalismului mai multe argumente: este eficient din punct de vedere economic, asigură libertatea atât în mod direct, prin spațiul pe care-l creează pentru inițiativa economică, cât și indirect, prin asocierea sa strânsă cu instituții politice liberale, îi face pe indivizi responsabili pentru propria soartă, încurajând astfel încrederea în forțele proprii și oferă o supapă pentru ambiții personale, care altminteri ar putea deveni politicește explozive. (→ *economie politică clasică*; *Adam Smith*; *Fr. A. von Hayek*) Capitalismul a fost atacat violent de susținătorii socialismului* și în mod deosebit de către Marx* și discipolii săi (→ *marxism*), aceștia afirmând că sistemul capitalist implică în mod necesar alienarea* și exploatarea* clasei muncitoare și că, departe de a fi economicește eficient, el va pieri în urma unor crize economice din ce în ce mai grave. O atitudine mai moderată este cea a social-democrației*, care încearcă să atenueze relele capitalismului neîngrădit printr-o intervenție selectivă a statului*.

Capitalismul nu trebuie confundat cu economia de piață ca atare. El presupune o separație între cei ce muncesc în întreprinderi și cei ce sunt proprietarii acestora, trăsătură prin care se deosebește atât de economiile rurale, cât și de formele de socialism bazate pe proprietatea cooperatistă. O chestiune mai delicată este aceea de a stabili în ce măsură poate interveni statul într-o economic, fără ca aceasta să înceteze de a mai fi caracterizată drept capitalistă. Legat de această problemă

au fost inventate sintagme noi precum capitalism de stat*.

DLM

Bibliografie

HIRSHMAN, A. O., *The Passions and the Interests: political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977. — SCHUMPETER, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, partea a 2-a, ed. a V-a, Londra, Allen & Unwin, 1976.

capitalism de stat În sensul său clasic, acest termen însemna o economie privat-capitalistă aflată sub controlul statului*; a fost folosit în mod curent cu referire la economiile controlate ale marilor puteri în timpul primului război mondial. Ulterior, marxiştii sovietici au folosit cu regularitate sintagma „capitalism monopolist de stat" pentru a desemna faza cea mai recentă a capitalismului*, în care statul îşi exercită puterea în folosul monopolurilor şi împotriva micilor capitalişti ca şi a maselor largi. Extinzând conceptul la Rusia sovietică din perioada imediat următoare Revoluţiei proletare, în aprilie 1918 Lenin* a susţinut despre capitalismul de stat că ar putea să stea fie sub controlul unui stat burghez, fie sub controlul unuia proletar; în Rusia, capitalismul privat, sub controlul statului proletar, a reprezentat o etapă de tranziţie spre realizarea unei economii pe deplin socialiste. În 1921, după ruina provocată de războiul civil, Lenin s-a pronunţat în favoarea unui capitalism de stat sub formă de concesiuni către capitalişti străini, menite să asigure bunuri pentru ţărănime — dar din acest proiect s-a realizat prea puţin.

În 1925, opoziţia din Leningrad, în frunte cu Grigori Zinoviev şi L. B. Kamenev, a încercat să reactualizeze accepţiunea dată termenului în 1918 de Lenin în legătură cu realitatea din Uniunea Sovietică, susţinând că economia sovietică era încă un capitalism de stat. Majoritatea din partid a respins această formulă, motivând că la mijlocul anilor '20 în URSS proprietatea socialistă era deja precumpănitoare. Începând de la sfârşitul anilor '30, o aripă a mişcării troţkiste (→ *troţkism*) internaţionale a susţinut că sistemul sovietic de atunci era un capitalism de stat (sau un capitalism de stat birocratic). Potrivit acestui punct de vedere, întrucât statul este proprietarul mijloacelor de producţie, birocraţia* controlează şi foloseşte statul pentru a-i exploata pe muncitori şi a acumula capital; prin urmare, ea îndeplineşte aceleaşi funcţii ca proprietarul individual într-o economie capitalistă. În una dintre variante, teoria susţinea că economia sovietică era împinsă spre acumularea de capital nu de vreun mecanism intern, ci de competiţia militară internaţională.

RWD

Bibliografie

CLIFF, T., *State Capitalism in Russia*, Londra, Pluto, 1974. — JESSOP, B., *The Capitalist State*, Oxford, Martin Robertson, 1982. — (♦) LANE, D., *Soviet Economy and Society*, cap. 3, Oxford, Blackwell, 1984.

Carlyle, Thomas (1795–1881) Istoric şi critic social britanic. Fiu al unui zidar şi fermier din Dumfriesshire, Carlyle a urmat liceul din localitate, apoi Universitatea din Edinburgh. Abandonând intenţia de a deveni pastor presbiterian, şi-a câştigat o existenţă precară din lecţii particulare şi scriind articole pentru *Edinburgh Review* şi pentru alte periodice până în 1834,

când s-a mutat împreună cu soţia sa la Londra, unde şi-a petrecut restul vieţii. Prima sa carte, *Sartor Resartus* (1833) — originală combinaţie de autobiografie spirituală şi de meditaţie filozofică pe un larg spectru tematic —, n-a avut mare ecou, dar lucrarea istorică *The French Revolution* (1837) îi va aduce reputaţia. A urmat un şir de lucrări de istorie şi de critică socială, dintre care cele mai importante sunt *Heroes and Hero-worship* (1840), *Past and Present* (1843), *Letters and Speeches of Oliver Cromwell* (1845), *Later-Day Pamphlets* (1850) şi *History of Frederick the Great* (1858–1865).

Deşi a fost un critic social extrem de pătrunzător, Carlyle nu s-a interesat de teoria politică* propriu-zisă, iar faţă de problemele politice ale vremii a avut o atitudine disprețuitoare şi distantă. Cu toate acestea, scrierile sale conţin nu o dată atitudini politice şi emit judecăţi politice, despre care în linii mari se poate spune că se grupează în jurul a trei puncte centrale: existenţa unei justiţii divine supreme ca unic şi ultim determinant al reuşitei acţiunilor umane, medierea ei prin unitatea morală instinctuală a societăţii (în virtutea căreia revoluţia populară constituie sancţiunea ultimă împotriva unei conduceri politice corupte) şi nevoia de lideri paternali şi carismatici („cultul eroilor"), care să coaguleze instinctele mulţimii şi să le confere eficienţă practică.

Aceste idei prezintă afinităţi cu tradiţia organică a gândirii politice romantice (→ *romantism*), dar radicalismul* lui îl deosebeşte pe Carlyle de conservatorismul* burkean, care era forma britanică dominantă a acestei tradiţii. Carlyle s-a autocaracterizat întotdeauna drept radical, radicalismul său fiind evident mai cu seamă în scrierile timpurii şi izbitor în *The French Revolution*, unde simpatia sa faţă de cauza revoluţionară este nedisimulată, dar n-a fost niciodată un democrat. Văzând în instituţiile reprezentative nişte aranjamente sterile ale maşinăriei politice şi nimic mai mult, cu trecerea anilor a ajuns să admire din ce în ce mai mult forme de guvernare autoritare — „despotismul e esenţial în majoritatea întreprinderilor" (*Past and Present*) —, de felul celor ilustrate de Oliver Cromwell şi Frederic cel Mare, şi să identifice meritele unei societăţi cu capacitatea ei de a-şi recunoaşte adevăraţii „eroi" şi de a se supune conducerii lor inspirate. Cât despre „eroi", în viziunea sa aceştia au devenit nişte figuri tot mai absolutiste şi mai puţin carismatice.

Ideea lui Carlyle despre un conducător eroic ca reprezentant şi emanaţie a poporului său a făcut să fie privit uneori drept precursor al fascismului* din secolul al XX-lea, identificare greşită având în vedere puternicul eşafodaj religios al ideilor sale, absenţa din ele a oricărui element totalitar şi relativul său dezinteres faţă de naţionalism*. Romantic neangajat politic, el nu a formulat un ansamblu de idei politice îndeajuns de coerent spre a atrage discipoli, iar semnificaţia principală a operei sale rezidă în alte domenii.

ALLeQ

Bibliografie

BRINTON, C., *English Political Thought in the Nineteenth Century*, New York, Harper Torchbooks, 1962. — (♦) CAMPBELL, I., *Thomas Carlyle*, Londra, Hamish Hamilton, 1974. — CARLYLE, T., *Works*, ed. H. D. Traill,

Londra, Centenary Edition, 1896–1898. — ~, *Selected Writings*, ed. şi introd. A. Shelston, Harmondsworth, Penguin, 1971. — CASSIRER, E., *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946. — KAPLAN, F., *Thomas Carlyle*, Cambridge şi New York, Cambridge University Press, 1983. — LEHMAN, B. H., *Carlyle's Theory of the Hero*, Durham, NC, Duke University Press, 1928. — (♦) LE QUESNE, A. L., *Thomas Carlyle*, Londra şi Toronto, Oxford University Press, 1982. — LIPPINCOTT, B. E., *Victorian Critics of Democracy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1938.

centralism democratic Doctrină formulată iniţial de Lenin* şi intrată ulterior în canonul comunismului* sovietic, centralismul democratic combină două teze. Prima: membrii oricărui organ din ierarhia puterii (de partid sau de stat) se aleg prin vot de către organul inferior; a doua: deşi în faza de concepere a acţiunilor politice discuţia liberă asupra lor trebuie încurajată, din momentul în care organul suprem a adoptat o hotărâre, aceasta trebuie impusă strict la toate nivelurile inferioare ale ierarhiei. Centralismul democratic era astfel ostil oricărei idei de pluralism* politic.

DLM

cetăţenie Preocupare practică stăruitoare pentru oraşele-state greceşti şi, în consecinţă, preocupare stăruitoare a teoreticienilor politici clasici. Statele mici, răscolite de lupta internă dintre bogaţi şi săraci şi de neîntrerupte războaie cu vecinii, au căutat o reţetă pentru pacea socială: era mai bine ca puterea să fie păstrată în mâini puţine ori să fie distribuită mai larg? Obţinerea cetăţeniei de către străini să fie îngreuiată sau înlesnită? După ce văzuse Atena condusă de regimul sângeros al celor Treizeci de tirani şi de o democraţie* capricioasă, în care maestrul său, Socrate*, a fost condamnat la moarte, Platon* a încercat să ocolească întrebările de acest fel, propunând formula autorităţii absolute a paznicilor sau a „regilor-filozofi". Aristotel*, în schimb, va readuce problema cetăţeniei în centrul discuţiei.

Autoritatea politică avea un caracter aparte, pentru că era autoritatea unor dregători exercitată asupra cetăţenilor conform unor reguli constituţionale, motiv pentru care era convenţională, limitată şi foarte diferită de autoritatea naturală a soţilor asupra soţiilor sau de autoritatea absolută a stăpânilor asupra sclavilor. Cetăţenii erau egali în faţa legii chiar dacă unul era mai bogat decât altul sau dacă pentru moment deţinea o funcţie. În general vorbind, era recomandabil ca cetăţenia să fie acordată larg, câtă vreme cei care beneficiau de ea erau destul de înstăriţi şi feriţi de ispita de a-şi folosi puterea politică spre a-i jefui pe cei bogaţi.

Cetăţenia era însă cu neputinţă de acordat celor ce nu dispuneau de suficient timp liber pentru a dobândi înţelegerea problemelor politice, celor cu îndeletniciri mecanice şi înguste, şi femeilor, al căror loc era în casă, iar nu în *agora*. Cetăţenia nu era posibilă în Persia şi în regiunile cu climă rece, din nord, pentru că acolo nu era posibilă viaţa politică: căldura excesivă îi făcea pe oameni indolenţi şi predispuşi spre despotism*, iar în condiţiile unui frig excesiv, asigurarea supravieţuirii absorbea toate eforturile. De asemenea, un stat cu prea mulţi cetăţeni înceta de a mai fi stat; când sunt mai mulţi de circa zece mii, oamenii nu se mai

pot cunoaște între ei și nici simți prietenie unii pentru alții.

Discuția lui Aristotel despre cetățenie pornea de la premisa că problema crucială o constituie asigurarea unei guvernări stabile și reglementate de legi; ea presupunea, de asemenea, că oamenii sunt din fire dornici să dețină funcții publice și își propunea să descopere ce fel de oameni puteau să concureze la funcții fără să dea naștere la războaie civile. Viața în *polis* era considerată supremul bine pământesc pentru om, iar calitatea de bun cetățean, parte componentă a celei mai desăvârșite calități umane. Declinul orașului-stat grecesc, formarea imperiilor elenistic și roman și afirmarea intelectuală a creștinismului au îndreptat privirile filozofilor spre viața lăuntrică ori spre viața de dincolo. Oamenii erau cetățeni ai întregii lumi sau ai Cetății lui Dumnezeu, dar cetățenia pământească nu era o parte esențială a unei vieți bune.

Reluarea dezbaterii clasice nu poate fi datată cu precizie. Elementul redeșteptat în Europa renascentistă a fost însă în mai mică măsură aristotelic și în mai mare măsură roman. Cetățenii Romei erau eroii reflecțiilor lui Machiavelli* despre istoria Republicii romane, pentru că *virtú* a lor a asigurat măreția Romei. Punând în contrast instabilitatea și vulnerabilitatea Florenței cu puterea și stabilitatea Romei, Machiavelli se întreba cum izbutise Roma să-și păstreze atâta vreme libertatea, și explicația o găsea în bună parte tocmai în această *virtú*. Libertatea Romei a avut două aspecte — invulnerabilitatea în fața atacurilor altor state și absența tiraniei interne exercitate de un individ sau de o clasă. *Virtú* civică era cea care aducea cu sine autodisciplina, patriotismul, pietatea simplă și disponibilitatea de a sacrifica folosul propriu binelui public. (→ *republicanism*)

Deși Hobbes* a denunțat, iar Locke* a ignorat idealurile republicanismului clasic, între secolele al XVI-lea și al XIX-lea problemele virtuții cetățenești i-au preocupat pe specialiștii în drept și pe polemiști. A fost o preocupare retrospectivă, în sensul că lua drept ideal politic republica romană și, în ciuda lecției oferite de Bernard de Mandeville* în *Fabula albinelor* (1714), după care „viciile private" generează „foloase publice", adepților ei le-a trebuit mult până să accepte ideea unor însușiri pozitive ale societății mercantile și individualiste care își făcea apariția în Europa Occidentală. Încă și în 1762, *Contractul social* al lui J.-J. Rousseau* era fățiș ostil concepțiilor, luxului și individualismului secolului al XVIII-lea și își căuta idealurile politice la Sparta și Roma.

Nu calitățile războinice ale anticilor erau admirate de Rousseau, ci simplitatea vieții lor, neclintitul lor civism și aptitudinea de a se autoguverna. Nu este clar dacă el considera posibilă transformarea francezilor din secolul al XVIII-lea în cetățeni romani, dar pe la 1800 mulți și-au dat seama că lucrul e cu neputință de realizat. Optsprezece ani mai târziu, *Essai sur la liberté des anciens comparée à celle des modernes* de Benjamin Constant* trăgea din eșecul Revoluției franceze de a recrea virtutea republicană concluzia că, în timp ce libertatea și cetățenia antice au fost politice și participative, au presupus austeritate și simplitate și au fost posibile doar în state mici și războinice,

libertatea* modernă era libertatea persoanei private, nu a cetățeanului și era libertate față de politică în aceeași măsură ca libertate în politică. Omul modern pierduse ceva, dar câștigase mult — de pildă, prosperitatea, individualitatea și pacea.

Nu va mai trece mult timp până când discuția despre cetățenie se va relua. Lenta, dar statornica lărgire a drepturilor civile în secolul al XIX-lea a echivalat cu extinderea cetățeniei formale la oameni care erau economicește dependenți, adică angajați de alții. Se punea întrebarea dacă cetățenia lor putea fi mai mult decât formală. Marx*, în concepția căruia diferența dintre viața politică și cea economică sau dintre viața privată și cea publică era un aspect al înstrăinării* inerente societății împărțite în clase*, preconiza forme socialiste de autoconducere industrială și socială, apte să reconcilieze idealul grec al participării civile cu preocuparea modernă pentru individualitate și bunăstare economică. Acest ideal presupunea o schimbare revoluționară, dar neohegelienii și urmașii lor preconizau reforme de natură să înlăture prăpastia dintre idealurile de cetățenie universală și realitățile sărăciei și dependenței unui mare număr de indivizi. Un impuls similar stă în spatele lucrării lui Émile Durkheim*, *Etica profesională și morală civică*. În esență este vorba de reducerea diferențelor de clasă și de antrenarea omului de rând în gestionarea tuturor aspectelor societății în care trăiește. S-a admis îndeobște că acest obiectiv cerea două feluri de schimbări ce cad în sarcina statului*: una vizând crearea unui stat asistențial, cealaltă, lărgirea autoconducerii industriale. Un eseu al lui T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, reprezintă cea mai cunoscută încercare de a uni efortul statului asistențial de a înlătura sărăcia cu idealul „cetățeniei depline" pentru toți.

AR

Bibliografie

(♦) ARISTOTEL, *Politica*, trad. de E. Bezdechi, București, Cultura Națională, f.a. — DURKHEIM, É., *Professional Ethics and Civic Morals*, trad. de C. Brookfield, Londra, Routlege and Kegan Paul, 1950. — HOLMES, S., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1984. — (♦) MACHIAVELLI, N., *The Discourses*, ed. B. Crick, Harmondsworth, Penguin, 1970. — MARSHALL, T. H., „Citizenship and Social Class", în *Sociology at the Crossroads, and other essays*, Londra, Heinemann, 1963. — POCOCK, J. G. A., *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. — (♦) ROUSSEAU, J.-J., *Contractul social*, trad. de H. H. Stahl, București, Editura științifică, 1957.

Chamberlain, Houston Stewart (1855–1927) Propagandist de origine britanică, naturalizat în Germania. În lucrarea *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts* (1899), a făcut o analiză rasistă a istoriei europene, susținând superioritatea rasei ariene.

→ *rasism*

Cicero, Marcus Tullius (106–43 î. Cr.) Orator și literat roman. S-a născut într-o familie bogată din Arpinum, oraș italian situat la circa o sută de kilometri sud-est de Roma, ai cărui locuitori dobândiseră la începutul secolului al II-lea î.Cr. deplină cetățenie romană. Membri ai familiei lui dețineau funcții publice în Arpinum,

iar unii dintre înaintaşii imediaţi erau în relaţii apropiate cu reprezentanţi ai elitei din Roma. Din generaţia anterioară celei a lui Cicero, un alt cetăţean din Arpinum, Gaius Marius, intrase în viaţa politică la Roma şi, graţie remarcabilului său talent militar, într-o perioadă de criză realizase performanţa unică de a deţine de şapte ori titlul de consul.

Cicero a primit cea mai bună educaţie care se putea obţine pe bani, în mare parte de la învăţaţi din lumea greacă. Nu încape îndoială că din fragedă tinereţe s-a hotărât să caute o slujbă la Roma. Deşi a participat ca tânăr ofiţer la războiul împotriva aliaţilor italici în timpul răscoalei din anul 89 î. Cr., calea spre putere pe care a ales-o nu a fost acţiunea practică, ci exercitarea talentului său oratoric. În acest sens a fost influenţat, pesemne, de iscusinţa a doi mari oratori din secolul I î. Cr., M. Antonius şi L. Licinius Crassus, pe care a avut mai multe prilejuri să-i audă vorbind.

Şi-a început cariera la finele anilor 80 î. Cr. Cu puţin înainte scrisese un scurt tratat despre metoda oratorică. Din cuvântările sale ca şi din tratat se degajă o atitudine în general conservatoare faţă de modul de organizare a statului roman, dar nu este detectabilă şi o preocupare teoretică, cu caracter analitic sau explicativ. Iscusinţa oratorică, etalată cu regularitate şi cu succes ca apărător — o singură dată, în anul 70 î. Cr., a fost acuzator, împotriva lui C. Verres —, i-a câştigat în scurtă vreme prieteni şi influenţă. A avansat repede în ierarhia funcţiilor, ajungând consul la cea mai tânără vârstă îngăduită de lege, în anul 63 î. Cr., fără ca vreodată să fi comandat o armată sau să fi guvernat o provincie.

În calitatea de consul s-a simţit obligat să-i condamne la moarte fără judecată pe unii dintre cei implicaţi în conjuraţia lui Catilina, abuz pentru care a fost exilat scurtă vreme, în anul 58 î. Cr. Niciodată nu a ajuns atât de important cum şi-a dorit, iar acum ajunsese într-o poziţie marginală faţă de linia politicii şi de mersul revoluţiei romane. Această poziţie marginală i-a permis şi poate că l-a şi îndemnat să reflecteze asupra organizării politice a statului roman.

În perioada consulatului, ori poate chiar mai înainte, formulase ideea după care cheia salvării statului roman o constituie concordia dintre diferitele ordine dinăuntrul lui. Idee fără îndoială corectă, dar care nu echivala cu un program de acţiune politică.

Într-un discurs rostit în anul 56 î. Cr. în apărarea unui anume P. Sestius, Cicero a încercat să găsească o cale de depăşire a divergenţelor dintre *optimates* şi *populares* în sânul statului roman. Primii considerau că statul* trebuie condus de către elita lui, poporului suveran revenindu-i doar un control limitat, pe când cei din urmă susţineau că poporul trebuie să joace un rol activ şi totodată să beneficieze de foloase substanţiale de pe urma faptului că Roma stăpânea un imperiu. Teza lui Cicero era că toţi cei cărora le stătea la inimă binele statului erau de fapt *optimates*. Nici această idee n-a fost de natură să influenţeze serios viaţa politică romană.

Cariera de gânditor politic a lui Cicero a evoluat în mare parte independent de cariera sa de om politic. Cu toate că experienţa proprie se face simţită

în scrierile sale, acestea sunt în mare măsură o încercare de a pleda pentru o Romă de felul celei ce se credea că fusese în secolul al II-lea î.Cr. şi reprezintă o abordare total diferită de prescripţiile consulatului său şi de cele din *Pro Sestio*, care au fost cel puţin încercări de a reacţiona direct la situaţii existente.

De re publica a fost începută în anul 54 î. Cr. şi terminată în 52 î. Cr.; probabil că apoi s-a apucat să redacteze *De legibus*, al cărei proiect îl va fi avut în minte mai demult. (Nu ştim când a încheiat *De legibus*.) Cu alte cuvinte, relaţia dintre cele două lucrări este diferită de cea dintre *Republica* lui Platon* şi *Legile* acestuia. Într-o altă privinţă însă, îi este considerabil îndatorat lui Platon. *De re publica* este o expunere generală a principalelor elemente constitutive ale statului roman şi a legăturilor ce trebuie să existe între ele. Sub influenţa filozofiei stoice, Cicero formulează o importantă definiţie a dreptului natural*, care a influenţat gândirea politică de mai târziu. Principala ciudăţenie a lucrării este că, deşi Cicero acceptă instituţiile tradiţionale ale statului roman — adunările, senatul, magistraţii —, el consideră că ansamblul acestora trebuie să se afle cumva sub conducerea unui singur om. Nu explică în detaliu cum anume ar funcţiona democraţia* astfel condusă (fragmentul din text referitor la acest *rector rei publicae* nu s-a păstrat). Mai interesant este faptul că, deşi apreciază constituţia* romană ca fiind una mixtă, asemenea altora înaintea lui, ca de pildă Polibiu*, el nu crede important să analizeze relaţia dintre adunări, senat şi magistraţi. Mult mai mult îl preocupă chestiunea asigurării echilibrului dintre cei mulţi şi cei puţini şi a influenţei dominante a acestora din urmă. Aici este evidentă influenţa lui Platon.

Ni se sugerează concluzia că, în linii generale, Cicero a dedus din realităţile politice ale timpului că poporul scăpase de sub control şi că în jocul liber dintre instituţiile republicane nu mai era posibil să fie ţinut în frâu. Singura soluţie era o formă de dirijism. Această concepţie generală pare mult mai importantă decât faptul că în anul 52 î. Cr. Pompei a fost scurtă vreme unicul consul şi arbitru al destinelor Romei.

De legibus cuprinde o serie de reguli pentru gestionarea treburilor sacre şi a celor seculare, cu câte un lung comentariu în ambele cazuri. Cicero pretinde că recomandă un stat roman asemănător celui existent, după opinia lui, în secolul al II-lea î.Cr., dar în realitate admite o seamă de măsuri de detaliu care se întâlnesc la Roma doar în perioada târzie a republicii, măsuri cum ar fi recrutarea automată pentru Senat a celor ce îndepliniseră funcţia de chestor.

S-ar putea crede că pledoaria lui Cicero în favoarea unui unic îndrumător şi mentor pentru statul său ideal reprezintă una dintre temeliile principatului (→ *gândirea politică romană*). Însă ceea ce Augustus şi-a propus din capul locului să edifice a fost o monarhie absolută (chiar dacă disimulată), pentru care, ce-i drept, Cicero furnizase, fără să vrea, un instrument constituţional sub forma puterilor pe care le-a oferit lui Brutus şi Cassius în anul 43 î.Cr.

A rămas în seama marelui scriitor creştin din Imperiul târziu, Sfântul Augustin*, să valorifice *De re publica* atunci când

va analiza modul cum se cuvine a fi cârmuită Cetatea lui Dumnezeu. MHC

Bibliografie

CICERO, *De re publica* şi *De legibus*, trad. de Keyes, Londra, Heinemann, 1951. Prima lucrare şi Cartea I din cea de a II-a sunt cuprinse, în Cicero, *Opere alese*, vol. II, trad. de A. Pârcălăbescu, Bucureşti, Editura Univers, 1973. — (♦) DOUGLAS, A. E., *Cicero*, Oxford, Clarendon Press, 1968. — MICHEL, A., *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960. — MILLAR, F. G. B., „State and subject: the impact of monarchy", în *Caesar Augustus. Seven Aspects*, ed. F. G. B. Millar şi C. Segal, Oxford, Clarendon Press, 1984. — (♦) RAWSON, E., *Cicero*, Londra, Allen Lane, 1975. — –, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, cap. 19, Londra, Duckworth, 1985.

clasă Noţiunea de clasă socială exprimă diviziunile existente în cadrul unei societăţi. Se pot identifica trei zone sau niveluri ale vieţii sociale: (1) ceea ce putem numi structura economică, formată din grupuri de relaţii ce se stabilesc în sfera producţiei şi a schimbului de bunuri şi servicii; aceste relaţii sociale sunt independente de voinţa indivizilor şi exterioare ei, definind poziţii „goale" pe care aceştia le ocupă; (2) nivelul intersubiectiv al conştiinţei sociale, „lumea lăuntrică" a experienţei trăite, de care ţine modul indivizilor de a se percepe pe ei înşişi şi unii pe alţii; (3) nivelul acţiunii individuale şi colective în diferite sfere de viaţă, cuprinzând comportamentul indivizilor ca persoane private, consumatori, lucrători, cetăţeni, stilurile lor de viaţă şi comportamentul lor electoral, modul lor de organizare pe plan profesional şi politic.

Pe scurt, putem spune că într-o societate dată există clase în măsura în care se constată prezenţa unor legături semnificative între aceste trei niveluri ale vieţii sociale, adică în măsura în care anumite poziţii economiceşte determinate se corelează semnificativ cu experienţa trăită şi cu conştiinţa oamenilor, şi în măsura în care aceste dimensiuni influenţează semnificativ comportamentul lor de consumatori, lucrători sau cetăţeni — cum trăiesc, din ce organizaţii fac parte, ce partide sprijină etc.

Pentru a înţelege mai bine acest lucru, să facem următorul experiment mental. Să ne imaginăm o societate în care nu există asemenea legături: ocupaţiile oamenilor sau poziţiile lor pe piaţă, să zicem, nu influenţează absolut deloc modul lor de a înţelege şi interpreta sfera socială (care se defineşte în cu totul alte moduri — de pildă, în termeni de rudenie sau de religie) şi nici unul dintre aceste două elemente nu are vreo legătură cu acţiunile lor individuale sau colective şi nu permite nici un fel de predicţii referitoare la acestea. S-ar putea afirma, oare, în aceste condiţii, că într-o asemenea societate există clase?

Teoriile despre clase ni le putem reprezenta dispuse de-a lungul unui spectru având la capete poziţiile clasice a lui Karl Marx* şi, respectiv, a lui Max Weber*. La primul capăt ni se înfăţişează un tablou desenat în linii ferme şi univoce. Legăturile dintre niveluri sunt nu doar foarte strânse, ci şi unidirecţionale, fluxul cauzal propagându-se dinspre structura economică, prin conştiinţă, spre acţiune. Cu timpul, cele „două clase ce se înfruntă

direct, burghezia şi proletariatul" (*Manifestul Partidului Comunist*, § 1), definite prin poziţiile lor în sistemul relaţiilor de producţie, se consolidează treptat în condiţiile capitalismului*, absorbind celelalte clase, dezvoltându-şi o conştiinţă de clasă, organizaţii profesionale şi politice, iar conflictul dintre ele duce în cele din urmă, în mod inevitabil, la răsturnarea capitalismului. Tabloul e însă îngust şi schematic. La fiecare nivel perspectiva este limitată la o singură dimensiune: în cazul primului nivel, la relaţiile de producţie (mai precis, de proprietate asupra mijloacelor de producţie); în cazul celui de-al doilea, la sfera muncii şi la sfera politică; iar în cazul celui de-al treilea, la activitatea profesională şi politică.

Prin contrast, tabloul lui Weber este conceput mai larg. Legăturile dintre niveluri sunt mai puţin rigide, iar fluxul cauzal se poate propaga în direcţii diferite: de la starea economică spre conştiinţă şi acţiune, dar tot aşa, să zicem, de la comunitatea de statut şi de credinţă religioasă spre structura economică (oferind o bază pentru dobândirea unui avantaj economic) şi spre organizarea politică. Mai mult, şi în chip de consecinţă, nu există un fir general al evoluţiei în timp de la structura de clasă, prin conştiinţa de clasă, spre acţiunea de clasă, şi nici vreo teorie subiacentă a „intereselor de clasă" care să poată explica o astfel de evoluţie: posibilităţile istorice sunt mult mai deschise şi mai nedeterminate. Şi în raport cu fiecare nivel viziunea e mult mai largă: la nivelul structural ea cuprinde nu numai relaţiile de producţie, ci şi sfera „circulaţiei" şi „poziţiile pe piaţă" (cu toate că Weber, ca şi Marx, consideră că proprietatea e un factor de bază pentru toate situaţiile de clasă); iar la nivelul conştiinţei şi la cel al acţiunii, ea cuprinde apartenenţa etnică, religia, statutul social etc., sferele consumului şi repartiţiei, alături de cele ale muncii şi politicii.

Care este poziţia teoretică mai promiţătoare depinde în parte de criteriul după care recunoaştem valoarea unei teorii. Judecată ca o schemă teoretică coerentă care riscă mult şi care, în caz că ar fi adevărată, ar avea o considerabilă putere explicativă şi predictivă, teoria lui Marx e incontestabil superioară. Judecată ca un cadru de analiză a societăţilor contemporane, care riscă mult mai puţin, întrucât pune în joc mai multe conexiuni şi lasă deschise mai multe posibilităţi de evoluţie, teoria lui Weber este superioară sub aspectul adecvării descriptive. Teoriile contemporane despre clase gravitează încă spre unul sau altul dintre aceşti doi poli sau caută o cale de a le împăca, neomarxiştii încercând să explice „relativa autonomie" a conştiinţei şi a politicului, în timp ce neoweberienii încearcă să descopere principii subiacente care să poată explica diversele forme de subordonare şi inegalitate.

Marxiştii văd drept substrat al relaţiilor de clasă exploatarea* (clasele suprapuse însuşindu-şi plusvaloarea rezultată din munca celor subordonate), în timp ce weberienii văd drept substrat al lor puterea* (care restrânge accesul la resurse şi oportunităţi prin „închidere socială"). Atât pentru unii, cât şi pentru ceilalţi relaţiile de clasă sunt asimetrice şi antagoniste, şi comportă conflicte de interese din care unii

câştigă, iar alţii pierd. În decursul istoriei au fost schiţate şi alte tablouri, mai armonioase, ale structurii de clasă, de la Adam Smith* la recentele teorii funcţionaliste americane privind stratificarea socială. Dar în prezent nu aceasta este viziunea predominantă. Între neomarxişti s-au purtat discuţii privitoare la modul de stabilire a graniţelor dintre clase, la problema claselor „intermediare" şi, cel mai recent, despre cum ar putea fi conceptualizată exploatarea într-o manieră mai generală, în aşa fel încât valorificarea unor atuuri productive diferite să genereze sisteme de clasă diferite. Neoweberienii, definind clasa (la nivelul al treilea) prin modurile ei de acţiune colectivă, încearcă să arate în ce fel drepturile asupra resurselor productive, prestigiul, apartenenţa de partid, descendenţa etc. pot fi, fiecare în parte, factori de închidere socială în lupta pentru avantaje în sfera repartiţiei. Dar spectrul Marx–Weber domină încă dezbaterea.

SL

Bibliografie

BAUMAN, Z., *Memories of Class: the Pre-History and After-Life of Class*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982. — CARCHEDI, G., *On the Economic Identification of Social Classes*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1977. — DAHRENDORF, R., *Class and Class Conflict in an Industrial Society*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1959. — (♦) GIDDENS, A., *The Class Structure of the Advanced Societies*, Londra, Hutchinson, 1973. — ~ şi D. Held, *Classes, Power and Conflict*, Londra, Macmillan, 1982. — MARSHALL, T. H., *Sociology at the Crossroads, and other essays*, Londra, Heineman, 1963. — MARX, K. şi F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist* (1848), în *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1958. — (♦) OSSOWSKI, S., *Class Structure in the Social Consciousness*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1963. — PARKIN, F., *Marxism and Class Theory: a Bourgeois Critique*, Londra, Tavistock, 1979. — POULANTZAS, N., *Classes in Contemporary Capitalism*, Londra, New Left, 1975. — ROEMER, J., *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982. — WEBER, M., „Class, status, party", în *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. şi ed. H. H. Gerth şi C. Wright Mills, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1948. — (♦) WRIGHT, E. O., *Classes*, Londra, Verso, 1985.

Coke, Sir Edward (1552–1634) Jurist englez, autor de studii de drept. A deţinut funcţiile de al doilea consilier juridic al coroanei (*solicitor general*), de procuror general (*attorney general*) şi de preşedinte al secţiei regale a Înaltei Curţi de Justiţie (*chief justice*), de unde a fost demis de regele Iacob I în 1616. O asemenea carieră nu putea să nu fie însoţită de rivalităţi personale şi de certuri constituţionale. Francis Bacon*, principalul concurent al lui Coke la funcţii şi promovări, a fost cel ce a redactat documentul despre „inovaţiile introduse în drept" de Coke, în temeiul cărora a acţionat regele Iacob.

Coke a scris două serii de volume privitoare la natura dreptului şi la interpretarea legilor. *Institutes of the Laws of England* (1628–1644) e un studiu în patru volume, dintre care primul cuprinde un amplu comentariu la un mai vechi tratat de drept, *Tenures* de Littleton. Volumul al doilea tratează despre proprietate* sau despre *meum* şi *teum*, al treilea explică excepţiile coroanei (*pleas of the Crown*) sau delictele, iar cel de-al patrulea analizează organizarea sistemului judiciar şi încearcă să explice diversele jurisdicţii.

Într-o epocă în care puterile prerogative ale regelui erau subiect de dispută, toate acestea erau chestiuni politice contencioase. Cealaltă serie, de treisprezece volume, dintre care două au fost publicate postum, constau din relatări (*Reports*) de cazuri (1600–1659). Coke însuşi pretindea că aceste *Reports* „expun opiniile şi judecăţile altora", în timp ce în *Institutions* îşi expune propriile opinii; privitor la acest lucru şi îndeosebi privitor la acurateţea şi obiectivitatea din *Reports*, s-au exprimat unele îndoieli.

Aceste volume sunt de foarte mare interes pentru istoricii dreptului şi au ajuns să fie considerate o autoritate majoră în drept, nu în ultimul rând datorită faptului că juriştii de mai târziu nu s-au arătat prea dornici să repete munca lui Coke asupra precedentelor medievale. Două aspecte ale doctrinelor lui Coke i-au interesat în mod deosebit pe teoreticienii politici — felul cum explică el natura dreptului curţilor (*common law*) şi posibilitatea ca el să fi manifestat un partizanat sistematic în judecăţile sau relatările sale de cazuri care, din motivul menţionat, au influenţat dezvoltarea dreptului.

Vorbind despre *common law*, Coke susţine că izvoarele acestuia sunt cutuma şi precedentul, precum şi hotărârile parlamentului. El postulează existenţa unei legi fundamentale cu care nici o hotărâre judecătorească nu trebuie să vină în conflict, lege reprezentată în particular de *Magna Carta*. Mai afirmă că legile sunt „perfecţionări artificiale făcute de raţiune" prin prelucrări succesive datorate unui şir de „bărbaţi destoinici şi învăţaţi", perfecţionări la care raţiunea obişnuită a unui singur individ nu s-ar putea încumeta (*Institutes*, vol. I, ed. a VI-a, 1670). Argumentul i-a displăcut regelui Iacob, iar Thomas Hobbes* l-a atacat în *Dialogue of the Common Laws* (1681), respingând în special teza conform căreia supremaţia dreptului curţilor ar limita prerogativele monarhului. Argumente izbitor de asemănătoare privind relaţia dintre raţiunea întruchipată într-o instituţie şi raţiunea naturală a individului au fost folosite de Edmund Burke* în secolul al XVIII-lea în sprijinul unor concluzii conservatoare, iar dictonul atribuit lui Coke: „Trebuie să trăim conduşi de legi, şi nu de oameni" a fost invocat în timpul scandalului Watergate din SUA, în 1977.

Având în vedere autoritatea recunoscută ulterior scrierilor lui Coke, orice eroare sau partizanat în judecăţile sale sau în *Reports* ale sale ar cântări greu. Unii istorici au sesizat o înclinaţie a sa spre liberalismul* economic sau spre libertatea proprietarilor, dar dovezile invocate de ei sunt nesigure şi în multe cazuri nu există nimic sau aproape nimic cu care textul lui Coke să poată fi confruntat. Nesigură este şi atribuirea menţionatei înclinaţii lui Coke în particular sau judecătorilor în general.

AWR

Bibliografie

BACON, Francis, „Innovation into the laws and government", în Bowen. — BOWEN, C. D., *The Lion and the Throne*, Londra, Hamish Hamilton, 1957. — COKE, Sir Edward, *Institutes of the Laws of England*, 4 vol., Londra, 1797. — ~, *Reports*, 13 vol., Londra, 1777. — (♦) HILL, C., *Intellectual Origins of the English Revolution*, Londra, Panther, 1972. — HOBBES, T., *Dialogue of the Common Laws*, ed. J. Cropsey, Londra şi Chicago, University of Chicago Press, 1969.

– MALAMENT, B., „The «economic liberalism» of Sir Edward Coke", în *Yale Law Journal*, 76 (1966–1967), pp. 1321–1357. – POCOCK, J. G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957. – WAGNER, B. O., „Coke and the rise of economic liberalism", în *Economic History Review*, 6 (1935), pp. 30–44.

Cole, G. D. H. (1889–1959) Teoretician social britanic.
→ *socialism de breaslă*

colectivism Urmărirea de scopuri prin acțiune comună, de obicei — deși nu obligatoriu — la nivelul națiunii ca cea mai cuprinzătoare colectivitate, și folosind ca instrument statul*. Uneori termenul este utilizat ca sinonim pentru socialism*. De obicei nu este folosit ca termen de autodescriere, de aceea nefiind utilizat cu intenția analitică sau prescriptivă asociată termenului individualism*, cu care deseori a fost pus în opoziție.
→ *anarhism*

RB

Coleridge, Samuel Taylor (1772–1834) Poet și gânditor englez. Deși astăzi este mai cunoscut ca poet și critic literar, Coleridge și-a consacrat o mare parte din viață filozofiei, teologiei și gândirii politice. Filozofia sa politică de maturitate își trăgea rădăcinile dintr-un idealism* inspirat de filozofi germani precum Kant*, Fichte* și Schelling, ca și din platonism și din teologia creștină. Se poate afirma că este cel mai important gânditor conservator englez din secolul al XIX-lea.
În tinerețe, simpatiile lui Coleridge s-au îndreptat către radicalism*. El a salutat Revoluția franceză, a satirizat constituția britanică și a atacat aprig doctrinele și instituțiile bisericii anglicane. Împărtășea cu William Godwin* convingerea că răul e generat de instituțiile sociale, îndeosebi de proprietatea privată*. Un timp a plănuit împreună cu Robert Southey instaurarea în America a unei „pantisocrații", adică a unei comunități utopice egalitare și în care toți guvernează, al cărei mediu social perfect urma să producă indivizi perfecți. S-a ferit totuși să susțină o revoluție socială violentă în propria-i țară, iar în prelegerile politice (1795) și în jurnalul său, intitulat *The Watchman* (1796), a pus un accent mai mare pe educația morală și religioasă și pe schimbarea instituțională ca mijloace de înfăptuire a reformei.
Curând însă a început să aibă îndoieli în privința francezilor și a devenit tot mai pesimist asupra șanselor de reformă politică. Pe la 1798 era dispus să declare că „nu este *whig*, nici reformator, nici republican", iar din articolele pe care între 1798 și 1803 le-a scris pentru *Morning Post* răzbate o oarecare resemnare cu privire la ordinea socială și politică existentă.
Scrierile lui politice de maturitate — *The Friend* (1809–1810), articolele din *Courier* (1804–1818) și cele două *Lay Sermons* (1816; 1817) — acoperă un larg spectru de teme, între care raportul dintre morală și politică, o critică a ideilor lui Thomas Hobbes* și J.-J. Rousseau*, și *Biblia* ca cea mai bună călăuză pentru omul de stat. Elementul notabil în aceste eseuri îl constituie, probabil, critica socială pe care o cuprind și care ilustrează reacția romantică împotriva revoluției industriale (→ *romantism*). Coleridge critică

aspru influenţa excesivă a valorilor mercantile, ideile economiştilor clasici, lipsa de regulamente pentru fabricanţi şi flagelul sărăciei. Deplânge în special adoptarea valorilor mercantile în agricultură, argumentând că în pământurile lor clasele suprapuse ar trebui să vadă nu o resursă economică de exploatat în folosul personal, ci administrarea unui bun cc comportă responsabilităţi sociale.

Cea mai importantă şi influentă lucrare politică a lui Coleridge este ultima, *On the Constitution of Church and State according to the Idea of each* (1830), o cuprinzătoare teorie politică întemeiată pe filozofia lui idealistă. Un rol fundamental în această filozofie îl are diferenţa dintre raţiune şi intelect. Intelectul ca formă a cunoaşterii este legat de experienţa senzorială. Prin contrast, raţiunea este sursa cunoaşterii acelor „adevăruri suprasenzoriale" pe care Coleridge le numeşte „idei". Multă filozofie falsă, de felul empirismului şi al utilitarismului*, rezultă, în opinia sa, din încercările de a accede prin intelect la lucruri cc nu sunt cu adevărat accesibile decât raţiunii. În particular, scopurile ultime ale comportamentului uman, atât ale celui moral cât şi ale celui politic, au statutul de Idei ale raţiunii. El crede că aceste Idei se găsesc în gândurile oamenilor şi le călăuzesc comportamentul, deşi adesea în mod inconştient, de unde şi convingerea sa că frecvent instituţiile întruchipează, chiar dacă imperfect, Ideile în lumina cărora trebuie judecate.

Pentru Coleridge, un sistem politic trebuie să constea, în mod ideal, din forţe opuse, dar aflate în echilibru şi interdependente. Statul* trebuie să întruchipeze cele două forţe, a permanenţei şi a progresului, idee realizată în Parlamentul britanic prin dominarea Camerei Lorzilor de către clasa proprietarilor funciari, iar a Camerei Comunelor de către clasa negustorilor şi a celor cu profesiuni. Acestea trebuiau susţinute de o cultură morală stimulată şi răspândită de către o biserică sau un „sacerdoţiu" (*clerisy*) naţional. Biserica naţională a lui Coleridge nu este o biserică în sensul curent al cuvântului, ci cuprinde toţi oamenii învăţaţi ai naţiunii care, prin dezvoltarea şi răspândirea cunoaşterii, cultivă „omenia" locuitorilor şi îi formează ca cetăţeni. Biserica şi statul reprezintă laolaltă puterile „organizate" ale naţiunii, contrapuse influenţelor „libere şi insinuante" de felul presei şi opiniei publice, iar acestea, la rândul lor, ca puteri „reale", se află în opoziţie cu puterile „potenţiale" ale comunităţii politice.

Idealismul politic al lui Coleridge a fost respins ca nereprezentând altceva decât un veşmânt metafizic aplicat instituţiilor epocii. Această critică nu este complet neîntemeiată, dar ea ignoră elementele originale şi interpretative din gândirea sa politică. Concepţia lui Coleridge despre intelectualitate şi rolul social al acesteia s-a dovedit deosebit de influentă, nu în ultimul rând asupra lui J. S. Mill*. PJ

Bibliografie

(♦) CALLEO, D. P., *Coleridge and the Idea of the Modern State*, New Haven şi Londra, Yale State University Press, 1966. — COBURN, K. ed., *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, 16 vol., Londra, Routledge & Kegan Paul; Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969. — ~, *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, 5 vol., Londra, Routledge & Kegan Paul, 1957. — (♦) COLMER, J., *Coleridge, Critic of Society*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

– –, „Coleridge and Politics", în *S. T. Coleridge*, ed. R. L. Brett, Londra, Bell, 1971. – GRIGGS, E. L. ed., *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, 6 vol., Oxford, Clarendon Press, 1956–1971. – LEAVIS, F. R. ed., *Mill on Bentham and Coleridge*, Londra, Chatto & Windus, 1971. – WOODRING, C. R., *Politics in the Poetry of Coleridge*, Madison, University of Wisconsin Press, 1961.

Collingwood, Robin George (1889–1943) Filozof idealist şi istoric englez. Născut în Coniston, Lancashire, Collingwood a fost, începând din 1912, membru al Pembroke College din Oxford, iar între 1935 şi 1941, *profesor Waynflete* de filozofie metafizică. Este cunoscut în principal pentru contribuţiile sale la filozofia ştiinţelor sociale şi la estetică, precum şi ca istoric al vechii Britanii; aici le vom analiza doar pe cele dintâi.

Influenţat de idealiştii italieni contemporani, Benedetto Croce* şi mai ales Giovanni Gentile*, Collingwood consideră că „orice istorie este istoria gândirii". El face o deosebire între acţiunile umane, care pot fi cunoscute „dinlăuntru" în gândurile celui ce le efectuează, şi evenimentele naturale, care pot fi înţelese numai prin manifestările lor „exterioare". Actele umane trebuie explicate în lumina motivelor sau intenţiilor individului. Explicaţiile cauzale şi nomologice sunt potrivite doar în cazul evenimentelor naturale regulate şi previzibile. Oamenii fiind animale ce se autodefinesc, pentru problemele omeneşti nu se poate presupune un cadru de referinţă şi de semnificaţie constant, asemănător conceptelor din ştiinţele naturii. Pentru a pătrunde semnificaţia actelor altor oameni, este necesar să fie „retrăite" gândurile lor. Dar Collingwood nu trage din această teză concluzii subiectiviste sau relativiste. La baza raţionamentului său stă postulatul istoricist al continuităţii şi progresului gândirii umane. Autodezvoltarea gânditorului individual trebuie în mod obligatoriu să se realizeze în paralel cu istoria gândirii pentru a crea o filozofie sistematică, în care să se includă tot ce s-a petrecut înainte (→ *istoricism*). Civilizaţia este procesul de devenire care leagă gândirea trecutului de prezent. Astfel întreaga gândire prezentă continuă şi implicit analizează critic gândirea trecutului.

Singura schiţă completă a filozofiei lui Collingwood apare în lucrarea sa *Speculum Mentis* (1924), în care descrie cinci „forme ale experienţei" – arta, religia, ştiinţa, istoria şi filozofia –, aflate într-o ordine ascendentă a adevărului; fiecare „formă" se dezvoltă până la punctul de unde, prin inadecvarea sa, îşi generează succesoarea. Această idee a fost prelucrată în lucrări ulterioare sub forma unui proces dialectic cu multiple stadii în dezvoltarea cunoaşterii atât în istorie, cât şi în individ. În aceste lucrări filozofia se rezolvă în istorie, pentru că nici o filozofie nu e lipsită de „supoziţiile absolute" ce aparţin gândirii dintr-o epocă (*Essay on Metaphysics*, p. 55).

Cel de-al doilea război mondial pare să fi diminuat încrederea lui Collingwood în progresul civilizaţiei occidentale. Lucrarea sa *New Leviathan* (1942) încearcă să aducă la zi „politica clasică" a lui Thomas Hobbes*. Există trei tipuri de etică, ele fiind, în ordinea ascendentă a raţionalităţii, utilitatea, rectitudinea şi datoria. Prima

se leagă de o justificare de genul scopuri-mijloace, cea de-a doua constă în respectarea unei reguli, iar cea de-a treia implică un act de voinţă conştient. Politica e un progres dialectic de la o stare naturală (sălbăticia) la o comunitate socială (civilitatea), în care voinţa individului este inseparabilă de voinţa socială. Tradiţia politică occidentală reprezintă tocmai acest proces civilizator „de aproximare a unei stări ideale", dar periodic este supusă barbariei. Nazismul* a fost una dintre aceste renaşteri ale barbariei, o încercare de revenire la starea presocială de *bellum omnium contra omnes*. „*A fi civilizat*, pe de altă parte, *înseamnă a trăi, pe cât posibil, dialectic*, adică într-un efort constant de a transforma orice prilej de dezacord [*non-agreement*] într-unul de înţelegere" (*New Leviathan*, 39.15). Istoria e o confruntare manihеistă între aceste două tendinţe, deşi în final, chiar dacă niciodată complet, civilitatea biruie barbaria. RPB

Bibliografie

COLLINGWOOD, R. G., *Speculum Mentis*, Oxford, Clarendon Press, 1924. — ~, *Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon Press, 1933. — ~, *An Autobiography*, Oxford, Clarendon Press, 1939. — ~, *Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940. — ~, *New Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1942. — ~, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946. — ~, *Essays in the Philosophy of History*, ed. William Debbins, Austin, University of Texas Press, 1965. — (♦) KRAUSZ, M. ed., *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1972. — (♦) MINK, L. O., *Mind, History and Dialectic*, Bloomington, University of Indiana Press, 1969. — STRAUSS, L., „On Collingwood's philosophy of history", în *Review of Metaphysics*, 5 (1952), pp. 559–586.

Comte, Isidore Auguste Marie François Xavier (1798–1857) Filozof politic francez, pionier al sociologiei. Provine dintr-un mediu catolic şi regalist, împotriva căruia la început a reacţionat, pentru ca mai târziu să privească înapoi cu nedisimulată nostalgic la sinteza „catolic-feudală" medievală. A fost influenţat de-a lungul întregii vieţi de studiile făcute la École Polytechnique, unde a căpătat o încredere nelimitată în metodele ştiinţelor naturii şi s-a lăsat pătruns de spiritul raţionalist al *Enciclopediei*. Eliminat din facultate ca instigator al unei revolte împotriva autorităţii, din 1832 Comte îşi va petrece totuşi aici o mare parte din viaţă predând matematica. Cealaltă mare influenţă formativă asupra vieţii sale a venit din partea lui Saint-Simon*, căruia i-a fost secretar şi colaborator începând din 1817 şi până la ruptura survenită între ei, în 1824. În aceşti ani apropierea lor a fost atât de strânsă, încât este greu de identificat ce aparţine fiecăruia. Dând expresie sistematică scientismului lui Saint-Simon, Comte a mers mult mai departe în dezvoltarea formei particulare de scientism cunoscută sub numele de pozitivism*. Cu toate acestea, Saint-Simon i-a transmis credinţa că reorganizarea postrevoluţionară a societăţii nu putea să se bazeze numai pe oamenii de ştiinţă şi pe cunoaşterea ştiinţifică (numită de Comte „putere spirituală"), la ea trebuind să contribuie şi „industrialii" şi dezvoltarea industrială (funcţia „puterii temporale").

La începutul anilor 1820, Comte a schiţat, în eseuri inspirate, ideile pe care ulterior le va dezvolta în mod mai laborios. Viaţa i-a fost marcată de o aplecare spre muncă istovitoare, urmată de

stări depresive, precum şi de două existenţe feminine. În 1825 s-a căsătorit cu o fostă prostituată, iar căderea nervoasă suferită în 1826 s-a datorat în egală măsură surmenajului intelectual şi revenirii soţiei sale la prostituţie ca sursă de venit pentru familie. În 1844, după ce încheiase *Cours de philosophie positive* şi înainte de a se fi apucat de *Système de politique positive*, întâlnirea cu Clotilde de Vaux i-a exacerbat înclinaţiile religioase. Acum pune pe primul plan puterea spirituală, pe care în tinereţe învăţase s-o preţuiască de la Joseph de Maistre*. Astfel, spune el, oamenii de ştiinţă trebuie nu atât să se substituie clerului, cât să devină ei înşişi nişte sacerdoţi. Totuşi ideile esenţiale ale „politicii pozitive", inclusiv această denumire, fuseseră schiţate cu treizeci de ani înainte, în ceea ce Hayek* va numi „una dintre cele mai fecunde scrieri din secolul al XIX-lea".

Încercarea scientistă a lui Comte de a elimina politica în accepţiunea tradiţională a cuvântului în favoarea unui management meritocratic şi tehnocratic al treburilor publice s-a conturat cu claritate în eseul *Sommaire appréciation sur l'ensemble du passé moderne* (1820). Era încă apropiat de Saint-Simon când a formulat ideea că revoluţiile ştiinţifică, industrială şi politică au netezit drumul spre un nou sistem social, în care „oamenii n-au nevoie să fie guvernaţi (adică să li se poruncească). Pentru menţinerea ordinii este suficientă gestionarea treburilor de interes comun" (*Écrits de jeunesse*, p. 102). Noua societate industrială trebuia organizată prin colaborarea dintre cei ce deţineau cunoştinţe ştiinţifice şi bancherii şi industriaşii care stăpâneau resursele necesare producerii avuţiei. Comte compara trecutul coercitiv, prepozitiv cu parteneriatul social caracteristic ordinii viitoare. „Conducătorii militari *comandau*; conducătorii industriali nu fac decât *să îndrume*. În primul caz oamenii se aflau în postura de supuşi, în al doilea sunt *parteneri*... de la cel mai umil muncitor la cel mai bogat fabricant şi la cel mai priceput inginer" (*op. cit.*, p. 104). Totuşi Comte dădea limpede de înţeles că nu va fi vorba de democraţie*; în materie de decizie, oamenii vor avea doar un rol „pasiv" şi „subordonat". Celor ce se temeau că el preconiza un „despotism bazat pe ştiinţă", le răspundea că rezultatele ştiinţei erau prin natura lor provizorii şi verificabile, ceea ce făcea ca ştiinţa să nu poată servi drept bază pentru asuprire. El a încercat să neutralizeze primejdiile potenţiale ale puterii pe care voia s-o atribuie oamenilor de ştiinţă, făcând ca deciziile lor să nu fie rezultatul unei voinţe arbitrare, ci să fie „dictate" cu necesitate de fapte.

Lucrarea din 1822 a lui Comte, pe drept cuvânt considerată de el fundamentală şi care a purtat trei titluri succesive — *Sistem de politică pozitivă*, în 1824, şi *Planul de lucrări ştiinţifice necesare pentru reorganizarea societăţii*, în 1854 — era menită să îndeplinească aceeaşi funcţie ca discursul preliminar la *Enciclopedie* al lui d'Alembert*. Acest amplu eseu îndreptăţeşte afirmaţia lui Hayek că ceea ce se urmărea era *Contrarevoluţia ştiinţei*. Comte susţine aici imposibilitatea întoarcerii la trecutul monarhic-militar-teologic al ordinii feudale, prerevoluţionare, şi că suveranitatea

neştiinţifică a raţiunii individuale în chestiuni privitoare la spirit sau a poporului în materie de decizie politică nu poate oferi o bază solidă pentru o societate reorganizată. Nimic nu întrece în ridicol încercările succesive ale juriştilor constituţionalişti de a edifica instituţii stabile pe temelia principiilor revoluţionare care nimiciseră vechea ordine. „Acum, oamenii de ştiinţă ar trebui să înalţe politica la rangul unei ştiinţe de observaţie" (*Écrits de jeunesse*, p. 134). În acest sens, el punea la baza a ceea ce la începutul anilor 1820 numise „ştiinţă politică", rebotezată ulterior „fizică socială", iar în 1838 „sociologie", o lege a dezvoltării istorice — legea istoricistă a celor trei stadii. Această „lege invariabilă, bazată pe natura lucrurilor" (*op. cit.*, p. 141) — în formularea căreia a fost anticipat de Turgot*, dar inspirat de Condorcet* — este legea prin care Comte va rămâne în principal în memoria posterităţii. Omenirea înaintează de la starea teologică de monarhie, prin starea metafizică de democraţie la starea pozitivă de scientism şi industrialism. Pe lângă capacitatea de a preveni sau atenua revoluţiile violente, Comte consideră superior sistemul politic pozitiv şi pentru că „el *descoperă*, pe când sistemul vechi *inventează*" (*op. cit.*, p. 153). În interiorul lui autoritatea se bazează pe fapte ştiinţific observabile, care impun restaurarea „puterii spirituale", nu pe forţă sau bogăţie.

În ultimul dintre cele trei inspirate eseuri pe care le-a finalizat exact în ajunul căderii nervoase din 1826, Comte descrie modul în care credea că opinia postrevoluţionară ar putea fi dirijată. Preocupat să refacă comuniunea morală medievală paneuropeană, înfăţişată de Joseph Maistre, în *Du Pape*, în modul cel mai pătrunzător şi mai sistematic, Comte înţelege limpede că, deşi marele reacţionar oferise un puternic antidot la liberalismul* subversiv, el nu izbutise să repună în drepturi ceea ce procesul istoric distrusese pentru totdeauna. Numai o ştiinţă politică înzestrată cu dinamismul Revoluţiei franceze şi cu autoritatea romano-catolicismului putea restabili consensul social fără să recurgă la constrângerea brutală. Unitatea printr-o comunitate modernă de doctrină — un „catolicism fără creştinism", va spune Huxley — va contracara tendinţa spre conflictul de clasă dintre patroni şi muncitori pe care l-ar genera o diviziune îngust-economică a muncii. Reglementând forţele economice în vederea binelui general, puterea spirituală scientistă trebuia să împiedice ca despotismul celor mai bogaţi să se substituie despotismului celor mai puternici. Comte nu credea — aşa cum va susţine mai târziu É. Durkheim* — că dezvoltarea spontană a societăţii industriale ar duce la solidaritate pe calea diviziunii sociale a muncii. El era convins că numai prin îngrădiri impuse de o doctrină morală se putea obţine „concordanţa dintre interese", întocmai cum Malthus* susţinuse că doar o astfel de doctrină putea stăvili creşterea inexorabilă a populaţiei. Tot aşa, Comte nu credea că s-ar putea ajunge la o cooperare economică şi politică universală şi paşnică fără intervenţia unui guvern călăuzit de puterea spirituală. În ampla lucrare *Système de politique positive* (1851–1854), el nu a ezitat să susţină că sociologia singură nu era suficientă

şi că omenirea are nevoie de „sociocraţie" sau de „sociolatrie"!
Deşi şi-a păstrat până la sfârşit convingerile metodologice şi ideologice de bază din anii 1820, ceea ce J. S. Mill* va numi „frenezia lui Comte de a reglementa şi sistematiza" a căpătat în ultimii ani de viaţă proporţii extravagante. Încercând să înţelegem cum a evoluat înclinaţia sa către megalomanie matematică spre misticismul dogmatic, pseudoştiinţific al numerologiei, nu trebuie ignorată contribuţia „igienei mintale" adoptate de Comte la vârsta de patruzeci de ani. În 1838, an ce marchează şi naşterea termenului „sociologie", el s-a decis să nu mai citească noi cărţi, ci să se limiteze la scris şi la lectura câtorva poeţi favoriţi. Era atât de convins că ştia tot ce merita să fie ştiut, încât de acum *input*-ul putea fi sacrificat *output*-ului. Drept urmare, a pierdut contactul cu realitatea şi cu corectivele pe care i le putea aduce gândirea altora, fiind încredinţat că o sută de volume alese unul şi unul ar alcătui biblioteca pozitivistă completă, restul fiind de prisos şi ca atare trebuind să fie distrus. În *Sistem de politică pozitivă* şi *Apel către conservatori* (1855) a ajuns să pledeze făţiş pentru o dictatură conservator-capitalistă, subordonarea proletariatului urmând să fie atenuată prin asigurarea pe cale publică a învăţământului şi a locurilor de muncă pentru toţi, precum şi a unui minim de securitate socială. Întâi s-ar fi instituit — pentru o perioadă de douăzeci şi unu de ani — o dictatură a trei proletari, după care puterea temporală avea să fie încredinţată unui triumvirat format din cei mai mari bancheri, iar puterea spirituală, cu rol de contrapondere, Marelui Preot al Omenirii. Acest grup select de oligarhi autodesemnaţi şi a căror putere urma să se autoperpetueze trebuiau să fie nişte funcţionari publici în slujba interesului general aşa cum numai ei erau capabili să-l definească.
Deşi, sesizând toate implicaţiile sistemului politic al lui Comte, unii dintre cei mai mari admiratori ai săi din Marea Britanie şi Franţa l-au abandonat, ideile sale au exercitat o influenţă durabilă în câteva direcţii. Impactul său asupra filozofiei istoriei şi mai cu seamă asupra sociologiei, îndeosebi prin Durkheim şi Lévy-Brühl, a depăşit hotarele Franţei, ca şi încercarea sa de a dezvolta o morală laică, scientistă, menită să ia locul creştinismului. Totuşi, în timp ce secularismul îi aducea lui Comte simpatiile stângii nesocialiste, autoritarismul său îi atrăgea simpatiile dreptei necreştine, îndeosebi a lui Charles Maurras*. Pozitivismul* a avut, de asemenea, un puternic impact asupra ştiinţelor sociale din secolul al XX-lea: prin behaviorism* el a dominat virtual ştiinţa politică americană de la mijlocul secolului al XX-lea şi într-o anumită măsură o domină încă (→ *teorie politică şi ştiinţă politică*). Concepţia tehnocratică despre politică, dezvoltată de el în calitate de „teoretician al societăţii industriale" (Aron, p. 77), a avut şi ea o influenţă îndelungată, deşi mai difuză şi nemărturisită, în asociere cu credinţa că democraţia ar duce la dominaţia ignoranţei şi a incompetenţei (→ *societate industrială*). Inginerii, aplicând cunoştinţele ştiinţifice la problemele industriale, aveau datoria să unească condiţiile spirituale şi temporale necesare mobilizării maselor la un partene-

riat pașnic și productiv. În patria lui Comte, preferata sa, École Polytechnique, a împlinit într-o anumită măsură aspirațiile lui, furnizând o componentă importantă a directoratului elitist pluriprofesional, care conduce societatea franceză. Nu este lipsit de tâlc faptul că în 1977 un fost *polytechnicien*, Giscard d'Estaing, ajuns președintele Republicii Franceze, a creat Institutul „Auguste Comte" în clădirile ocupate odinioară de École Polytechnique, mutată între timp într-un local mai spațios. Institutul era destinat să asigure o pregătire postuniversitară viitorilor tehnocrați — aproape jumătate dintre ei *polytechniciens* —, dar acest proiect nu a supraviețuit pierderii de către d'Estaing a alegerilor prezidențiale în 1981. Astfel, în ciuda anatemelor aruncate asupra lui de Comte, acest atât de disprețuit mecanism democratic — alegerile prin sufragiu universal — a inhibat, cel puțin temporar, consacrarea simbolică a manageriatului scientist pus în slujba puterii politice și economice. Totuși tendința subiacentă, intuită de Comte, spre un manageriat tehnocratic continuă să se facă puternic simțită în majoritatea societăților industriale avansate.

JESH

Bibliografie

(♦) ARON, R., *Main Currents in Sociological Thought*. Harmondsworth Penguin, 1968. — (♦) CHARLTON, D. G., *Positivist Thought in France during the Second Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1959. — COMTE, A., *Écrits de jeunesse*, textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Pierre Arnauld, Paris, Mouton, 1970. — ~, *Cours de philosophie positive*, 6 vol., Paris, 1830–1842. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, trad. și prescurtare de H. Martineau, 2 vol., Londra, Chapman, 1853. — ~, *Système de politique positive*, 4 vol., Paris, Mathias, 1851–1854. — GOUHIER, H., *La Vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, ed. I, 1931, ed. a II-a 1965. — ~, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vol., Paris, Vrin, 1933–1941. — HAYEK, F. von, *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*, Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe, 1952. — LÉVY-BRÜHL, L., *The Philosophy of Auguste Comte*, Londra, Sonnenschein, 1903. — (♦) MILL, J. S., *Auguste Comte and Positivism*, Londra, Trübner, 1865. — POPPER, K. R., *Mizeria istoricismului*, trad. de D. Suciu și A. Zamfir, București, All, 1996. — VOEGELIN, E., *From Enlightenment to Revolution*, Durham, NC, Duke University Press, 1975.

comunism Conceptul de comunism îl precedă pe Marx* cu peste două mii de ani. În *Republica* lui Platon*, proprietatea privată* le este interzisă paznicilor cârmuitori. Motivul pentru care Platon interzice proprietatea*, ba chiar și relația posesivă pe care o reprezintă căsnicia, este acela că pentru cârmuitori ar fi cu neputință să adopte decizii dezinteresate dacă ar avea interese egoiste. Primii creștini au practicat comunitatea bunurilor („creștinismul primitiv") nu doar pentru că trăiau în enclave și se aflau sub o amenințare permanentă, ci și pentru că învățătura lui Christos îi îndemna să se lepede de averi. Deși această fază a creștinismului n-a durat mult, ideea comunității de avere a reapărut în mânăstirile medievale, unde sărăcia personală era legământul dintâi. Ratiunile erau similare celor platoniciene: călugării și călugărițele nu se puteau consacra după cuviință slujirii Domnului dacă erau împovărați de bunuri și griji pământești. În plus, prin proprietatea mânăstirii asupra lucrurilor de trebuință și

a altor resurse se asigura o legare mai strânsă a membrilor comunității de comunitate și se împiedica independența și rivalitatea dintre ei. (Așa cum legământul de castitate împiedica tulburarea și competiția sexuală.) Abolirea bogăției personale are două temeiuri: purificarea individului de preocupări materiale și o coeziune sporită a comunității, cel mai bine promovată prin eliminarea independenței economice și a conflictelor.

Pledoaria pentru comunitatea bunurilor a fost reînnoită în secolul al XVI-lea în *Utopia* (1516) lui Thomas Morus* și în secolul al XVII-lea de anumiți levelleri* care, invocând pasaje biblice, subliniau vrerea lui Dumnezeu ca oamenii să se bucure de lume în comun. În secolul al XVIII-lea, abatele Mably, care credea că proprietatea s-a ivit odată cu căderea în păcat, propunea un comunism ascetic ca pe un leac împotriva traiului luxos și a agresivității; el îi ataca în special pe antreprenori și pe bancheri. Gânditorul iluminist Morelly preconiza și el un comunism agrarian, bazat pe mici comune, în care legi somptuare trebuiau să împiedice varietatea până și în îmbrăcăminte, și să stăvilească dezvoltarea inegalității. (Propuneri similare a făcut și J.-J. Rousseau*.) Nici o proprietate privată nu era îngăduită, exceptând-o doar pe cea asupra bunurilor ținând de nevoile zilnice și asupra uneltelor propriului meșteșug. Toată lumea urma să fie întreținută de comunitate și să lucreze în folosul ei, iar munca să fie o obligație strictă. Revoluționarul francez Gracchus Babeuf* i-a urmat pe Morelly și Rousseau, punând accentul, în *Manifestul celor egali* (1796), pe egalitatea fundamentală dintre indivizi: „Cum toți oamenii au aceleași nevoi și aceleași aptitudini, înseamnă că trebuie să aibă și aceeași educație și aceeași hrană" (p. 79). Proprietatea și inegalitatea sunt sursa tuturor relelor din societate. Babeuf mai preconiza un comunism agrarian, ce urma să fie înfăptuit prin revoluție. Proprietatea devenea a comunității și toată lumea va fi obligată să muncească. Scopul muncii era belșugul, dar traiul trebuia să fie modest și cumpătat.

Sociologul francez Émile Durkheim* considera că acești comuniști, între care îl plasa și pe Rousseau, căutau o soluție la egoism, libertinaj și alte vicii, ceea ce-i făcea să pună accentul pe ascetism. Ei nu contestau oportunitatea socială a proprietății, ci moralitatea ei. Durkheim relevă contrastul dintre comuniștii timpurii, care aveau nostalgia societății preindustriale — și adesea, pe plan politic, a republicilor clasice —, și socialiști ca Saint-Simon*, care erau realiști cu privirile îndreptate spre viitor (cap. 2, 3). Firește, comuniștii francezi din secolul al XVIII-lea nu cunoscuseră industrialismul și, ca atare, pledoaria lor pentru un comunism agrarian nu e surprinzătoare. Totuși o societate agricolă este inerent mai consonantă cu principiul egalității* absolute decât o societate industrială, unde diviziunea muncii generează inevitabil diferențe de statut, de funcție și de venit. Pionierii comunismului, inclusiv Morus, vedeau și ei în munca tenace cheia rezolvării problemelor create de insuficiența bunurilor; această ecuație simplă este mai potrivită unei economii agrare decât unei societăți industrializate.

Comuniştii din secolul al XIX-lea au adaptat doctrina la era industrială. Étienne Cabet*, elogiind egalitatea şi „comunismul fratern", pleda pentru fabrici mari şi pentru folosirea pe scară largă a maşinilor, precum şi pentru comunizarea pământurilor. Comunismul nu trebuia să se limiteze la comunităţi mici, ci trebuia extins la noile state-naţiuni. Creştinismul era considerat de Cabet o doctrină antiproprietate, iar utopia sa comunistă, *Voyage en Icarie* (1840), se baza pe „adevăratul" creştinism. Cea mai subtilă şi mai profundă teorie a comunismului a fost elaborată de Marx. El persiflează „comunismul rudimentar şi lipsit de idei" preconizat de alde Cabet, care nu face decât să extindă la toată lumea principiul proprietăţii („proprietate privată generalizată"). Acest comunism rudimentar este înfăptuirea „invidiei universale", în timp ce adevăratul comunism înseamnă abolirea completă a principiului proprietăţii, prin care se va pune capăt autoînstrăinării umane şi se vor crea relaţii morale autentice între indivizi şi între om şi natură. (→ *alienare*) Instituţia proprietăţii ne face incapabili să ne bucurăm de un obiect dacă nu-l posedăm, şi astfel ne denaturează dorinţele. În condiţiile adevăratului comunism va fi posibilă folosinţa *în comun* (vezi „Proprietate privată şi comunism", p. 577). Producţia comunistă este o activitate de conlucrare şi, în final, între munca fizică şi cea intelectuală nu există nici o deosebire; indivizii le pot practica pe amândouă fără o specializare excesivă. Rămâne în discuţie dacă realizarea de sine a individului şi desfiinţarea diviziunii muncii, înfăţişate de Marx în scrierile sale de tinereţe, s-ar putea înfăptui într-o societate comunistă pe care, în alt loc, el o caracterizează ca fiind o societate industrială; căci industrializarea tinde să genereze birocraţie* şi specializare. Mulţi anarhişti contemporani cu Marx au pledat şi ei pentru proprietatea comună (P. Kropotkin* folosea pentru sistemul său denumirea de „anarhocomunism"), dar s-au temut de centralizarea pe care părea s-o implice comunismul lui Marx şi care ar fi atentat la libertatea individului. Între timp, temerile lor faţă de comunismul de stat s-au dovedit îndreptăţite. (→ *anarhism*)

Cuvântul „comunism" conotează deopotrivă *contribuţia* şi *distribuţia* echitabile, cât şi *comunitatea*. Comunismul ideal ar aduce nu numai sfârşitul avuţiei private şi al proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie — aşa cum se tem criticii săi ataşaţi capitalismului —, ci totodată şi un nou mod de viaţă, bazat pe cooperare şi pe solidaritatea comunităţii. Asemănarea, relevată de mulţi comunişti premarxişti, cu idealul creştin este izbitoare. Cuvintele-cheie „egalitate" şi „fraternitate" sunt caracteristice pentru comunism. Dar în proiectul comunist şi idealul libertăţii ocupă un loc central. El diferă însă de conceptul individualist de libertate* precumpănitor în Occidentul liberal. Logica comunismului sugerează că libertatea — faţă de asuprire, de lipsuri şi de exploatare — nu poate fi cucerită decât simultan pentru toţi, prin distrugerea structurilor ce se împotrivesc libertăţii celor mulţi şi susţin privilegiile celor puţini. În condiţiile comunismului, libertatea ar

urma să caracterizeze în egală măsură comunitatea şi pe membrii ei individuali. Aşa cum spunea M. Bakunin*, „libertatea tuturor este esenţială pentru libertatea *mea*". În esenţă, comunismul înseamnă că totul, inclusiv libertatea, este bun comun. Principiul este mai puţin unul de repartiţie egală, cât unul de coproprietate egală asupra resurselor materiale şi de alt ordin. Existenţa unor bunuri personale nu se exclude neapărat; gânditori din trecut au susţinut ascetismul şi un consum minimal, dar în prezent comuniştii sunt favorabili abundenţei bunurilor de consum. Totuşi rămâne nesoluţionată o dilemă: trebuie desfiinţată integral proprietatea pentru a pune capăt conflictelor şi asupririi şi a promova fraternitatea, unitatea de interese şi interdependenţa, sau comunism înseamnă extinderea la toţi, în mod egal, a drepturilor şi foloaselor proprietăţii, ceea ce ar echivala cu validarea impulsului de a poseda? Idealul comunist a fost întotdeauna proclamat ca antidot la egoism, în special la egoismul materializat în proprietate; exemplele de comunism ideal în acţiune sunt rare. Se pare că el n-a fost realizat decât în comunităţi religioase, în câteva comunităţi laice şi la puţinele populaţii „primitive" care mai există în lume, unde proprietatea şi munca în comun reprezintă un mod de viaţă. Nu pare să fi fost realizat în ţările comuniste. BG

Bibliografie

BABEUF, G., *Manifesto of the Equals*, trad. de S. Lukes, *The Good Society*, ed. A. Arblaster şi S. Lukes, Londra, Methuen, 1971. — BEER, M., *A History of British Socialism*, vol. I, Londra, Allen & Unwin, 1953. — CORCORAN, P. ed., *Before Marx: Socialism and Communism in France, 1830–1848*, Londra, Macmillan, 1983. — DURKHEIM, É., *Socialism and Saint-Simon*, trad. de C. Sattler, ed. A.W. Gouldner, Yellow Springs, Ohio, Antioch, 1958; Londra, Routledge & Kegan Paul, 1959. — (♦) GRAY, A., *The Socialist Tradition: Moses to Lenin*, Londra, Longmans Green, 1946. — (♦) MARX, K., „Proprietate privată şi comunism" (1844), în Marx-Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura politică, 1968. — —, *Critica Programului de la Gotha* (1875), în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Editura politică, 1964. — MARX, K. şi F. Engels, *Ideologia germană* (1845–1846) şi *Manifestul Partidului Comunist* (1848), în *Opere*, vol. 3–4, Bucureşti, Editura politică, 1957–1958.

comunism sovietic Devenit ideologia oficială a Uniunii Sovietice, comunismul sovietic îşi are rădăcinile în impactul marxismului* asupra unor intelectuali ruşi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

comunitate S-a spus despre cuvântul „comunitate" că are un nivel înalt de utilizare, dar un nivel scăzut de semnificaţie şi el este, fără îndoială, unul dintre termenii cei mai răspândiţi, dar totodată nedeterminaţi din discursul politic. Pe de o parte, el pare a identifica anumite forme particulare de interacţiune socială, dar care sunt aceste forme este o chestiune controversată; pe de altă parte, în general se consideră că folosirea lui implică ceva pozitiv şi preţios în privinţa relaţiilor sociale astfel definite, deşi în interiorul spectrului politic există dezacorduri în ceea ce priveşte precizarea valorii lui. Atât stânga, cât şi dreapta romantică sau tradiţională exaltă ideea de comunitate, dar condiţiile sociale şi calitatea

relaţiilor despre care se crede că le întruchipează sunt văzute complet diferit din cele două perspective. Pe de altă parte, deşi recunosc puterea de atracţie a ideii de comunitate, liberalii n-au ştiut niciodată cu adevărat să includă în teoria liberală un sens profund al comunităţii, deoarece ataşamentul liberalismului* faţă de libertatea* individuală pare să se afle în răspăr cu postulatele comunitare. Aceste complexităţi nu s-au soldat cu o restrângere a utilizării ideii de comunitate, îndeosebi ca instrument de legitimare în contexte de politică socială şi de asistenţă socială, unde, după cât se pare, puterea emoţională a apelului la comunitate este folosită pentru a plasa anumite politici preferate într-o lumină evaluativă favorabilă, cu un conţinut empiric minim. Din aceste motive există dispute atât cu caracter empiric, cât şi cu caracter ideologic privitor la natura comunităţii — dispute, după cum vom vedea, interdependente.

Date fiind aceste complexităţi, este greu de făcut ordine în respectivele dispute, dar există un număr de modele ce pot fi folosite pentru clarificarea discuţiei. Primul model leagă comunitatea de locuirea în comun, fără îndoială element cu o puternică bază istorică. Limba germană, de pildă, are pentru comunitate două cuvinte, *die Gemeinde* şi *die Gemeinschaft*, dintre care primul se referă în mod explicit la comunitatea locală, iar cel de-al doilea are o accepţiune mai largă. Cele două accepţiuni au fost iniţial strâns legate: în perioada medievală, *die Gemeinde* desemna totalitatea cetăţenilor cu drepturi egale asupra pământului şi, ca atare, „localitate" era sinonim cu „comunitate". *Die Gemeinschaft* are acum un sens mai larg, referindu-se la calitatea relaţiilor dintre oameni într-un anumit loc. În acest sens, locuirea în comun nu e condiţie suficientă a comunităţii, dat fiind că într-o localitate anume pot să nu existe relaţii de felul celor preconizate. O bună parte din dezbaterea referitoare la comunitate s-a centrat tocmai pe problema particularităţilor de relaţie ce definesc comunitatea şi pe întrebarea dacă aceste particularităţi presupun sau nu proximitate fizică între oamenii în cauză.

Una dintre cele mai importante şi frecvent citate încercări de identificare a particularităţilor comunităţii este cea făcută de Ferdinand Tönnies în *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), unde acesta susţine că trăsăturile empirice ce definesc comunitatea sunt date de originea ei. În timp ce societăţile (asociaţiile) de diverse feluri pot fi create, instituite sau acceptate în mod conştient, o comunitate veritabilă este ceva organic, bazat pe sânge, rudenie, habitat şi locuire comună, precum şi un ansamblu de atitudini, experienţe, sentimente şi înclinaţii comune. Comunitatea este ceva în care te naşti şi în care creşti. Fiind legată de rudenie şi de locuirea în comun, comunitatea nu poate fi resuscitată sau reclădită, dispariţia ei poate fi constatată sau deplânsă, dar cale de întoarcere nu există. În cazul comunităţii, cu siguranţă nu e vorba de adunarea laolaltă a unor indivizi în vederea realizării unor interese specifice; ba chiar, în concepţia lui Tönnies, ideea de interese se înfiripă treptat în indivizi numai pen-

tru că s-au născut într-o comunitate anume. Aşadar, spre deosebire de societate sau de asociaţie, comunitatea ţine de naştere, statut, obişnuinţă şi dispoziţie, ca opuse contractului şi interesului. Locuirea în comun este o condiţie necesară, dar nu şi suficientă pentru apariţia acestor particularităţi, pentru că ele necesită un habitat de un fel aparte, exemplul cel mai bun fiind comunitatea rurală preindustrială.

O altă încercare de a defini particularităţile ce caracterizează comunitatea a făcut-o MacIver în lucrarea *Community* (1917), care pune accentul pe comunitatea de interese. Acest concept de comunitate îşi are rădăcinile în distincţia operată de J.-J. Rousseau* între voinţa generală* şi voinţa tuturor. Comunitatea de interese, aşa cum o vede MacIver, nu este agregatul unor interese private ale indivizilor, ci depinde de existenţa unui grup care, în opinia sa, poate fi şi de mărimea unei naţiuni. Spre deosebire de Tönnies, MacIver acceptă ideea că o comunitate poate fi creată prin voinţă, însă printr-o voinţă aparte, şi anume una ce vizează un bine comun sau exprimă un ansamblu de interese pe care un grup le are în comun. Depinzând astfel de sfera empirică a intereselor comune, comunitatea este o chestiune de grad, iar în societăţile actuale se pot întâlni deopotrivă elemente de *Gemeinschaft* şi de asociere.

Cel de-al treilea model are o sferă mai restrânsă şi, în opoziţie cu Tönnies, admite comunităţi parţiale, bazate pe reunirea unor indivizi cu interese private specifice. În timp ce în concepţia lui MacIver orice comunitate se bazează pe interese comune, pe o preocupare directă pentru binele şi statutul altora, această a treia concepţie tinde să considere interesele în cauză ca fiind private şi restrânse. Ele ţin în mod tipic de diviziunea muncii, ceea ce înseamnă că pot exista comunităţi bazate pe interese private şi în lipsa unei legături directe cu o localitate comună sau a apropierii fizice, deşi trebuie să existe experienţe comune pe care să se bazeze împletirea de interese. Potrivit acestei concepţii, în anumite împrejurări sindicatele şi grupurile profesionale şi ocupaţionale pot fi considerate ca întruchipând un sentiment de comunitate. Evident, acest model este diametral opus celui al lui MacIver, deoarece pune accentul pe interesele individuale, văzând în comunitate un mijloc specific de potenţare şi lărgire a acestor interese.

În toate aceste cazuri, locuirea laolaltă nu e o condiţie suficientă pentru existenţa unei comunităţi. Pentru MacIver ca şi pentru Tönnies, ea este o condiţie necesară, dar toţi teoreticienii sunt de acord că elementul care face dintr-o grupare socială o comunitate ţine de o anume calitate a relaţiilor dintre membrii ei. Teoreticianul comunităţii parţiale nu consideră absolut necesară locuirea în comun, dar din exemplele citate, cum sunt, de pildă, comunităţile ocupaţionale, rezultă clar că este necesar un habitat comun în sensul larg al cuvântului; de pildă, un cadru de muncă comun pentru o profesie, deşi aceasta poate avea o mare răspândire şi diferenţiere geografică, putând chiar transgresa frontierele naţionale.

S-a argumentat că disputele privitoare la calităţile empirice pe care trebuie neapărat să le aibă relaţiile comu-

nitare ar putea fi evitate, impunându-le ca o condiţie minimală să întruchipeze un sentiment de solidaritate şi să apară semnificative şi importante în ochii indivizilor. Dar nici aşa nu este sigur că s-ar face un progres notabil. Chiar dacă s-ar accepta o asemenea condiţie — lucru problematic, dat fiind că, de pildă, astfel s-ar face şi din unitatea familială o comunitate — ea ar necesita nuanţări suplimentare. Ce fel de relaţii dau naştere acestui sentiment de solidaritate sau de importanţă? Tönnies crede că numai legăturile izvorâte din identităţi de sânge, rudenie, rasă, dispoziţie, mediate de locuirea în comun; MacIver crede că dezvoltarea unor interese comune iar teoreticianul comunităţii parţiale crede că identitatea unor interese private. În acest sens deci, deşi solidaritatea şi sentimentul importanţei pot fi considerate definitorii pentru *conceptul* de comunitate, când se trece la interpretarea acestor trăsături se ajunge la *concepţii* diferite despre comunitate.

Dat fiind că există dispute privitor la calităţile relaţiilor ce definesc o comunitate, nu e surprinzător că într-o anumită măsură acestea se corelează cu diferenţe ideologice. În linii mari, conservatorismul* tradiţional înclină către un concept de comunitate de felul celui formulat de Tönnies, datorită accentului pe care-l pune pe rădăcini, pe identităţi naturale şi pe relaţiile organice dintre indivizi — o comunitate de persoane între care există afinităţi naturale, prin contrast cu o asociere instrumentală bazată pe contract şi vizând promovarea unor interese. Când îmbracă forme extreme, această concepţie despre comunitate poate deveni ameninţătoare, cum s-a întâmplat în cazul folosirii de către nazişti a ideii de *Volksgemeinschaft* sau de comunitate rasială, puternic dependentă de ideea înrudirii de sânge şi a înrădăcinării organice într-o anumită glie şi un anumit peisaj. (→ *rasism*) Pe de altă parte, socialiştii îmbrăţişează îndeobşte o idee de comunitate de felul celei elaborate de MacIver pornind de la Rousseau, susţinând în acelaşi timp că tipul de comunitate de interese cerută de ea poate apărea doar în viitoarea societate socialistă (→ *socialism*). Potrivit acestei viziuni, societatea capitalistă, prin caracterul ei concurenţial şi proprietatea privată* asupra mijloacelor de producţie pe fundalul căreia se configurează interesele, este incapabilă să genereze tipurile de interese comune altruiste pe care le presupune comunitatea. În plus, comunităţile mai tradiţionale cărora li se potriveşte modelul lui Tönnies îngreuiază, din cauza provincialismului lor, înfăptuirea unui autentic interes comun, pentru aceasta fiind necesară abolirea intereselor de clasă. Ataşamentul oamenilor faţă de comunităţile tradiţionale poate frâna dezvoltarea conştiinţei de clasă, pe care Marx o consideră un precursor necesar al revoluţiei socialiste şi al societăţii fără clase*. Potrivit concepţiei marxiste, comunităţilor tradiţionale le este caracteristic un înalt grad de falsă conştiinţă referitoare la natura relaţiilor lor constitutive. În fine, liberalul sau social-democratul care acordă un loc central în viaţa politică şi socială individualismului şi interesului privat vor înclina de regulă către concepţia comunităţii parţiale. În timp ce Tönnies priveşte individul

ca pe o parte componentă a unei comunităţi totale în cadrul căreia îşi trăieşte intreaga viaţă, liberalul consideră natura umană ca fiind prea complexă pentru a putea fi satisfăcută de un gen sau altul de ordine socială, oricât de consistente calitativ ar fi relaţiile din sânul acesteia. Indivizii au dreptul să-şi aleagă comunităţile din care vor să facă parte, iar binele societăţii nu înglobează el însuşi elemente comunitare, ci mai degrabă oferă mediul în care-şi pot găsi locul diverse comunităţi parţiale. RP

Bibliografie

HISKES, R. P., *Community Without Coercion*, Londra şi Toronto, Associated University Press, 1982. — KÖNIG, R., *The Community*, trad. de E. Fitzgerald, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1968. — MACIVER, R. M., *Community: a Sociological Study*, Londra, Macmillan, 1917. — (♦) NISBET, R., *The Sociological Tradition*, Londra, Heinemann, 1967. — (♦) PLANT, R., *Community and Ideology*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1974. — ~, H. Lesser şi P. Taylor-Gooby, *Political Philosophy and Social Welfare*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981. — TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Tradus în engleză de C. P. Loomis, sub titlul *Community and Association*, New York, Harper & Row, 1963.

conciliarism Rolul adunării reprezentative a bisericii, numită conciliu, a crescut atât în teoria, cât şi în practica politică a Evului Mediu târziu, în mare parte datorită dezvoltării ideilor comunitare de către ecleziastici aflaţi în căutarea unei soluţii la Marea schismă din biserica secolelor al XIV-lea şi al XV-lea. Conciliarismul a câştigat teren la conciliile ecumenice de la Constanz (1414–1418) şi Basel (1431–1449), unde a fost propusă o teorie a holismului constituţional, potrivit căreia conciliul era considerat ca o manifestare vizibilă a esenţei invizibile a bisericii. Biserica privită ca întreg este superioară oricăreia dintre părţile ei dispuse ierarhic, iar în consecinţă, sub aspectul jurisdicţiei, conciliul este superior papei. Organic, întregul conciliu întrunit şi votând după regula majorităţii, realizează acte pe care nici un membru al ei nu le poate realiza de unul singur.

Pe plan juridic, conciliarismul fusese deja dezvoltat de către canonişti începând din secolul al XII-lea, dar cea mai radicală dezvoltare a acestor idei se întâlneşte în scrierile lui Marsilio da Padova*, Henry Langenstein, Heimerich van de Velde, Conrad de Gelnhausen, Pierre d'Ailly, Jean Gerson*, Juan de Segovia, Dietrich de Niem, Francesco Zabarella, Nicolaus Cusanus şi Niccolo de' Tudeschi şi ale altora.

Datorită studiului reînnoit al Scripturii în locul jurisprudenţei civile, teoria conciliară, bazată pe vechiul drept canonic*, cuprindea şi importante elemente teologice. De asemenea, conciliarismul datorează mult unor instituţii corporative laice ale vremii, cum erau, bunăoară, statutele breslelor. Tema comunităţii organizate şi cea a deciziei adoptate în cadrul sobornicesc au deţinut un loc central în încercarea ecleziologică de reformare a unei biserici înăuntrul căreia trei papi cu sprijin naţional diferit îşi disputau puterea. Avându-şi originea în practica bisericii timpurii, unde sinoadele adoptau decizii în perimetrul disciplinei şi al doctrinei, conciliarismul a fost eclipsat în Evul Mediu timpuriu de o

doctrină a supremaţiei papale. (→ *gândirea politică medievală*) Canoniştii însă, dezbătând relaţia concretă dintre cap şi membre în corporaţiile ecleziastice mai mici, au dezvoltat ideea că „autoritatea într-o corporaţie nu este concentrată numai în cap, ci este răspândită şi în diversele membre". În Evul Mediu târziu, odată cu creşterea numărului de oraşe guvernate de bresle, cu înfiinţarea a numeroase universităţi şi cu înmulţirea asociaţiilor religioase pentru laici şi pentru cler, conciliarismul şi comunitarismul au devenit nişte tradiţii vii, agreate de instinctele organizatorice ale europenilor şi nu în ultimul rând de către publiciştii politici. Perioada conciliară a fost fatală ultimelor pretenţii ale papalităţii de a superviza normele sau a dirija politicile statelor europene, deoarece conciliile din secolul al XV-lea au fost, de fapt, atât reuniuni ale unor conducători ecleziastici, cât şi ale unora laici, menite să reformeze biserica.

Conciliariştii au anticipat o seamă de teorii de mai târziu referitoare la constituţionalism*, reprezentare* şi consimţământ*, iar moştenirea conciliilor din secolul al XV-lea a fost privită ca o importantă punte de trecere de la constituţionalismul medieval la cel modern. Conciliariştii înşişi erau îndeobşte interesaţi de conţinutul teologic al credinţei şi de reforma ecleziologică. Ca amplă mişcare de reformă, conciliarismul s-a stins odată cu Conciliul eşuat de la Basel, fiind înfrânt de concordatele dintre papi şi monarhi. Eşecul său a dus în mod direct la Reforma protestantă. (→ *gândirea politică a Reformei*)

Se consideră că la Conciliul Vatican II (1962–1965) au fost adoptate unele practici conciliariste din secolul al XV-lea; dintre teologii catolici contemporani, cel mai conciliarist este Hans Küng.

JC

Bibliografie

BAKER, D. ed., *Councils and Assemblies*, în *Studies in Church History*, vol. VII, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. — BLACK, A., *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430–1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. — (♦) ~, *Council and Commune: the Conciliar Movement and the Council of Basel*, Londra, Burns & Oates, 1979. — COLEMAN, J., „Transfert de théorie et des modèles d'organisation entre état et église: the influence of secular governmental structures on the theory and practice of conciliarism at Basel", în *Église et État dans la genèse de l'état moderne*, Paris, CNRS, 1986. — CONGAR, Y. şi J. Dupont, *L'ecclésiologie du haut moyen-âge*, Paris, 1968. — FIGGIS, J. N., *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414–1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 1916. — KÜNG, H., *Structures of the Church*, Londra, Burns & Oates, 1965. — MORRALL, J., *Gerson and the Great Schism*, Manchester, Manchester University Press, 1960. — STIEBER, J. W., *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire: the Conflict over Supreme Authority and Power in the Church*, Leiden, Brill, 1978. — (♦) TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory: the Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

Condorcet, Marie-Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchiz de (1743–1794) Filozof francez. A fost cel mai tânăr dintre filozofii de frunte ai iluminismului francez* şi singurul

care a apucat să vadă Revoluţia franceză şi să participe la ea. Iniţial s-a făcut cunoscut ca matematician şi, în ciuda rangului său nobiliar, nu şi-a dorit să acceadă în vârful instituţiilor culturale din *l'ancien régime*. Când Turgot* a devenit ministru de finanţe al lui Ludovic al XVI-lea, Condorcet, în vârstă de numai treizeci de ani, a fost numit guvernator al Monetăriei; pe-atunci împărtăşea convingerea ministrului său că pentru Franţa calea reformei constă în întărirea puterilor regelui şi subordonarea curţilor legislative (aşa-numitele „parlamente") şi a altor interese tradiţionale.

Odată cu izbucnirea revoluţiei, din regalist Condorcet a devenit republican. Susţinea că nu este vorba de o inconsecvenţă, deoarece întotdeauna a crezut în ceea ce el numea „suveranitatea raţiunii", noţiune pe care ţinea s-o deosebească cu grijă de teoria lui J.-J. Rousseau* referitoare la suprematia „voinţei generale", afirmând în schimb primatul „raţiunii publice". În contextul reprezentat de *l'ancien régime*, raţiunea cerea să existe o guvernare sistematică şi uniformă, pe care numai monarhul putea s-o asigure. Îndreptăţirea monarhului de a cârmui izvora din faptul că el era adevăratul reprezentant al naţiunii ca întreg (pe când „parlamentele" nu erau). (→ *absolutism*; *dreptul divin al regilor*; *patriarhalism*)

În viziunea lui Condorcet, după 1789 Ludovic al XVI-lea nu mai putea fi un asemenea reprezentant, şi pentru exprimarea raţiunii publice era nevoie de instituţii noi. Condorcet respingea democraţia* pe temeiul că mulţimile sunt ignorante, dar propunea să se dea majorităţii dreptul de a alege, din rândul elitei instruite, deputaţi care să legifereze în numele ei. El a conceput tehnici extrem de elaborate după care să se desfăşoare alegerile pentru adunările provinciale şi naţionale, tehnici menite să asigure ca acestea să fie cu adevărat reprezentative pentru „spiritul public". Adunările lui Condorcet urmau să aibă însă o trăsătură oarecum ciudată. Preocupat să împiedice obnubilarea raţiunii de către pasiuni şi convingeri, el recomandă ca adunările să nu se întrunească efectiv, ci să lucreze prin corespondenţă. Într-un cuvânt, politica trebuia eliminată pentru a lăsa loc „ştiinţei".

Condorcet a scris mult pentru susţinerea tezei sale că o guvernare poate fi la fel de ştiinţifică precum fizica. În nici una dintre aceste discipline, spune el, nu poate exista certitudine; ambele se sprijină pe probabilităţi. Pentru calcularea probabilităţilor în ştiinţa politică ar fi nevoie de experţi. Condorcet anticipa astfel formarea unei clase de birocraţi devotată „raţiunii publice" şi având drept sarcină formularea de soluţii naţionale la probleme cum sunt apărarea, sănătatea publică, impozitele, învăţământul şi bunăstarea generală, pentru că aprecia amploarea preocupărilor statului aproape ca şi cum ar fi trăit în secolul al XX-lea.

Condorcet a reuşit să fie ales în mai multe adunări revoluţionare, ba în 1791 a intrat chiar şi în Club des Jacobins, deşi a refuzat să voteze executarea regelui (fiind un adversar al pedepsei capitale); a votat totuşi pentru instaurarea republicii. Argumentele sale în favoarea suveranităţii raţiunii au fost privite de campionii guvernării

populare ca o încercare de a transmite puterea unui „sacerdoţiu filozofic". Constituţia concepută de el în scopul înfăptuirii obiectivelor sale s-a bucurat de o bună primire din partea girondinilor, dar i-a înstrăinat pe amicii de odinioară din rândul iacobinilor, astfel că în 1793 s-a văzut nevoit să se ascundă spre a nu fi arestat.

În timpul cât a stat ascuns a redactat una dintre cele mai optimiste scrieri asupra istoriei omenirii din câte au fost concepute vreodată — *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (apărută în 1795). Ştiinţa, reafirmă aici Condorcet, este nu doar capabilă să salveze omenirea, ci este şi pe cale s-o facă. Când a ieşit din ascunzătoare, a fost prins de „patrioţi" şi a murit în arest (e posibil să se fi sinucis otrăvindu-se), la vârsta de cincizeci de ani.

MC

Bibliografie

(♦) BAKER, K. M., *Condorcet*, Londra, University of Chicago Press, 1975. — CONDORCET, M.-J., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Boinvin, 1933. — (♦) SHAPIRO, J. S., *Condorcet and the Rise of Liberalism*, New York, Octagon, 1934.

conservatorism Criticii conservatorismului îi reproşează adesea acestuia că ar fi o încercare mai mult sau mai puţin obscurantistă a celor „avuţi" de a-şi apăra poziţia şi privilegiile dobândite împotriva celor „lipsiţi". Şi mai rău este că acest reproş apare uneori însoţit de o vagă sugestie că ar avea legături cu mişcări extremiste de felul nazismului* sau al Frontului Naţional. În cele ce urmează, vom argumenta că, dimpotrivă, conservatorismul este o filozofie a existenţei umane care nu numai că merită tratată cu seriozitate, ci este chiar diametral opusă mişcărilor extremiste de felul celor menţionate. Esenţa acestei filozofii rezidă în convingerea potrivit căreia condiţia umană este caracterizată de tensiuni ce pot fi atenuate prin acţiune politică, dar nu pot fi complet eliminate.

În filozofia conservatoare a existenţei semnificaţia pe care o are ideea tensiunii imposibil de eliminat reiese cel mai bine dacă o privim în opoziţie cu doctrina radicală, potrivit căreia cauzele esenţiale ale răului şi suferinţei nu rezidă în însăşi natura existenţei umane, ci în structura societăţii. Prin urmare, ar fi cel puţin posibil să concepem eliberarea omului prin eliminarea totală a acestor cauze printr-o schimbare radicală în anumite sectoare ale ordinii sociale. În lumea modernă, cel mai pregnant exemplu al unui astfel de radicalism este marxismul*, care pretinde că toate sursele principale ale nefericirii umane pot fi înlăturate prin răsturnarea revoluţionară a capitalismului*. Pentru conservatorism, dimpotrivă, răul şi suferinţa sunt inseparabile de existenţă, încât înţelepciunea constă nu în elaborarea de grandioase planuri utopice de suprimare a lor, ci în formularea de propuneri modeste de diminuare a impactului lor. Aşadar, prin însăşi natura lor, aceste tensiuni reduc politica la statutul unei activităţi limitate.

Îmbinând o atare viziune generală despre existenţă cu conceperea politicii ca o activitate limitată, putem defini conservatorismul drept arta compromisului politic, a echilibrului şi moderaţiei, în interesul păstrării unui stil limitat în politică.

Este meritul lui Edmund Burke*, părintele conservatorismului modern, de a fi înțeles că încercarea de a înfăptui libertatea prin metode revoluționare nu va avea drept rezultat lărgirea și perfecționarea unei politici limitate, așa cum sperau revoluționarii democrați francezi, ci, dimpotrivă, va distruge condițiile necesare menținerii ei. Prima și cea mai importantă dintre aceste condiții este supremația legii*; a doua este independența justiției; a treia este un sistem de guvernământ reprezentativ; a patra este instituția proprietății private*; iar a cincea, o politică externă menită să apere independența politică prin menținerea unui echilibru de putere care, în opinia conservatorilor, constituie singurul principiu stabil și realist în vederea întronării păcii internaționale.

Când se înfățișează sub această formă, de susținere a unei politici limitate, conservatorismul este convingător în cea mai mare măsură. S-ar putea obiecta însă că și tradiția liberală preconizează o politică limitată, ceea ce face dificilă trasarea unei deosebiri clare între conservatorismul astfel definit și liberalism*. La aceasta se poate răspunde că liberalismul și conservatorismul au ca element comun principiile liberale lockeene așa cum le-a transmis tradiția reformatoare *whig* la care subscria Burke însuși, dar că aceste principii sunt susținute de conservatorism cu totul diferit și cu importante rezerve. De pildă, așa cum a relevat cu claritate Burke, conservatorismul respinge noțiunile abstracte de individ, de drepturi ale omului* și de contract social* asociate concepției *whig*. Conservatorismul respinge, de asemenea, utilitarismul* și credința în progres*, care mai târziu, în cursul secolului al XIX-lea, au caracterizat reformularea principiilor liberale.

Din perspectiva pe care o oferă idealul politicii limitate, putem face un pas mai departe, identificând în gândirea conservatoare trei tradiții diferite. Deși nici una nu este apanajul unei anumite națiuni, se poate sesiza totuși o deosebire de accent în importanța cu care una sau alta a fost receptată în gândirea conservatoare franceză, în cea germană și în cea britanică. Deosebirea dintre aceste trei tradiții poate fi cel mai ușor evidențiată prin examinarea punctului de vedere al fiecăreia în încercarea de a teoretiza ideea de tensiune.

Cel mai vechi punct de vedere este cel teologic, care îmbracă forma pesimismului creștin în privința naturii umane, exprimat în mitul Căderii și al păcatului originar. Pus în slujba apărării monarhiei și a bisericii, acest pesimism a jucat un rol central în gândirea conservatoare franceză, unde a constituit baza tradiției reacționare inaugurate în secolul al XIX-lea de Joseph de Maistre* și cel mai bine reprezentate în secolul al XX-lea (într-o formă revizuită, laică) de Charles Maurras* și Action Française. Deși creștinismul a jucat un rol important și în gândirea unor oameni ca Burke, ceea ce caracterizează filozofia reacționară este cultivarea unei utopii conservatoare, plasată de obicei undeva în lumea prerevoluționară, din care au fost îndepărtate toate tensiunile principale ale existenței. Drept urmare, reacționarul începe prin a-și declara atașamentul față de idealul politicii limitate, pe care însă năzuința sa deșartă spre utopie sfârșește prin a o nimici, pentru că politica

limitată lasă spațiu de joc nelimitat tocmai tensiunilor de care el se teme.
Prin contrast, pentru gândirea conservatoare germană este caracteristică înlocuirea interpretării teologice a condiției umane printr-o filozofie a istoriei seculară, pentru care statul organic constituie vehiculul perfect al emancipării umane. Idealul organic a avut ca efect mai degrabă subminarea decât întărirea ideii de politică limitată, deoarece în tradiția germană libertatea a fost strâns asociată cu o formă de doctrină naționalistă care subordona totul imperativelor unității culturale sau (în cazul nazismului) purității rasiale. (→ *naționalism*)
În sfârșit, în Marea Britanie trăsătura distinctivă a gândirii conservatoare a constituit-o o anume mentalitate sceptică și flexibilă, reflectată, mai presus de toate, în idealul unei constituții mixte. De la cel de-al doilea război mondial încoace însă, cultivarea acestui ideal a fost parcă din ce în ce mai eclipsată de o dezbatere aprigă înăuntrul taberei conservatorilor între adepții „căii de mijloc" intervenționiste, de o parte, și adepții unei ordini capitaliste spontane, de cealaltă. Înainte de a examina această evoluție contemporană, este necesar să situăm conservatorismul în ansamblul său într-o perspectivă mai largă, abordându-l din unghiul sarcinii principale pe care i-a pus-o în față epoca noastră. Este vorba de critica stilului revoluționar de a face politică inaugurat de Revoluția franceză. Natura acestei critici poate fi cel mai bine evidențiată examinând pe rând cele patru caracteristici ale politicii revoluționare, considerate de gânditorii conservatori cele mai dezastruoase.

Prima o reprezintă fanatismul cvasireligios, care transformă politica într-o activitate limitată, consacrată aplanării de la caz la caz a conflictelor dintre interese și pasiuni, într-o atotcuprinzătoare cruciadă ideologică împotriva răului. Un astfel de fanatism este o consecință aproape inevitabilă a credinței enunțate pentru prima dată în forma ei modernă de către J.-J. Rousseau*, că omul este bun de la natură și numai relele instituții sociale și politice l-au corupt — idee extrem de răspândită în conflictele ideologice din secolul al XX-lea.
Cea de-a doua caracteristică a politicii revoluționare este raționalismul, înțelegând prin acesta credința că numai rațiunea umană poate crea și legitima instituții umane satisfăcătoare. Potrivit acestei opinii, toate instituțiile existente sunt repudiate din principiu, nu pentru că ar fi considerate inadecvate de către cei ce trăiesc înăuntrul lor, ci pentru că reformatorul raționalist le consideră, arbitrar, drept produsele iraționale ale cutumei și tradiției. În locul lor raționalistul încearcă să pună instituții noi, pe care le-a ales conform convingerii sale că ele corespund cerințelor derivate din anumite idealuri abstracte, cum sunt drepturile omului, maxima fericire pentru cât mai mulți, dreptatea socială sau Marea Societate — ca să menționăm doar câteva. De la Edmund Burke la Michael Oakeshott*, gânditorii conservatori au ținut să arate că această politică de principii nu constituie cheia emancipării umane, ci este doar o formulă pentru dogmatism și inflexibilitate. Ei au argumentat, de asemenea, că de fapt rațiunea nu este capabilă să atingă obiectivul edi-

ficării de proiecte pentru înfăptuirea utopiei, deoarece ea nu poate oferi mai mult decât niște distilate (sau, cum spune Oakeshott, „concentrate") ale tradițiilor politice existente. Pe plan mai general, ei au susținut că disprețul față de obiceiuri și tradiții, inerent politicii ideologice, subminează legăturile sociale voluntare generate de acestea, rezultatul fiind că pentru menținerea coeziunii sociale nu rămâne alt mijloc decât constrângerea. Nu e câtuși de puțin un accident, afirmă acești autori, că toate revoluțiile — începând cu cea din 1789 — au sfârșit în despotism*.

Cea de-a treia caracteristică este un optimism fără margini în privința capacității voinței umane de a modela și plămădi destinul uman în orice formă dorită de om. Acest optimism și-a căpătat cea mai spectaculoasă și teribilă expresie în idealul fascist al revoluției continue, ideal potrivit căruia, pentru o națiune sensul vieții constă în permanenta redefinire a identității sale și în impunerea dreptului la existență istorică continuă, prin supunerea necondiționată față de un conducător care o va duce spre victorie prin războaie neîntrerupte, în care ea trebuie să se angajeze pentru a se afirma. (→ *fascism*) Acest cult al voinței și extremismul politic ce-l însoțește este total străin conservatorismului, care pune accentul pe limitele impuse voinței de tensiunile de neînlăturat ale existenței, respingând titanismul zadarnic ce urmărește să le suprime.

În sfârșit, conservatorii critică credința naivă, proprie noului stil politic, în suveranitatea populară ca pretinsă cheie a armoniei naționale și internaționale. Conform doctrinei suveranității populare, democrația ar asigura automat atât o bună guvernare, cât și pacea mondială, pentru că ea înseamnă autoguvernare, iar niște popoare care se autoguvernează se presupune că nu ar avea nici un interes de a se guverna prost sau de a se ataca unele pe altele. Împotriva acestei concepții, conservatorii atrag atenția că democrația* nu se poate identifica automat cu libertatea și cu buna guvernare, în schimb, prin plebiscit, poate fi ușor folosită pentru legitimarea dictaturii.

Din 1789 până în 1945, spiritul conservator a fost obsesiv preocupat tocmai de combaterea acestui nou stil revoluționar, care a recidivat dramatic în 1848 și în 1917, de pildă, ca și în puseul fascist din perioada interbelică. În ultimul secol și jumătate în tabăra conservatoare se pot menționa câteva reacții diferite. La una dintre extreme se plasează gânditorii care, cuprinși de disperare, au abandonat ideea politicii limitate, îmbrățișând pur și simplu un cult al conducătorului. Este, de pildă, cazul lui Thomas Carlyle* și, într-o fază mai târzie, al lui Oswald Spengler* în Germania. În perioada interbelică, scrieri precum *The Waste Land* (1922) de T. S. Eliot și *Revolta maselor* (1930) de Ortega y Gasset* au dat expresie acestei disperate stări de spirit în rândul conservatorilor. Asemenea reacții față de lumea modernă nu puteau decât să condamne conservatorismul la o tristă neputință. La cealaltă extremă, gânditori conservatori ca lordul Hugh Cecil păreau dispuși să acorde un credit aproape nelimitat conservatorismului natural al maselor (*Conservatism*, 1912). Între aceste două reacții opuse rămâneau multe posibilități intermediare; în practică, cele mai

influente au fost o lungă serie de soluţii de compromis, mai mult sau mai puţin ambigue, începând cu idealul de unitate naţională (*one nation*) al lui Disraeli şi culminând cu ideologia post-1945 a căii de mijloc (*middle way*), iniţiată de Harold Macmillan în 1938, într-o carte cu acest titlu.

După cel de-al doilea război mondial, idealul căii de mijloc a înregistrat progrese substanţiale, în parte deoarece conservatorii au cedat tentaţiei de a înfrunta noua provocare socialistă, care o înlocuise pe cea veche, liberală, furând hainele inamicului de odinioară; în parte, deoarece controalele introduse în condiţiile economiei de război păreau să fi oferit o demonstraţie practică a capacităţii guvernelor de a pune capăt prin planificare şomajului din anii '30; iar în parte, pentru că adoptarea pretutindeni a formulei statului asistenţial obligase fiecare guvern la o „reglare fină" a cererii consumatorilor, spre a menţine ocuparea deplină a forţei de muncă. Rezultatul a fost o derivă în direcţia colectivismului*, care pe la mijlocul anilor '70 a devenit atât de puternică, încât multora le-a părut că a lăsat conservatorismul fără o identitate clară. Acesta este fundalul pe care trebuie interpretată reacţia liberal-conservatoare (sau neoconservatoare) faţă de colectivismul căii de mijloc, care a marcat, în diverse grade, viaţa politică europeană şi americană din ultimele decenii.

Reacţia liberal-conservatoare a fost provocată de perceperea acută a cinci limitări majore inerente idealului căii de mijloc. În primul rând, promotorii acestui ideal au presupus cu naivitate că o creştere economică avea să ducă automat la o creştere generală a bunăstării sociale. Nici unul dintre ei nu s-a gândit vreodată că, dimpotrivă, belşugul ar putea să genereze probleme noi, încă necunoscute. În Statele Unite îndeosebi, aceasta a fost tema principală a criticilor neoconservatori, ca Daniel Bell, Patrick Moynihan şi Irving Kristol, care au susţinut că acum guvernelor li se cere să facă imposibilul în materie de creştere economică şi de ocupare a forţei de muncă şi în consecinţă ele sunt inevitabil judecate după criterii nerealiste, rezultatul fiind condamnarea statului democratic contemporan la o instabilitate crescândă.

Cea de-a doua direcţie de atac s-a îndreptat împotriva încrederii necritice a partizanilor căii de mijloc în planificare ca remediu universal pentru toate suferinţele umane. În *Drumul către servitute*, o carte a cărei influenţă a crescut mereu după prima ei publicare, în 1944, F. A. Hayek* a susţinut că planificarea împinge o societate liberă pe un drum care duce în mod inevitabil şi direct la un regim totalitar. În particular, Hayek respinge hotărât ideea după care calea de mijloc ar reprezenta un fel de compromis stabil, unde societatea ar putea beneficia de cea mai bună dintre lumi combinând binefacerile planificării cu avantajele libertăţii.

Conform unei a treia linii de atac, politica guvernelor postbelice de menţinere a unor rate înalte de ocupare a forţei de muncă şi de creştere economică ar fi direct răspunzătoare pentru nivelul tot mai ridicat al inflaţiei care a început să se înregistreze în democraţiile occidentale în cursul anilor '70. Soluţia propusă de economişti liberal-conservatori ca Hayek şi Milton

Friedman a fost ca guvernele să fie private de orice drept de control asupra ofertei de bani. Cum s-ar realiza acest lucru rămâne o problemă încă nerezolvată, care până acum a prilejuit numai sugestii ciudate, de felul celei a lui Hayek de a se desființa monopolul de stat asupra emisiei monetare legale. Alt gânditor liberal-conservator, W. Röpke, a explicat mai plauzibil (*A Humane Economy*, 1958) că adevărata cauză a inflației nu este câtuși de puțin oferta de bani, ci preferința guvernelor democratice pentru politici financiare *soft*, și nu *hard* — adică de a contracta împrumuturi în vederea îndeplinirii unor promisiuni extravagante făcute electoratului, în loc să echilibreze bugetul, cu toate constrângerile pe care le presupune o asemenea acțiune. În consecință, inflația devine nu numai un fenomen economic, ci și unul moral și politic, iar căutarea unui remediu împotriva ei pare, prin ironie, să-i îndrepte pe liberal-conservatori într-o direcție autoritară, deoarece din momentul în care inflația încetează de a mai fi privită ca o problemă tehnică din perimetrul economiei, chiar sistemul democratic este pus sub semnul întrebării.

O a patra critică importantă se face ecoul profeției lui Alexis de Tocqueville* că democrația modernă va sfârși într-o nouă formă de despotism tutelar, generat nu de existența asupririi guvernamentale, ci dimpotrivă, de un exces de bune intenții, care face ca guvernele să reglementeze într-o asemenea măsură viețile supușilor (presupus) incompetenți, încât tot ce mai rămâne ar fi „să îi scutească în întregime de grija de a gândi și de greutatea de a trăi" (*Despre democrație în America*, partea a doua, cartea 4, cap. 6). Or, tocmai această formă nesănătoasă de paternalism*, susțin liberal-conservatorii, a fost și este încurajată de transformarea unui mai vechi și mai restrâns ideal de asistență socială (cum era, de pildă, cel al lui Beveridge, bazat pe noțiunile gemene de asigurare socială și de nevoie specială) într-o versiune cuprinzătoare, „de la leagăn la mormânt", a statului-providență (**stat asistențial*).

În sfârșit, o altă critică importantă a căii de mijloc relevă incompatibilitatea dintre politica managerială pe care ea o presupune și supraviețuirea însăși a constituției mixte. Executivul, avertiza lordul Hailsham într-o conferință din 1976, pretinde că în prezent este singura parte cu adevărat reprezentativă a organismului statal și se umflă atât de repede în detrimentul celorlalte părți, încât guvernământul parlamentar se transformă pe nesimțite într-un sistem de dictatură electivă. Într-un editorial complezent, *The Times* (din 15 octombrie 1976) a răspuns că lordul Hailsham ignoră apariția și dezvoltarea unui nou sistem de îngrădiri și contraponderi extraconstituționale (cum sunt partidele politice și grupurile de presiune) datorită căruia un guvern mare nu înseamnă neapărat un guvern puternic. Ceea ce *The Times* pierde din vedere este că noul echilibru al puterii nu are neapărat tendința de a promova supremația legii și, în fond, nici vreo altă exigență a guvernământului constituțional.

Incontestabil, liberal-conservatorismul formulează unele avertismente salutare, dar cu greu s-ar putea spune că oferă o formulă adecvată a gândirii conservatoare. Teza lui principală

spune că libertatea e indivizibilă, adică libertatea cetățenească și politică poate exista numai în cadrul unei ordini economice capitaliste; examinând însă această poziție, descoperim cel puțin trei dificultăți majore.

În primul rând, prin identificarea conservatorismului cu apărarea capitalismului, liberal-conservatorismul riscă să confunde pledoaria în favoarea unei politici limitate cu promovarea unor valori materialiste și consumatoriste ce s-ar putea dovedi în cele din urmă incompatibile cu valorile morale, sociale și politice pe care conservatorismul se străduiește să le apere. În al doilea rând, chiar și pe propriul teren — apărarea mecanismelor pieței libere — teoria economică liberal-conservatoare este expusă acuzației de dogmatism. În sfârșit, poate că reproșul cel mai grav care se poate aduce liberal-conservatorismului este nu de a fi greșit, ci de a fi irelevant. Este irelevant pentru că nu ține cont de tendința generală a societăților occidentale avansate spre o ordine socială postindustrială, în care o seamă de atitudini și valori capitaliste au dispărut și, drept urmare, nu mai există nici un segment important al populației care să dorească o revenire la sistemul pieței libere.

Viitorul conservatorismului nu pare deloc promițător. Pe de o parte, el ar mai putea câștiga voturi lingușind etosul colectivist anticipat cu atâta acuratețe de Tocqueville, dar în acest caz natura identității sale rămâne obscură. Pe de altă parte, ar putea să opteze pentru apărarea idealului de politică limitată, cu care a fost în mod tradițional asociat. În acest caz, pentru conservatori ar fi foarte greu să ajungă la putere, deoarece nici una dintre instituțiile asociate cu politica limitată — supremația legii, răspunderea parlamentară și independența justiției, de pildă — nu are vreo relevanță evidentă pentru o epocă preocupată în principal de politica prosperității.

NO'S

Bibliografie

BURKE, E., *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), New York, Bobbs-Merrill, 1962. — (♦) CECIL, H., *Conservatism*, Londra, Thornton Butterworth, 1912. — HAYEK, F. A., *Drumul către servitute*, trad. de E. B. Marian, București, Humanitas, 1993. — KEDOURIE, E., *The Crossman Confessions and other essays*, Londra, Mansel, 1984. — MACMILLAN, H., *The Middle Way*, Londra, Macmillan, 1938. — OAKESHOTT, M., *Raționalismul în politică*, trad. de A.-P. Iliescu, București, All, 1995. — O'SULLIVAN, N., *Conservatism*, Londra, Dent, 1976. — (♦) QUINTON, A., *The Politics of Imperfection*, Londra, Faber & Faber, 1978. — RÖPKE, W., *A Humane Economy*, Chicago, Ragnery, 1971. — SANTAYANA, G., *Dominations and Powers*, Londra, Constable, 1951. — (♦) SCRUTON, R., *The Meaning of Conservatism*, Londra, Macmillan, 1980. — STIKLAR, J., *After Utopia*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969. — SMITH, P. ed., *Lord Salisbury on Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. — TOCQUEVILLE, A. de, *Despre democrație în America*, trad. de M. Boiangiu și B. Stoica, București, Humanitas, 1995.

consimțământ Ideea de consimțământ este folosită în teoria politică* în cel puțin trei moduri diferite: (1) în teoria obligației politice*, de către acei gânditori care vor să ofere o înțelegere a îndatoririlor pe care le au cetățenii față de stat* prin prisma noțiunii de consimțământ; (2) în teoria democrației*, de către cei ce consideră că deosebirea dintre guvernările demo-

cratice și cele nedemocratice constă în faptul că în primele elita politică guvernează prin consimțământul celor guvernați (→ *elitism*); (3) în evaluarea relațiilor dintre cetățeni în cadrul unei comunități politice, îndeosebi a relațiilor sexuale și economice, unde se poate dovedi importantă definirea criteriilor de consimțământ.

În toate aceste cazuri accentul pus pe consimțământ are aceeași bază morală. A cere ca aranjamentele politice și relațiile sociale să presupună consimțământul echivalează cu a proteja autonomia* și autodeterminarea persoanelor. Persoanele nu trebuie obligate politic și moral să trăiască în cadrul unor aranjamente pe care nu le-au dorit.

Având în vedere importanța larg recunoscută în teoria politică a ideii de consimțământ, este util să înțelegem bine ce anume comportă ea. Odată termenul definit cu claritate, suntem mai în măsură să identificăm un act de consimțământ atunci când se produce și să judecăm cu mai multă siguranță când anume a consimțit cineva la ceva și ce implicații are acest lucru. În discuțiile actuale domină tendința de a analiza consimțământul ca un act de vorbire particular; altfel spus, ca o comunicare din partea unui vorbitor menită să producă un efect particular asupra receptorilor comunicării. Acest act de vorbire seamănă cel mai bine cu promisiunea. Atunci când promitem, comunicăm unei alte persoane că vom face ceva. Când consimțim, indicăm altora că n-avem nimic împotrivă ca ei să facă un anumit lucru și că nu-i vom împiedica sau stânjeni în acțiunea lor. De exemplu, dacă eu consimt ca vecinul meu de apartament să facă o petrecere zgomotoasă toată noaptea, prin aceasta îl fac pe respectivul vecin să creadă că nu voi chema poliția la ora două noaptea.

La fel ca în cazul promisiunii, se presupune că actul de consimțământ comportă un transfer de drepturi și obligații, transfer ce poate fi abordat din două puncte de vedere. Potrivit uneia dintre interpretări, consimțământul este pur și simplu un procedeu prin care autorizăm pe cineva să facă ori să se abțină de la a face ceva. Astfel înțeles, consimțământul e un tip specific de performanță care, prin regula sau convențiile ce-l definesc, face ca o persoană să transfere alteia un drept. Această analiză a consimțământului poate fi numită *normativă*. Potrivit interpretării alternative, consimțământul nu implică mai mult decât comunicarea efectivă a intenției în sensul că cei cărora le-o comunicăm pot avea încredere că nu vom împiedica sau stânjeni acțiunea pe care și-au propus s-o realizeze. Eventualele pretenții morale ce s-ar ivi în acest context depind de invocarea unor principii în plus, cum ar fi acela că nu trebuie să înșelăm încrederea pe care alții ne-au acordat-o. Această a doua analiză a consimțământului poate fi numită *naturalistă*. Se pot aduce argumente în sprijinul ambelor interpretări. Bunăoară, analiza normativă pare mai în măsură să dea seamă de faptul că scopul principal al consimțământului este de a permite altora să facă ceva, și nu de a le induce convingerea că noi nu ne vom amesteca în ceea ce fac. Pe de altă parte, interpretarea naturalistă pare mai în măsură să explice în ce fel cineva, care deține un rol în cadrul unei organizații, poate efectiv să consimtă ca ceva să aibă loc, chiar dacă nu a

fost împuternicit să-şi dea consimţământul. Cineva poate să comunice intenţia de a nu-şi da consimţământul. Cineva poate să comunice intenţia de neingerinţă în acţiunile altcuiva, fără ca mesajul să implice că vorbitorul e autorizat să consimtă.

Potrivit ambelor interpretări, pentru a avea consecinţe morale, consimţământul trebuie dat în mod expres. Totuşi, după cum au subliniat mai mulţi autori, în statul modern puţine sunt ocaziile în care cetăţenilor să li se cearâ explicit consimţământul, ceea ce face să fie invocată ideea consimţământului tacit. Cel mai potrivit este ca acesta să fie înţeles drept comunicarea unei dispoziţii de noningerinţă fie prin abţinerea de a acţiona sau de a ridica obiecţii, fie printr-un act ce are drept consecinţă, dacă nu intenţionată, atunci cel puţin previzibilă, inducerea în alţii a încrederii că cel în cauză nu se va opune. În acest sens, votul exprimat în cadrul unui scrutin liber şi corect este considerat a fi o expresie a consimţământului tacit la rezultat. O idee aparent înrudită este cea de consimţământ ipotetic, care implică o judecată privitoare la genul de aranjamente politice la care oamenii ar consimţi dacă ar fi raţionali. Prin aceasta însă ideea de consimţământ ar ajunge să fie mult prea slab ancorată în idealul de autonomie, reducându-se, la drept vorbind, la o judecată privitoare la cât sunt de drepte şi corecte anumite relaţii sociale şi politice. APW

Bibliografie

O'NEILL, O., „Between consenting adults", în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 252–277. — PATEMAN, G., „Women and consent", în *Political Theory*, 8 (1980), pp. 149–168. — (♦) PITKIN, H., „Obligation and consent", în *Philosophy, Politics and Society*, seria a 4-a, ed. P. Laslett, W. G. Runciman şi Q. Skinner, Oxford, Blackwell, 1972. — PLAMENATZ, J., *Consent, Freedom and Political Obligation*, Londra, Oxford University Press, 1968. — SIMMONS, A. J., „Tacit consent and political obligations", în *Philosophy and Public Affairs*, 5 (1976), pp. 274–291. — (♦) WEALE, A., „Consent", în *Political Studies*, 26 (1978), pp. 65–77.

Constant de Rebeque, Henri Benjamin (1767–1830) Liberal francez născut în Elveţia. Obârşia elveţiană protestantă va juca un rol important în viaţa şi gândirea sa, deşi şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă în afara graniţelor Elveţiei. Tatăl său, militar de carieră, a comandat un regiment olandez. Tânăr precoce, Constant a fost educat mai întâi la Bruxelles, de profesori particulari, apoi şi-a continuat studiile la Universitatea din Erlangen şi la Edinburgh, unde a venit în contact cu teoria socială a iluminismului scoţian*. Revenit pe continent, s-a îndrăgostit de o femeie mai în vârstă, doamna de Charière, moment din care începe să se depene firul romantic al vieţii sale, o viaţă dominată de femei mai în vârstă, ce împărtăşeau pasiunea sa pentru idei. Nici căsătoria de convenienţă din 1789 (şi o alta mult mai târziu) n-au rupt, la drept vorbind, acest fir. Simpatia manifestată de Constant faţă de Revoluţia franceză pune capăt, în 1794, unei scurte cariere de şambelan al ducelui de Brunswick. Curând după aceasta face cunoştinţă cu doamna de Staël, care timp de aproape două decenii va exercita cea mai mare influenţă asupra vieţii şi gândirii sale. Constant se alătură cercului ei liberal din Paris şi în 1796 îşi publică primele eseuri poli-

tice, în care apără Directoratul împotriva mișcărilor „reacționare". În 1799 este numit în noul Tribunat, dar opiniile liberale și relațiile cu doamna de Staël l-au făcut *persona non grata* în ochii lui Napoleon. În 1803 o însoțește pe doamna de Staël în exil, petrecând lungi perioade la castelul ei din Coppet, lângă Geneva. Vizitează și Germania, unde vine în contact cu filozofia romantică și cu gândirea religioasă germane (→ *romantism*).

Anii Imperiului au fost pentru Constant perioada cea mai creatoare, deși în acești ani a publicat puțin. A început să elaboreze lucrări ample, consacrate politicii și „sentimentului religios". Numai iminentul colaps al Imperiului napoleonian l-a făcut să publice în 1813 *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne...*, scriere în care pornirile expansioniste ale lui Napoleon sunt calificate drept profund contrare caracterului din ce în ce mai pașnic și mai comercial al societății europene. Modelul de schimbare economică și socială cu care operează implicit argumentarea din această lucrare amintește de iluminismul scoțian, deși Constant nu-l folosește în mod sistematic. Întorcându-se la Paris, Constant a devenit repede o figură marcantă a liberalismului* sub monarhia constituțională instaurată prin *Charta* lui Ludovic al XVIII-lea. După revenirea lui Napoleon din insula Elba, Constant s-a lăsat convins (nu în ultimul rând de către o nouă egerie, doamna de Récamier) de „intențiile liberale" ale lui Napoleon și a întocmit un proiect de constituție pentru Imperiul restaurat. După Waterloo s-a refugiat în Anglia, unde a publicat un roman, *Adolphe*, o capodoperă a introspecției. Întorcându-se la Paris, și-a reluat cariera de publicist, apărând libertatea presei cu o fervoare și o abilitate deosebite. A devenit deputat în 1819, tocmai la timp ca să poată vedea și combate reacțiunea ultraregalistă de după asasinarea, în 1820, a moștenitorului coroanei. Spre sfârșitul anilor 1820, odată cu înrăutățirea sănătății dublată de patima tot mai aprinsă pentru jocurile de noroc, angajamentul său în politică a mai slăbit. În Cameră influența sa nu a mai egalat-o niciodată pe cea a unor Royer-Collard sau De Serre, lipsindu-i capacitatea de improvizație. A fost mai cunoscut publicului prin jurnalismul său incisiv. Constant a murit la scurt timp după Revoluția din iulie, pe care o salutase și ale cărei obiective le susținuse.

Ca și în cazul doamnei de Staël, gândirea socială și politică a lui Constant poate fi privită ca un stăruitor comentariu la scrierile lui J.-J. Rousseau*. Originile geneveze și concepția acestuia despre voința generală* sau dreaptă, precum și modul în care ideile sale fuseseră folosite de către revoluționari ca Robespierre făceau ca el să nu poată fi ignorat, după 1795, de către protestanții liberali ce căutau insistent un răspuns la întrebarea de ce a degenerat revoluția într-o domnie a terorii. Oare concepția despre virtutea civică, înglobată ideii de voință generală, exprima cu adevărat natura aspirațiilor creștine moderne? Nu cumva admirația lui Rousseau față de *polis*-ul antic și pledoaria în favoarea participării politice din *Du contrat social* l-au îndreptat pe un drum greșit? În căutarea răspunsurilor la astfel de întrebări doamna de Staël și Constant au

început să treacă dincolo de hotarele gândirii protoliberale din secolul al XVIII-lea (→ *liberalismului*). Aceasta presupunea o critică pe temeiuri conceptuale a noțiunii rousseauiste de libertate și o cercetare a aspectelor prin care societatea modernă se deosebește de cea antică.

Aceasta e calea pe care Constant a ajuns să stabilească faimoasa sa deosebire dintre libertatea* antică și libertatea modernă. Observând că anticii înțelegeau libertatea exclusiv în termeni de cetățenie* — identificând-o cu dreptul de a participa la adunările unde erau dezbătute și adoptate deciziile publice — Constant relevă că un astfel de drept nu garanta nici unul dintre drepturile individuale sau private (față de alții) pe care europenii moderni le asociază cu ideea de libertate*. Pentru grecii antici, viața de cetățean era singura viață demnă de a fi trăită, nu în ultimul rând datorită faptului că era viața unei clase privilegiate sau aristocratice dintr-o societate sclavagistă. În schimb în Europa modernă, egalitatea în fața legii și libertatea pe care ea o acordă indivizilor de a-și defini și urmări propriile interese au creat un context social și moral cu totul diferit. În locul solidarității unei caste războinice guvernante, independența individuală și posibilitățile de a acționa nestânjenit au devenit supremele valori sociale. Orientarea pașnică, economică a societății moderne înseamnă că „binele general" presupune protejarea intereselor private, nicidecum sacrificarea lor în numele unei noțiuni simpliste și diluate de îndatorire publică. O astfel de noțiune de îndatorire civică, transpusă în contextul statului-națiune modern, devine chiar primejdioasă, pentru că tinde să abandoneze puterea în mâinile unei oligarhii care o va disimula în spatele invocării voinței generale.

Constant apără astfel „descoperirea" modernă a reprezentării* împotriva folosirii de către Rousseau a *polis*-ului antic cu scopul de a o discredita. În comparație cu garantarea pur formală a libertății individuale (în temeiul unui principiu de reciprocitate) introdusă de Rousseau în conceptul său de voință generală, sistemul reprezentativ — susține Constant — este mijlocul cel mai sigur de protejare a independenței individuale. Pe ansamblu, preocuparea pentru protejarea independenței individuale l-a făcut să subestimeze, dacă nu chiar să ignore, potențialul moralizator al participării politice pe care Rousseau punea accentul, deși în 1819, când își va revizui în parte argumentarea în cursul luptei liberalilor din perioada Restaurației împotriva ultraregaliștilor, va pune și el un accent sporit pe rolul participării. În ce privește întrebarea dacă această participare era justificată în principal ca un mijloc de protejare a libertății civice sau în primul rând ca o valoare în sine, considerațiile sale rămân ambigue.

Contrastul despre care vorbește Constant dintre libertatea antică și libertatea modernă — contrast schițat în mai multe dintre scrierile sale, dar căruia i-a dat forma finală într-o conferință din 1819 — s-a bucurat de o asemenea atenție, încât a eclipsat alte dezvoltări din opera sa. Adevărul e că în *Principes de politique* (1815) el face observații subtile și originale asupra unui spectru tematic mult mai larg. În particular, Constant se numără printre cei ce au inițiat critica conceptului de

suveranitate*, critică pe care liberali francezi mai tineri, precum Guizot și Tocqueville*, o vor continua și limpezi. Noua lor preocupare pentru repartiția puterii în cadrul statului-națiune a contribuit la demarcarea liberalismului francez de la începutul secolului al XIX-lea de iluminismul* secolului al XVIII-lea. Tot așa, interesul pentru ceea ce el numea „sentimentul religios" este un lucru care-l desparte de mai vechii *philosophes*. În *De la religion* (1830) încearcă să protejeze intimitatea sentimentului religios atât față de exploatarea lui de către cler, cât și față de „superficiala" doctrină a interesului egoist; el luptă astfel pe două fronturi: pe de o parte, împotriva materialismului din secolul al XVIII-lea, iar pe de alta, împotriva fanatismului clerical al ultraregaliștilor din timpul Restaurației. Fidel originilor sale protestante, Constant s-a străduit să împace principiile liberale cu sentimentul religios autentic, apărând astfel liberalismul de acuzația că ar fi antireligios.

LAS

Bibliografie

BERLIN, I., „Două concepte de libertate", în *Patru eseuri despre libertate*, București, Humanitas, 1996. — CONSTANT, B., *Œuvres*, Paris, Pléiade, 1964. —, *Despre libertate la antici și la moderni*, Iași, Institutul european, 1996 — HOLMES, S., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1984. — SIEDENTOP, L.A., „Two liberal traditions", în *The Idea of Freedom*, ed. A. J. Ryan, Oxford și New York, Oxford University Press, 1979.

constituție → *constituționalism*

constituționalism Aidoma sintagmei supremația legii* cu care este aproximativ sinonim, termenul „constituționalism" poate fi utilizat în cel puțin două sensuri: unul relativ formal, iar celălalt mai de conținut. Unul dintre aceste sensuri reflectă definiția constituției așa cum a enunțat-o, de exemplu, Sir Kenneth Wheare în lucrarea *Modern Constitutions*: „Regulile care instituie și reglementează sau guvernează guvernământul". În Marea Britanie, observă el, aceasta înseamnă pur și simplu ansamblul regulilor juridice și nejuridice care constituie sistemul de guvernământ. În orice altă țară însă, termenul desemnează o selecție de reguli pur juridice reunite în unul sau mai multe documente strâns înrudite. În acest sens, constituționalismul ar fi pur și simplu practica adoptării de constituții, indiferent care ar fi conținutul acestora.

Unii autori însă — și probabil, cu timpul, consensul statornicit prin uz — înțeleg prin „constituționalism" practica instituirii și a funcționării unui gen particular de sisteme politice, în cadrul cărora sunt transpuse în viață prevederi ce reflectă filozofia guvernământului limitat. Astfel de sisteme cuprind de obicei coduri sau *charte* ale drepturilor și libertăților politice sau economice, precum și alte elemente de structură menite să protejeze drepturile indivizilor împotriva ingerinței statului.

GM

Bibliografie

(♦) MCILWAIN, C. H., *Constitutionalism and the Changing World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939. — (♦) —, *Constitutionalism Ancient and Modern*, New York, Cornell University Press, 1940. — MORRIS-JONES, W. H., „On constitutionalism", în *American Political Science Review*, 59 (1965), pp. 439–440. — SARTORI, G., „Constitutionalism: a preliminary discussion", în *American Political Science Review*,

56 (1962), pp. 853–864. — WHEARE, K., *Modern Constitutions*, New York şi Toronto, Oxford University Press, 1966. — (♦) WORMUTH, F. D., *The Origins of Modern Constitutionalism*, New York, Harper, 1949.

contract social În centrul teoriei contractului social stă concepţia după care guvernământul legitim este produsul artificial al acordului voluntar al unor agenţi morali liberi, deci că nu există autoritate politică „naturală". Aşadar, Michael Oakeshott* are dreptate când numeşte contractualismul o doctrină a „voinţei şi artificiului": într-adevăr, această doctrină ar putea fi rezumată în afirmaţia lui John Locke* că „acordul voluntar conferă guvernanţilor putere politică". Deşi există anticipări ale teoriei contractualiste în gândirea antică şi în cea medievală, iar recent doctrina a fost resuscitată de unii liberali moderni, epoca de aur a teoriei contractului social este cuprinsă între 1650 şi 1800, începând cu *Leviathan*-ul lui Thomas Hobbes* şi sfârşind cu *Elementele metafizice ale justiţiei* a lui Kant*.

De ce a ajuns voluntarismul să ocupe un loc atât de important în gândirea occidentală este o chestiune controversată. Probabil că sub influenţa creştinismului, teoriile antice despre regimul bun şi menirea din fire socială a omului au cedat locul unui mod de a gândi politicul după modelul „faptelor bune": aşa cum faptele bune reclamă deopotrivă cunoaşterea binelui şi voinţa de a face bine, politica reclamă asentiment moral, implicarea individului în viaţa politică prin propria vrere. Libertatea conformării voluntare la nişte standarde absolute a fost întotdeauna un element important al doctrinei creştine, iar Reforma, fără îndoială, a potenţat elementul opţiunii şi al responsabilităţii individuale în gândirea morală, subordonând totodată rolul autorităţii morale. Era destul de firesc ca din teologie şi din filozofia morală viziunea protestantă despre autonomia morală individuală să se propage în politică, furnizând baza intelectuală pentru teoria contractului social. În urma etalării ideilor sociale esenţiale ale Reformei, simpla superioritate a unei instituţii nu mai era de-ajuns ca să-i dea legitimitate; era nevoie de autorizarea ei de către indivizi văzuţi ca fondatori. Oricum vor fi apărut voluntarismul şi teoria contractului social, cert e că ideile despre un stat bun au cedat locul ideilor despre un stat legitim; iar după secolul al XVII-lea s-a considerat frecvent că această legitimitate se sprijină pe ideea de *voinţă*.

Cotitura decisivă în voluntarizarea gândirii sociale occidentale s-a produs odată cu Augustin*, care a preluat *bona voluntas* a lui Cicero* şi Seneca* adâncind-o şi transformând-o într-un concept moral central. Deşi în scrierile explicit politice nu este voluntarist sau contractualist, Augustin a realizat în teoria sa morală o legătură puternică între consimţământ şi voinţă, legătură fără de care teoria contractului social ar fi de neconceput. Acest voluntarism a devenit mai puţin indirect şi mai explicit politic la unii dintre filozofii politici creştini de după Toma d'Aquino*, în special la William Occam* şi Nicolaus Cusanus, care au susţinut că autoritatea politică legitimă depinde de consimţământul liber al supuşilor. Cea mai avansată şi mai subtilă formă a voluntarismului politic an-

terioară şcolii contractului social apare în prestigiosul *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1621) al lui Francisco Suarez*. Pentru Suarez, voinţa liberă şi consimţământul politic sunt similare sau chiar paralele; voinţa este „cauza proximă" a statului. Suarez îşi rezumă doctrina în observaţia că „voinţa umană este necesară pentru ca oamenii să se poată uni într-o singură comunitate perfectă" şi că, „prin firea lucrurilor, oamenii — ca indivizi — sunt parţial înzestraţi (ca să spunem aşa) cu capacitatea de a institui sau de a crea o comunitate perfectă". Pentru Suarez este clar că această capacitate este voinţa: oamenii pot fi adunaţi laolaltă într-o comunitate politică numai printr-un „act special de voinţă sau prin consimţământ general"; oamenii nu-şi pot exprima consimţământul „decât dacă actele sunt voluntare".

Poziţia contractualistă modernă implică tocmai un asemenea efort de a considera politicul ca fiind legitimat de consimţământ, astfel încât obligaţia şi autoritatea apar ca produse ale libertăţii şi responsabilităţii originare a fiecăruia, efecte ale voinţei tuturor privită drept cauză morală. Firesc, este posibilă şi tratarea contractualismului în termeni mai modeşti: ca extindere a anumitor idei medievale despre contracte între cârmuitori şi popoare, ca o prelungire (şi amplificare substanţială) a conciliarismului*, sau ca o teorie privind limitele raţionale ale guvernământului (→ *obligaţie politică*). Aceste tratări mai puţin pretenţioase prezintă însă dezavantajul că nu ţin seama suficient de revoluţia introdusă în filozofia politică şi morală de ideile creştine, subestimând astfel componentele etice ale contractualismului, de felul autonomiei, responsabilităţii, datoriei, autorizării şi voinţei.

Consimţământul sau acordul bazat pe voinţa înţeleasă ca facultate morală a ajuns să ocupe în filozofia politică din secolele al XVII-lea, al XVIII-lea şi la începutul celui de-al XIX-lea un loc pe care nu-l ocupase în asemenea măsură nicicând înainte. Thomas Hobbes, de exemplu, scrie în *Leviathan* că „iniţial dreptul tuturor suveranilor derivă din consimţământul fiecăruia dintre cei ce urmează a fi guvernaţi" (cap. 42) şi subliniază că voinţele umane „formează esenţa tuturor înjghebărilor politice" (cap. 40). În lucrarea mai timpurie *De cive* (1642), el scrisese chiar: „Eu zic că (...) un om este obligat de contractele sale, aşadar că trebuie să acţioneze astfel încât să-şi îndeplinească promisiunea, dar că legea îi impune să respecte obligaţia, adică îl sileşte să-şi ţină promisiunea, de teama pedepsei prevăzute de lege" (cap. 14, § 2 n). Hobbes enunţă aici limpede că obligaţiile derivă din promisiuni, din contracte a căror esenţă este voinţa, şi nu din teama de pedeapsă, aceasta doar întărind intenţia ce rezultă din promisiune. Trecând peste Locke, care susţine totuşi că „acordul voluntar conferă (...) putere politică guvernanţilor spre folosul supuşilor lor", şi ajungând la J.-J. Rousseau*, întâlnim sublinierea că „nu datorez nimic celor cărora nu le-am promis nimic (...) Asocierea civilă este cel mai voluntar act din lume; fiecare om fiind născut liber şi stăpân pe el însuşi, nimeni, sub nici un pretext, nu poate să-l supună fără acordul său" (*Contractul social*, Cartea a IV-a, cap. 2). (Din acest

pasaj se vede limpede cum se leagă între ele ideile de consimțământ, contract și acțiune voluntară.) Cât despre Kant, el scrie în *Elementele metafizice ale justiției* că este drept să i se îngăduie nobilimii să dispară treptat, pentru că nu este posibil ca vreodată poporul să fi dorit formarea unei clase ereditare ce nu-și merită rangul și că toate legile adoptate trebuie să fie astfel, încât oamenii raționali *să le poată* accepta. Până și Hegel* argumentează explicit că, pe când „în statele Antichității scopul subiectiv coincidea simplu cu voința statului", în epoca modernă „emitem pretenția la judecată personală, la voință personală, la conștiință personală". Când trebuie adoptată o decizie socială, continuă Hegel, „un «vreau» trebuie rostit de către individul însuși".

În pofida voluntarismului său, Hegel a fost un critic influent al teoriei contractualiste a statului. Mai mult de un secol după moartea sa în 1831, teoria contractului social a fost eclipsată, pe de o parte, de utilitarism*, iar pe de alta, de teoriile istorice despre stat*, ce și-au avut în mare măsură sorgintea în teoria lui însuși și și-au găsit cea mai viguroasă expresie în marxism*. Abia mai recent i s-a insuflat o nouă viață, îndeosebi în scrierile lui John Rawls*, care încearcă să-și prezinte principiile de dreptate ca „principiile pe care niște persoane raționale și libere situate pe o poziție inițială de egalitate, preocupate de promovarea propriilor interese le-ar accepta, ca definind termenii fundamentali ai asocierii lor" (p. 11). Rawls nu se preocupă direct de justificarea autorității politice și doar în mică măsură recurge explicit la ideile de *voință* și *consimțământ*, dar încercarea sa de a prezenta societatea dreaptă ca pe o „schemă voluntară de cooperare" îl racordează la tradiția contractualistă. Un mod de gândire politică ce se trage de la Augustin și care a dominat iluminismul* pare să se bucure de o remarcabilă revenire în actualitate.

→ *conservatorism* PR

Bibliografie

(♦) BARKER, E., *The Social Contract*, Londra, Oxford University Press, 1946. — HOBBES, T., *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — –, *De cive*, ed. S. P. Lamprecht, New York, Appleton-Century-Crofts, 1949. — HUME, D., „Of the Original Contract", în *Political Essays*, ed. C. W. Hendel, New York, Liberal Arts, 1953. — KANT, Imm., *The Metaphysical Elements of Justice*, trad. de J. Ladd, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965. — LOCKE, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, New York, Mentor, 1965; Cambridge, Cambridge University Press, 1970. — OAKESHOTT, M., „Introducere" la *Leviathan*, Oxford, Blackwell, 1946. — PLAMENATZ, J., *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford, Oxford University Press, 1968. — RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972. — (♦) RILEY, P., *Will and Political Legitimacy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982. — RITCHIE, D., *Darwin and Hegel*, New York, Macmillan, 1893. — ROUSSEAU, J.-J., *Contractul social*, trad. de H. H. Stahl, București, Editura științifică, 1957. — SUAREZ, F., *A Treatise on the Laws and God the Lawgiver*, 2 vol., Neapole, 1872.

contradicție → *dialectică*

controversa învestiturii Declanșată în timpul lui Grigore al VII-lea (Hildebrand; 1073–1085) de o papalitate reformatoare, controversa învestiturii a fost o bătălie trilaterală: între epis-

copi secularizați ce dispuneau de o mare bogăție și putere temporală, o putere imperială ce râvnea să devină mai mult decât vârful docil al unei ierarhii de vasali feudali cu o putere aproape egală cu a sa și o papalitate în curs de reformare morală. Papalitatea era preocupată să smulgă din mâna laicilor atributul învestiturii autorității spirituale, lăsând regalității doar puterea de a învesti cu prerogative temporale. Grigore al VII-lea pare să fi susținut și îndrituirea papei de a destitui un monarh temporal, pentru ca astfel să-i poată absolvi de loialitate pe supușii unor oameni nedrepți" (*Dictatus papae*). Conflictul a culminat în 1077, când împăratul german Henric al IV-lea a fost obligat să facă penitență pentru „nelegiuirile" sale, în zăpezile de la Canossa.

→ *gândirea politică medievală* JC

Bibliografie

FLICHE, A., „La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057–1123)", în *Histoire de l'Église*, vol. VIII, ed. A. Fliche și V. Martin, Paris, Bloud & Gay, 1950. — TIERNEY, B., *The Crisis of Church and State*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1964.

corporatism Asociat multă vreme cu regimurile fasciste din perioada interbelică, conceptul de corporatism a fost reabilitat în cadrul teoriei politice* din ultimele două decenii, în prezent fiind larg utilizat în studii privitoare la interesele organizate din sistemele democratice, cât și din cele autoritare. El aduce o contribuție semnificativă la analiza grupurilor de interese în măsura în care acestea sunt incluse în procesul de adoptare publică a deciziilor, reinterpretând distincția dintre sfera publică și cea privată, caracteristică teoriei liberale. (→ *liberalism*)

Înțelesul mai vechi al termenului avea o strânsă afinitate cu doctrina socială catolică și era legat îndeaproape de teoriile organiciste despre societate. Corporatismul presupunea o structură socială fără clase*, împărțită în diverse corporații potrivit funcției îndeplinite de fiecare dintre ele în cadrul diviziunii sociale a muncii. Statul crea și permitea să activeze organizații menite să reprezinte interesele fiecărei categorii, dar în același timp exercita un riguros control social asupra populației. Nici o societate nu a fost organizată vreodată în întregime după principii corporatiste, dar proiectul sistemului pus în aplicare în Italia sub Mussolini a fost cel mai aproape de acest ideal.

Cea mai răspândită accepțiune modernă a termenului „corporatism" este axată pe rolul organizațiilor de interese ce ocupă o poziție intermediară între stat* și societatea civilă*. Urmându-l pe P. C. Schmitter, majoritatea autorilor țin să evidențieze deosebirile dintre corporatism și pluralism*. În timp ce într-un sistem pluralist un mare număr de organizații voluntare de interese își dispută membrii, resursele și accesul la guvernare cu scopul de a influența orientarea politicii publice, într-un sistem corporatist există un număr limitat de organizații noncompetitive cu apartenență impusă sau semiimpusă. Aceste organizații au un statut privilegiat în raport cu guvernul, prin aceea că ele codetermină politica publică și sunt răspunzătoare de aplicarea ei, impunându-le membrilor lor acceptarea disciplinată a tranzacțiilor convenite cu guvernanții.

Trei sunt elementele-cheie ce deosebesc corporatismul de procesele pluraliste caracteristice vieții politice din sistemele unde funcționează grupuri de interese. Primul este rolul de monopol pe care-l joacă organismele corporatiste; al doilea este fuziunea rolului reprezentativ cu cel de implementare; iar cel de-al treilea este prezența statului atât în autorizarea reprezentării monopoliste, cât și în codeterminarea politicii. În timp ce teoria pluralistă consideră interesele ca existând înaintea organizării și a mobilizării politice, teoria corporatistă vede în stat agentul principal în configurarea intereselor și în determinarea rezultatului proceselor de grup (vezi Cawson).

În contrast cu teoria liberală care trasează o distincție netă între public și privat și privește societatea ca pe un agregat de indivizi, teoria corporatistă pune accentul pe organizații și grupuri sociale și relevă măsura în care niște organisme oficial private îndeplinesc sarcini publice. Organizațiile ce alcătuiesc un sistem corporatist provin dintre cele a căror identitate este dată de funcția lor în cadrul diviziunii sociale a muncii. Între stat și anumite organizații se dezvoltă relații de interdependență, în măsura în care acestea pot să-i mobilizeze și să-i pună la dispoziția statului membrii în schimbul unor decizii de politică publică favorabile.

Deosebirea dintre societățile capitaliste avansate, unde corporatismul se dezvoltă spontan ca urmare a puterii de monopol crescânde a organizațiilor de interese, și cele în care statul impune un proiect corporatist este exprimată prin diferența terminologică dintre corporatismul liberal și corporatismul de stat (vezi Schmitter). Corporatismul liberal este cel mai puternic instituționalizat în țări ca Austria și Suedia, unde o mișcare sindicală puternică a devenit un „partener social" al celei mai înalte asociații patronale și al statului în negocierea politicilor economice și sociale. Corporatismul de stat se întâlnește îndeobște în cazul regimurilor capitaliste periferice sau dependente, cum sunt cele din America Latină (vezi Malloy).

Accepțiunea modernă sugerează următoarea definiție concisă a conceptului de corporatism: „Corporatismul este un proces socio-politic specific, în cadrul căruia un număr limitat de organizații monopoliste reprezentând interese profesionale negociază cu organele de stat în chestiuni de politică publică. În schimbul unor politici favorizante, liderii organizațiilor de interese acceptă să contribuie la aplicarea măsurilor politice, asigurând cooperarea membrilor lor." Totuși rămân unele dezacorduri referitoare la ce anume constituie esența teoriei corporatiste. Principalele poziții cu privire la corporatism pot fi rezumate astfel: (1) corporatismul e un sistem de politică economică nou, diferit de capitalism* și de socialism*, care constă în dirijarea de către stat a unei industrii predominant private, în conformitate cu principiile unității, ordinii, naționalismului* și eficienței (vezi Winkler); (2) corporatismul e o formă de stat ce se dezvoltă alături de parlamentarism în cadrul societății capitaliste. Parlamentarismul are la bază un mod de reprezentare teritorial-individuală, pe când corporatismul combină reprezentarea funcțională cu un stat intervenționist (vezi Jessop); (3) corporatismul nu este un sistem politic

complet, şi nici o formă de stat, ci o formă de intermediere a intereselor diferită de pluralism, unde un număr limitat de organizaţii monopoliste dispuse ierarhic reprezintă interesele membrilor lor în negocierile cu statul şi aplică politica publică (vezi Schmitter).

Acolo unde la nivel macro corporatismul s-a instalat solid, politicile economice şi sociale se adoptă prin negocieri tripartite. S-a argumentat de către unii teoreticieni că dacă anumite ţări au izbutit să facă faţă cu succes recesiunii economice fără a recurge la deflaţie şi la creşterea şomajului, aceasta s-a datorat facilitării de către corporatism a negocierilor dintre capital şi muncă cu privire la repartiţia produsului social (vezi Goldthorpe). În astfel de cazuri, procesele corporatiste presupun colaborare de clasă, motiv pentru care mulţi critici marxişti (ca de pildă Panitch) au susţinut că în corporatism trebuie văzută o strategie pe care statele capitaliste o adoptă cu scopul de a perpetua subordonarea clasei muncitoare.

Multe studii consacrate corporatismului se concentrează asupra analizei comparative a statelor-naţiuni, în cadrul căreia s-au înregistrat o serie de încercări de clasificare a ţărilor în funcţie de gradul lor de adecvare la un tip ideal de corporatism. Majoritatea autorilor par a fi de acord că ţara care se plasează cel mai sus în acest clasament este Austria, că Statele Unite sunt ţara cel mai puţin corporatistă şi că în Marea Britanie corporatismul a fost şi a rămas relativ slab. S-au făcut şi unele încercări (discutate în Cawson) de evaluare a corporatismului şi de corelare a incidenţei sale cu alte elemente din sistemele politice naţionale. Rezultatele sunt mai mult sugestive decât concludente, dar există indicii privind o legătură dintre corporatism şi tolerarea unor niveluri ridicate ale fiscalităţii şi ale cheltuielilor publice. Alte studii sugerează că ţările mai „guvernabile" sunt cele mai pregnant corporatiste, unde şi şomajul se situează îndeobşte la cote mai joase.

Organizaţiile de interese care au cele mai mari şanse de a dobândi un statut de monopol şi de a intra în raporturi corporatiste cu organele de stat sunt cele ce reprezintă interesele producătorilor şi nu pe ale consumatorilor, şi care dispun de resursele de informare sau de convingere necesare pentru aplicarea politicilor de stat. Studii empirice sugerează că cei mai obişnuiţi interlocutori sunt asociaţiile patronale şi ocupaţionale, sindicatele şi organismele profesionale. Forma pe care o îmbracă corporatismul este negocierea, cu un grad înalt de delegare a autorităţii publice unor organisme nominal private. Ca mod de acţiune, corporatismul poate contrasta cu formele de reglementare juridic-birocratice şi de piaţă, în care există o mare diversitate de relaţii între stat şi organizaţiile de interese. Uneori corporatismul se întâlneşte şi la un nivel intermediar, în raporturile dintre organele de stat şi organizaţii care au dobândit monopolul reprezentării câte unui interes sectorial particular. Chiar şi în ţări ca Statele Unite sau Canada, care, potrivit indicatorilor, sunt slab corporatiste la scară naţională, uneori, în anumite sectoare, cum este, de pildă, agricultura, se întâlnesc forme solid instalate de intermediere corporatistă. Teoria corporatistă s-a configurat în opoziţie fermă cu pluralismul ca model al vieţii politice axat pe grupuri de

interesc, dar pe măsura rafinării progresive a teoriei prin valorificarea dovezilor empirice, devine tot mai evident că pluralismul și corporatismul nu trebuie privite ca alternative ce se exclud reciproc, ci ca puncte extreme ale unui continuum definit de gradul în care între organizațiile de interese și stat s-au stabilit relații monopoliste și de interdependență. AC

Bibliografie

(♦) BERGER, S. ed., *Organizing Interests in Western Europe: Pluralism, Corporatism and the Transformation of Politics*, Cambridge și New York, Cambridge University Press, 1981. — (♦) CAWSON, A., *Corporatism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1986. — GOLDTHORPE, J. ed., *Order and Conflict in Contemporary Capitalism: Studies in the Political Economy of Western European Nations*, Oxford și New York, Oxford University Press, 1984. — JESSOP, B., „Corporatism, parliamentarism and social democracy", în Schmitter și Lehmbruch ed. — (♦) LEHMBRUCH, G. și P. C. Schmitter, ed., *Patterns of Corporatist Policy-Making*, Beverly Hills și Londra, Sage, 1982. — LINZ, J. J., „Totalitarian and authoritarian regimes", în *Handbook of Political Theory*, vol. III, *Macropolitical Theory*, F. I. Greenstein și N. W. Polby ed., Reading, Addison-Wesley, 1975. — MALLOY, J. ed., *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1977. — PANITCH, L., „The development of corporatism in liberal democracies", în *Comparative Political Studies*, 10 (1977), pp. 61–90. — (♦) SCHMITTER, P. C., „Still the century of corporatism?", în *Review of Politics*, 36 (1974), pp. 85–131. — ~ și G. Lehmbruch, ed., *Trends toward Corporatist Intermediation*, Beverly Hills și Londra, Sage, 1979. — WINKLER, J. T., „Corporatism", în *European Journal of Sociology*, 17 (1976), pp. 100–136.

Croce, Benedetto (1866–1952) Filozof idealist și istoric italian. S-a născut la Pescasseroli, în Abruzzi. Primele sale scrieri au fost istorice și arheologice, dar marxistul Antonio Labriola* i-a deșteptat interesul pentru filozofie, făcându-l să-și scrie eseurile despre *Materialismul istoric și economia politică a lui Marx* (1900). Deși este de obicei considerat un hegelian, neokantienii, îndeosebi Herbart și Windelband, precum și criticul literar Francesco de Sanctis sunt cei ce au inspirat „idealismul realist" al lui Croce și faimoasa sa critică, *Ce este viu și ce este mort în filozofia lui Hegel* (1906). Principala sa contribuție se plasează în filozofia esteticii și a istoriei. *Estetica* (1902) sa și revista *La Critica* (1903–1944) au exercitat o influență profundă asupra culturii italiene. Colaboratorul său, Giovanni Gentile*, l-a determinat să adopte doctrina „istorismului absolut". Fiind o teză centrală a lucrărilor sale publicate după 1909, ca este dezvoltată în celelalte trei volume ale *Filozofiei spiritului — Logica* (1909), *Filozofia practicii* (1909) și *Teoria și istoria istoriografiei* (1917) —, precum și în studiul *Filozofia lui Giambattista Vico* (1911). În 1910 este ales senator, iar în 1920–1921, ministru al educației în guvernul Giolitti. S-a împotrivit fascismului* și a redactat „Protestul împotriva «Manifestului intelectualilor fasciști»" (1925), în opoziție cu Gentile. Și-a transformat istorismul într-o „religie a libertății", scriind un număr de lucrări istorice, între care *Istoria Italiei între 1871 și 1915* (1928) și *Istoria Europei în secolul al XIX-lea* (1932), spre a ilustra interpretarea sa „etico-politică" a civilizației umane, cel mai bine exprimată în *Istoria ca biografie a libertății* (1938). După

război, în 1944, a fost scurtă vreme ministru și președinte al ghinionistului Partid Liberal.

În *Filozofia spiritului*, Croce propune un fel de religie seculară, capabilă să cuprindă toate aspectele vieții umane. Activitatea spiritului este teoretică sau practică, prima subîmpărțindu-se în intuiție și gândire, iar cea de-a doua, în acțiune economică și acțiune morală. Aceste subdiviziuni se leagă între ele în așa fel, încât cea de-a doua și cea de-a patra o presupun pe prima și, respectiv, pe a treia, dar nu și viceversa. Aceste patru „momente distincte" ale activității Spiritului corespund „conceptelor pure" de Frumos, Adevărat, Util și Bun. Conceptele fiind „pure", sunt lipsite de orice conținut determinat, în afara celui oferit de dezvoltarea dialectică a Spiritului, prin activitatea umană în istorie. Frumosul derivă din crearea de opere de artă, Utilul din actele politice și economice, fiecare asigurând, la rândul său, materialul pentru concepțiile noastre despre Adevăr și Bine. Croce respinge orice idee „transcendentă" privind un standard „obiectiv" al frumuseții, adevărului etc., dincolo de cele furnizate *post facto* de o tradiție culturală a actelor trecute. El identifică filozofia cu istoria înțeleasă ca desfășurare progresivă, în decursul căreia sisteme de filozofie anterioare sunt incorporate în cele actuale și depășite prin ele, teză pe care a încercat s-o ilustreze prin istoriile esteticii, logicii, eticii și istoriografiei, ce însoțesc cele patru volume ale propriului său sistem. Orice gândire este „judecată istorică" și orice istorie este „istorie contemporană", pentru că trecutul este „trăit" și reconstruit în experiența prezentă a Spiritului, și deci a omenirii.

Deși coeziunea filozofiei lui Croce este dată de un *telos* interior ce străbate istoria, el crede că acesta nu se lasă exprimat. De aici decurg două consecințe practice divergente: pe de o parte, un subiectivism ce impregnează în egală măsură toate actele și gândurile noastre; iar pe de alta, acceptarea resemnată a „poziției și îndatoririlor" ce ne-au fost fixate de Spirit — dilemă rezumată în aforismul hegelian „Tot ce este real este rațional și tot ce este rațional este real" — adevărată cheie de boltă a istorismului lui Croce. În timp ce „actualismul" lui Gentile va dezvolta prima parte a formulei hegeliene, Croce insistă tot mai mult asupra conservatorismului moderat al celei de-a doua, pe care l-a exprimat în termeni semiteologici, ca pe o credință în lucrările tainice ale Providenței. Cei douăzeci de ani de regim fascist au avut însă ca efect o revizuire treptată a ideilor sale, iar în ultima sa carte, *Studii despre Hegel* (1952), Croce revine la poziția neokantiană din tinerețe, susținând că acțiunea conștientă din prezent are nevoie de dualitatea dintre real și rațional, dintre *Sein* și *Sollen*. Croce a exercitat o mare influență asupra unora dintre contemporanii săi italieni, între care Antonio Gramsci*, iar în străinătate singurii săi discipoli de seamă au fost Karl Vossler și R. G. Collingwood*.

→ *G. W. F. Hegel*; *idealism*; *istorism*

RPB

Bibliografie

BELLAMY, R. P., „Liberalism and Historicism: Benedetto Croce and the political role of idealism in Italy c.1880–1950", în *The Promise of History*, ed. A. Moulakis, Berlin și New York, Warter de Gruyter, 1985. — (♦) „Croce", în *Modern Social Theory: ideology and politics from Pareto to the present*, Cambridge, Polity, 1986. — BORSARI, S., *L'Opera*

di Benedetto Croce, Neapole, Instituto Italiano per gli Studi Storici, 1964. — COLLINGWOOD, R. G., „Croce's philosophy of history", în *Hibbert Journal*, 19 (1921), pp. 263–278. — CROCE, B., *Opere*, 67 vol., Bari, Laterza, 1965. — ~, *Filosofia-Poesia-Storia*, Milano și Neapole, Ricciardi, 1951. — ~, *Autobiography* (1915), trad. R. G. Collingwood, Oxford, Oxford University Press, 1927. — GRAMSCI, A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1949. — (♦) HUGHES, H. S., *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890–1930*, pp. 82–90, 200–229, Brighton, Sussex, Harvester, 1979. — JACOBITTI, E. E., *Revolutionary Humanism and Historicism in Modern Italy*, New Haven, Conn. și Londra, Yale University Press, 1981. — SASSO, G., *Benedetto Croce: la ricerca della dialectica*, Neapole, Morano, 1975.

Crosland, Charles Anthony Raven (1918–1977) Socialist britanic. Important teoretician revizionist al socialismului* britanic din perioada postbelică, Crosland a fost deputat laburist între 1950 și 1955 și între 1959 și 1977, precum și înalt funcționar în guvernele laburiste dintre 1964 și 1970, 1974 și 1977. Este autorul lucrărilor *Britain's Economic Problem* (1953), *The Future of Socialism* (1956), *The Conservative Enemy* (1961) și *Socialism Now* (1974). Reputația sa ca teoretician politic se sprijină pe *The Future of Socialism*.

După cum a spus-o singur, Crosland și-a propus să fie al doilea Eduard Bernstein*, făcând aluzie la faptul că lucrarea acestuia *Socialismul evoluționist* (1898) respinsese teoriile marxiste privind iminenta prăbușire a capitalismului* și inevitabilitatea socialismului. Aidoma lui Bernstein, a respins și el analiza marxistă a capitalismului și a definit socialismul în termenii unor valori și principii ce urmau să fie înfăptuite pe calea acțiunii politice democratice.

Crosland susținea că de pe la mijlocul anilor 1950 capitalismul a suferit transformări atât de profunde, încât a încetat să mai fie acel capitalism pe care l-a studiat Marx*. Această transformare, ea însăși în parte rezultatul presiunilor democratice, s-a produs pe mai multe căi: dezvoltarea sindicatelor a modificat balanța puterii în negocierile industriale; proprietatea a devenit mai puțin importantă decât managementul; procesul decizional din industrie era acum în mâinile unor manageri de profesie, care nu împărtășeau neapărat valorile capitaliștilor clasici; în Marea Britanie s-a dezvoltat un cuprinzător stat asistențial; nu mai exista șomaj; paupertatea primară fusese eradicată; unele industrii de bază trecuseră sub control public; guvernele dispuneau de o gamă de tehnici de gestiune economică prin care izbuteau să mențină un nivel ridicat de ocupare a forței de muncă, o inflație scăzută și o creștere continuă. Crosland pretinde că acțiunea combinată a acestor factori transformase fundamental capitalismul și raporturile de putere din interiorul lui. Într-o lume astfel schimbată, marxismul* clasic nu mai putea fi o călăuză sigură, iar viitorul socialismului se cerea regândit.

Crosland a definit socialismul în termenii unor idealuri și principii privitoare la egalitate*. Țelul de căpetenie al socialismului îl constituie dezvoltarea unei mai mari egalități sociale, care să meargă mult mai departe decât egalitatea șanselor preconizată de liberali și de conservatori, nefiind pre-

ocupată doar de o recrutare deschisă pentru pozițiile de elită, ci vizând totodată și o repartiție egalitară a recompenselor, statuturilor și avantajelor și dispariția stratificării de clasă existente. În pledoaria sa pentru o egalitate mai amplă, el invocă patru considerente: (1) eficiența economică — în cadrul structurii de repartiție existente, statusul social și recompensele ridicate nu erau în mod evident corelate cu funcția economică; (2) năzuința spre o societate mai comunitară — inegalitățile existente generau resentimente, care la rândul lor se repercutau negativ asupra progresului economic; (3) injustețea recompensării talentelor și iscusințelor pentru care individul are o responsabilitate limitată, ele depinzând în mare măsură de înzestrare și de educație; (4) invocarea unei destul de vagi idei de dreptate socială, care în *Socialism Now* are legături cu cartea lui John Rawls*, *A Theory of Justice* (1971).

Dată fiind această definiție a socialismului, mijloacele de înfăptuire a obiectivului egalitar trebuiau gândite in termeni empirici, și nu dogmatici. În mod tradițional, Partidul Laburist din Marea Britanie a militat pentru naționalizări masive, conform articolului IV din statutul lui. Crosland însă nu vedea în proprietatea publică decât un mijloc pentru înfăptuirea unei mai ample egalități, mijloc ce, datorită amintitelor schimbări suferite de capitalism, devenea din ce în ce mai puțin relevant. Admițând că s-ar putea dovedi necesară acțiunea statului în domeniul fiscal în scopul redistribuirii directe a avuției, Crosland ținea totodată să evidențieze că mai există alte două mijloace cheie de înfăptuire a egalității. Primul ar consta în dezvoltarea unui învățământ cuprinzător, care să favorizeze în mai mare măsură amestecul între clase și să evite dezvoltarea în sfera conducerii a unui elitism de tipul celui alimentat, în opinia sa, atât de *grammar schools* (gimnaziu clasic), cât și de *public schools* (școală pentru protipendadă) din Marea Britanie. Cel de-al doilea l-ar constitui creșterea economică, din ea urmând să rezulte o factură fiscală mai substanțială, prin a cărei folosire pentru cheltuieli sociale s-ar putea ameliora radical poziția relativă a categoriilor celor mai dezavantajate, odată cu menținerea standardului de viață absolut al categoriilor mai înstărite. Acest din urmă element ar fi important pentru câștigarea adeziunii celor înstăriți la idealul unei societăți mai egalitare. Unde anume ar urma să se oprească înaintarea spre egalitate, Crosland a refuzat să precizeze. El a fost un pluralist convins — în plan politic, economic și cultural —, dar a crezut că se poate realiza o mai mare egalitate fără periclitarea valorilor unei societăți moralmente pluraliste. (→ *pluralism*)

RP

Bibliografie

CROSLAND, C. A. R., *Britain's Economic Problem*, Londra, Cape, 1953. — (♦) ~, *The Future of Socialism*, Londra, Cape, 1956. — ~, *The Conservative Enemy*, Londra, Cape, 1962. — ~, *Socialism Now and other essays*, Londra, Cape, 1974. — CROSLAND, S., *Tony Crosland*, Londra, Cape, 1982. — (♦) LIPSEY, D. și D. Leonard, *The Socialist Agenda: Crosland's Legacy*, Londra, Cape, 1981.

D

Dante Alighieri (1265–1321) Poet italian. Pentru Dante, rolul de poet le includea pe cele de moralist, filozof şi, în *Divina comedie*, de profet. Convins de scurta, dar traumatica sa carieră politică din Florenţa natală că societatea acesteia avea nevoie de o radicală reformă morală, în ultimii douăzeci de ani ai vieţii Dante a ajuns la viziunea unei societăţi ideale, unde indivizii ar fi liberi să urmeze calea virtuţii, ce duce la mântuirea finală; gândirea sa politică trebuie privită în acest context esenţialmente religios.

Florenţa lui Dante era cel mai bogat şi mai ambiţios, dar totodată şi cel mai turbulent dintre oraşele italiene autoguvernate. Ea accepta o supunere nominală faţă de Sfântul Imperiu Roman, dar în practică profita de ineficienţa autorităţii imperiale în Italia pentru a se extinde pe seama vecinilor săi din Toscana, ţinând în acelaşi timp la distanţă papalitatea — putere ce încercase să se substituie Imperiului în Italia. În noiembrie 1301, partidul aflat la putere, din care făcea parte şi Dante, a fost răsturnat printr-o lovitură de stat cu acordul tacit al papei Bonifaciu al VIII-lea, care spera ca în acest fel să-şi sporească influenţa asupra treburilor oraşului. Dante, în acel moment aflat la Roma într-o ambasadă pe lângă Bonifaciu, s-a numărat printre cei condamnaţi în absenţă de noua cârmuire şi ca atare nu s-a mai putut întoarce niciodată în cetate. În urma acestei experienţe a rămas profund dezamăgit atât de Florenţa, cu valorile ei economice şi sociale, cât şi de papalitatea politiceşte agresivă; întreaga sa gândire ulterioară se va clădi pe convingerea că ambele trebuiau obligate să accepte anumite restrângeri ale puterii lor politice.

Lucrările din primii ani ai exilului îl arată cercetând implicaţiile acestei convingeri din care se va dezvolta ampla viziune a ordinii sociale şi morale din *Divina comedie*. Aceste scurte poeme şi tratate în proză, neterminate, relevă o preferinţă accentuată pentru instituţiile laice în dauna celor clericale şi o simpatie, mai mare decât ar fi fost normal în Florenţa guelfilor, pentru ultimii pretendenţi din familia Hohenstaufen la titlul imperial. Ceea ce lipseşte din *Convivio* (c. 1307) este sentimentul destinului sacru al Romei de Capitală a imperiului universal, provenit din recitirea *Eneidei* lui Vergiliu şi proclamat drept crez în lucrările sale de maturitate.

Divina comedie (începută pe la 1304) reflectă lărgirea ariei preocupărilor lui politice. În *Infernul* domină tabloul Florenţa şi problemele ei: o comunitate unde loialităţile de familie şi cele

civice sunt în conflict, unde filozofia dominantă este materialismul şi unde prosperitatea are la bază activitatea socialmente sterilă a cămătăriei, este înfăţişată ca fiind funciar instabilă şi coruptă. În acelaşi timp biserica e incapabilă să-şi exercite funcţia spirituală din cauza ataşamentelor lumeşti ale conducătorilor ei; *Donatio Constantini**, prin care primul împărat creştin ar fi transferat papalităţii puterea sa temporală în Occident, este considerată drept o eroare fatală ce a marcat începutul declinului bisericii din credinţa ei primitivă. În *Purgatoriul*, Dante vorbeşte despre ordinea de stat mai largă care face posibile astfel de evoluţii. În chip ideal, ar trebui să existe două puteri, doi „sori" care să călăuzească aspiraţiile spirituale şi pe cele pământeşti ale omului; or, iată că „unul l-a stins pe celălalt" (XVI, 106 şi urm.) prin încălcarea de către biserică a competenţei imperiului, în timp ce împăraţii nominali (Habsburgii, începând din 1272) sunt prea preocupaţi de consolidarea puterii lor în Germania pentru a se putea opune uzurpărilor papale din Italia. În fine, *Paradisul* reflectă creşterea şi declinul speranţelor lui Dante legate de viitorul lui Henric de Luxemburg, ales împărat în 1308 sub numele de Henric al VII-lea, care pentru scurtă vreme păruse să întruchipeze visul lui de a vedea un împărat revendicându-şi coroana şi proclamându-şi autoritatea în Italia. Însă rezistenţa guelfilor conduşi de Florenţa şi de regele Robert al Neapolelui au dovedit vulnerabilitatea lui Henric, care avea să moară în 1313, pe când comanda încă rămăşiţele armatei sale. Punctul de cotitură al destinului său l-a marcat retragerea sprijinului papei de origine franceză Clement al V-lea, sub presiunea lui Filip al IV-lea al Franţei. Dezgustul pe care i l-a provocat acest gest considerat de el o trădare şi îndărătnicia florentinilor este exprimat de Dante cu vehemenţă în *Paradisul*, iar în una dintre ultimele aluzii politice din poem (XXX, 133 şi urm.) el îi făgăduieşte lui Henric un loc în cer, iar lui Clement unul în iad. Ideile subiacente judecăţilor politice din *Divina comedie* sunt expuse în proză în tratatul *De monarchia*. În cele trei cărţi ale acestuia sunt susţinute trei teze categorice: că numai un monarh universal poate împărţi în mod nepărtinitor dreptatea între puterile inferioare; că semne speciale de bunăvoinţă divină au indicat Imperiul Roman drept instituţia menită să exercite un asemenea rol; şi că autoritatea împăratului provine direct de la Dumnezeu şi nu, aşa cum a pretins multă vreme biserica, iar Bonifaciu a reafirmat cu tărie, prin intermediul bisericii şi deci subordonat ei. Biserica şi statul* sunt separate şi autonome; deşi într-o concluzie mult discutată Dante susţine că împăratul datorează totuşi papei „respectul pe care fiul cel mai vârstnic trebuie să-l arate tatălui său" (*op. cit.*, III, XV), deoarece până la urmă tărâmul spiritual este superior celui temporal. *De monarchia* nu face nici o referire explicită la Henric al VII-lea, semn că, probabil, este anterioară celui puţin *Paradisului*. Într-adevăr, eşecul lui Henric şi refuzul lui Clement de a-l sprijini în pedepsirea lui Robert al Neapolelui pentru *lèse-majesté* au arătat în cele din urmă că ideea de monarh universal a lui Dante era lipsită de realism. Mai este şi un alt aspect

sub care tratatul *De monarchia* nu se constituie într-o sinteză definitivă a convingerilor religioase şi politice expuse de Dante în *Divina Comedie*; este vorba — în mod paradoxal — tocmai de insistenţa sa asupra autonomiei statului secular, care implică separaţia între domeniul naturii şi cel al graţiei şi în care cititorii au văzut întotdeauna elementul ei modern cel mai pregnant.

MD

Bibliografie

DANTE ALIGHIERI, *Divina comedie*, trad. de E. Boeriu, Bucureşti, ELU, 1965. — ~, *Convivio*, text italian, ed. M. Simonelli, Bologna, Pătron, 1966. — ~, *De monarchia*, text latin cu trad. italiană, ed. B. Nardi, în *Opere minori*, vol. II, Milano şi Neapole, Ricciardi, 1979 (cu comentariu şi bibliografie completă). — (♦) D'ENTRÈVES, A. P., *Dante as a Political Thinker*, Oxford, Clarendon Press, 1952. — (♦) HOLMES, G., *Dante*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

darwinism social Denumire aplicată încercărilor unor gânditori sociali şi politici de a aduce în sprijinul propriilor teorii autoritatea biologiei darwiniste; în acest sens, perioada de glorie a teoriilor social-darwiniste a fost ultimul sfert al secolului al XIX-lea. Se impun însă câteva precizări. Folosirea de analogii biologice pentru societate, variate forme de organicism şi aplicarea cuvântului „evoluţie" la aspecte ale schimbării istorice erau răspândite, dar în multe cazuri fără o legătură strânsă cu darwinismul propriu-zis. Teoretizările de acest fel şi utilizarea limbajului evoluţionist au fost în bună măsură inspirate de Herbert Spencer*, despre ale cărui doctrine evoluţioniste însă trebuie spus că proveneau în principal din Lamarck. În unele cazuri, pretenţiile de a oferi o concepţie despre „evoluţia socială" se reduceau în fond la o rebotezare într-un limbaj ştiinţific la modă a ideilor istoriciste din secolul al XIX-lea.

Termenul „darwinism social" se potriveşte cel mai bine încercărilor de a găsi analogii sociale pentru legea darwinistă a selecţiei naturale (sau, cum i s-a mai spus, a „supravieţuirii celor mai bine adaptaţi") şi de a explica prin acţiunea acesteia mersul istoriei umane. Teoriile de acest fel erau filozofii tipice ale istoriei, adesea de factură deterministă, în care conflictul sau concurenţa reprezenta „legea" sau factorul determinant. Prima scriere de acest gen apărută după *Originea speciilor* a fost *Physics and Politics* (1867) a lui Walter Bagehot*, căreia i-au succedat, în următoarele trei sau patru decenii, o mare varietate de alte scrieri, acoperind un spectru ce se întinde de la versiuni *laissez-faire** extreme, individualiste, situate în tradiţia spenceriană, cum a fost cazul cu lucrările sociologului american William Graham Sumner*, până la interpretarea mai colectivistă a lui Benjamin Kidd (1858–1916) în Marea Britanie şi la versiunea rasială a austriacului Ludwig Gumplowicz (1838–1910). Anarhistul rus Piotr Kropotkin* a oferit în lucrarea sa *Ajutorul reciproc* (1897) o versiune în care nu concurenţa, ci cooperarea este factorul-cheie al evoluţiei sociale, iar propagandistul de frunte al evoluţionismului darwinist în biologie, T. H. Huxley (1825–1895), a devenit unul dintre primii şi cei mai incisivi critici ai darwinismului social în cartea sa *Evolution and Ethics* (1893). Consensul teoretic existent între darwinişti în biologie n-a fost dublat de

un consens între reprezentanții darwinismului social. Darwinismul social era mai mult un vocabular și un ansamblu de tendințe argumentative și explicative în teoria socială decât o paradigmă coerentă. Patru categorii de factori istorici și intelectuali au modelat argumentele social-darwiniste în ultima parte a secolului al XIX-lea și au contribuit la popularitatea lor: (1) impunerea sociologiei ca disciplină academică și nevoia de a-i da o bază teoretică; (2) locul central ocupat în argumentarea politică de către dezbaterea dintre teoriile politice individualiste (→ *individualism*) și cele colectiviste (→ *colectivism*); (3) imperialismul și tendința alimentată, dacă nu creată, de darwinism de a privi problemele planetare în termeni cvasibiologici, de conflict sau competiție între rase (→ *rasism*); (4) tensiunea internațională europeană și cursa înarmărilor, culminând cu izbucnirea primului război mondial.

În ciuda înclinației către un discurs determinist despre schimbarea socială și către invocarea autorității „științei", argumentele social-darwiniste rareori au fost avansate cu intenție pur explicativă. Identificarea aproape unanimă a evoluției sociale cu progresul și folosirea expresiei „supraviețuirea celor mai bine adaptați" ofereau un veșmânt pentru diversitatea opiniilor politice, adaptabil la toate. Ambiguitățile teoretice, de pildă în privința entităților (indivizi sau colectivități) între care avea loc competiția au fost exploatate polemic, iar darwinismul social a putut fi individualist, socialist, rasist sau militarist. Argumentările vizau în esență întrebarea care dintre formele de competiție trebuiau legitimate și care respinse — întrebare irelevantă și fără sens în cadrul teoriei biologice darwiniste.

Bibliografie

(♦) Banton, M. ed., *Darwinism and the Study of Society*, Londra, Tavistock, 1961. — Bock, K. E. „Darwin and social theory", în *Philosophy of science*, 22 (1955), pp. 123–134. — Crook, D. P., *Benjamin Kidd: Portrait of a Social Darwinist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. — (♦) Himmelfarb, G., *Darwin and the Darwinian Revolution*, Londra, Chatto & Windus, 1959. — (♦) Jones, G., *Social Darwinism and English Thought*, Brighton, Sussex, Harvester, 1980.

decretaliști Comentatori medievali ai dreptului din decretale (răspunsuri date de papă la întrebări privind dreptul ecleziastic). Decretalele au fost adunate într-un număr de volume, dintre care cele mai importante sunt *Decretum Gratiani* (c. 1140; → *Gratian*) și decretalele papei Grigore al IX-lea.
→ *drept canonic*; *gândirea politică medievală*

democrație Termen politic antic, semnificând la origine — în Atena clasică — cârmuirea de către popor, de către *demos*. În uzul curent se poate referi la cârmuirea populară sau la suveranitatea* populară, la guvernământul reprezentativ (→ *reprezentare*) sau la o guvernare participativă directă, ba chiar și (nu întru totul corect) la guvernământul republican sau constituțional, adică la guvernământul conform legii*.

În vechime făcea parte din clasificarea standard a formelor de regim, care deosebea cârmuirea exercitată de un singur individ (monarhia), de către o minoritate (aristocrația) și de către cei mulți

(democrația). Uneori a fost identificată ca o formă convențională, iar alteori ca o formă coruptă a cârmuirii populare, în cadrul clasificării cu șase rubrici, care includea tirania ca forma coruptă a monarhiei, oligarhia ca forma coruptă a aristocrației, și oclocrația ca forma coruptă a cârmuirii de către popor.

Democrația a fost privită cu neîncredere atât de filozofi aristocratici, precum Socrate*, cât și de adepții unei cârmuiri mixte, precum Aristotel*, și deseori pusă în contrast cu așa-numitele regimuri mixte (în care se combină elemente monarhice, aristocratice și democratice) reprezentative pentru Grecia clasică și pentru Roma republicană. Dat fiind că expresia „cei mulți" îngloba inevitabil și pe cei săraci și lipsiți de proprietate, democrația a fost deseori asociată nu pur și simplu cu cârmuirea de către popor, ci cu cârmuirea de către prostime, gloată, *hoi polloi*. Platon* o asocia cu subordonarea rațiunii față de pasiuni, așezând-o într-o comparație puțin măgulitoare cu idealul său de cârmuire filozofică din *Republica*; Aristotel, avertizând împotriva efectelor destabilizante ale regimurilor ce creau o polarizare bogați–săraci, o identifica cu lipsa de moderație, considerând-o în *Politica* (alături de oligarhie) drept o sursă de tulburări și de acte politice nechibzuite.

Într-adevăr, modelul de cârmuire conturat în lumea antică în scrierile lui Platon, Aristotel, Polibiu*, Cicero* și Augustin* era axat pe idealul unei constituții mixte, în care cârmuitorii se subordonează virtuții sau legii, sau, eventual, unii altora, printr-un sistem de limitări reciproce; acest ideal situa domnia virtuții și a legii deasupra oamenilor. Monarhii călăuziți de cumpătare și conduși de lege puteau fi virtuoși; adunările aristocratice sau democratice nesupuse moderației și rațiunii se puteau dovedi corupte. Astfel, în tradiția politică modernă, născută în timpul Renașterii, filozofi ca Machiavelli* în *Discursurile* sale și Montesquieu* în *Spiritul legilor* considerau democrația o formă pură de guvernământ ce putea fi inclusă fără riscuri în arta guvernării numai ca o componentă a unui sistem republican mixt. Chiar și J.-J. Rousseau*, cel mai mare dintre teoreticienii moderni timpurii ai democrației, făcea deosebire între un suveran democratic (răspunzător de edictarea legii fundamentale) și un guvernământ democratic (răspunzător de aplicarea curentă a legilor scrise); cu primul era de acord, iar pe cel de-al doilea îl considera cu neputință, o formă de guvernare mai potrivită pentru îngeri decât pentru oameni.

În concretizarea sa politică modernă timpurie ca teorie a contractului social*, idealul democratic a constituit o provocare la adresa dictaturii tradiționale și a dreptului divin al regilor*. Chestiunea în litigiu era aceea a originii legitimității politice în condițiile în care statul* era tot mai mult înțeles ca o creație artificială și mecanică a oamenilor și nu ca un produs organic și istoric. Susținând că sursa ultimă a oricărei autorități guvernamentale se află în indivizii înzestrați deopotrivă cu libertate naturală și cu drepturi naturale*, teoria contractului social a pus bazele guvernării democratice de mai târziu, declarând o dată pentru totdeauna ca

nelegitimă ideea cârmuirii regale ca o prerogativă naturală sau ereditară, conferită fie de divinitate, fie de ereditate.

În expresia ei mai recentă, începând din secolul al XVIII-lea, democrația a devenit un etalon dominant după care erau judecate regimurile, nemaifiind doar una dintre multiplele forme de regim. În această perioadă, teoria și practica democratică s-au concentrat asupra lărgirii drepturilor politice, văzând în votul universal o condiție a acelei egalități naturale dintre toate ființele omenești, preconizată de tradiția contractului social. Urmare a asocierii civile prin contract, suveranitatea populară nu garantase alegeri populare, iar egalitatea teoretică a tuturor cetățenilor în fața legii nu garantase nici apartenența la grupul cetățenilor (pentru cei lipsiți de proprietate în Anglia secolului al XVIII-lea, pentru indieni și negri în America timpurie și pentru femei pretutindeni), și nici participarea la alegeri sau accesul la funcții publice al acestora.

În Occident, odată cu triumful votului universal la începutul secolului al XX-lea, teoria și practica democrației au abordat chestiuni privind edificarea democratică a națiunilor. Problema națională a fost ridicată de aspirația la independență a țărilor din lumea până atunci colonizată. Afirmarea independenței naționale a fost reformulată în termeni democratici prin identificarea democrației cu dreptul la autodeterminare colectivă, și nu cu autoguvernarea reală. În consecință, chiar și atunci când nou-formatele lor guverne interioare nu erau democratice, națiunile eliberate de foștii lor stăpâni coloniali se declarau adesea democrații sau republici populare.

În același timp, dezbaterea asupra democrației s-a deplasat de la problematica politică spre probleme socio-economice privind producția, repartiția, proprietatea* și structura de clasă a societății (→ *clasă*). De atunci, raportul dintre egalitatea formală și juridică și democrația politică, pe de o parte, și sistemul producției și al repartiției economice, pe de alta, domină deopotrivă discuția teoretică și politica ideologică. „Democrațiile populare" din lumile a doua și a treia își declară legitimitatea democratică în limbajul economiei, punând accentul pe modurile lor egalitare de proprietate asupra capitalului, de producție și repartiție, pe promovarea planificării naționale, minimalizând sau denigrând rolul sistemelor electorale pluripartidice, al drepturilor politice și juridice și al sistemului parlamentar. Păstrând limbajul politic și juridic tradițional, mai vechile democrații occidentale pun accentul pe drepturile electorale și civice, pe libertatea și egalitatea formale proprii sistemului politic; în măsura în care asociază democrația cu economia, ele o fac numai în speranța de a identifica libertatea pieței private cu libertatea unui regim politic democratic, în maniera lui Milton Friedman sau Friedrich Hayek*.

Acest scurt istoric arată cât de controversată a fost ideea de democrație de la chiar originile ei în Atena clasică și până la cea mai recentă manifestare a ei în politica ideologică Est-Vest și Nord-Sud. Chiar și după etalonul vocabularului politic occidental, altminteri profund contestat, democrația a fost și rămâne marcată de o ambivalență și

de discensiuni fără precedent, stârnind cele mai aprige dezbateri filozofice și ideologice. Printre problemele fundamentale ce se degajă din aceste dezbateri, cruciale pentru politica și filozofia democrației moderne sunt următoarele: (1) *cine conduce* — prin prisma diferitelor teorii despre natura umană* și despre cetățenie*; (2) *în cadrul căror limite și competențe* — ca aspect al problemei guvernării limitate sau nelimitate (totalitare; → *totalitarism*) și al sferei adecvate de aplicare a guvernării democratice; (3) *în numele căror scopuri* — ca expresie a conflictului dintre individ și comunitate sau, mai general, dintre libertate* (drepturile individului; → *drepturile omului*) și egalitate (dreptate socială); (4) *cu mijloace directe sau indirecte* — adică prin guvernare populară directă sau prin instituții reprezentative (→ *reprezentare*) și cu ce impact asupra teoriilor despre raportul elite–mase (→ *elitism*); (5) *în ce condiții și sub ce constrângeri* — ca formulare a problemei premiselor economice și culturale ale democrației, incluzând aici structura de clasă a societății (dar și alți factori). Aceste probleme trebuie analizate una câte una.

Căutând răspunsul la chestiunea fundamentală — cine trebuie să guverneze într-o comunitate politică bine orânduită —, teoreticienii au remarcat demult legătura dintre atitudinile contradictorii față de democrație și modurile diferite de a înțelege natura umană. Democrații cred că oamenii sunt înzestrați sau pot fi educați pentru arta autoguvernării; criticii lor consideră că oamenii sunt prea nedemni sau prea nesăbuiți spre a putea guverna în mod înțelept, și în consecință trebuie supuși fie unor spirite superioare (adică unei aristocrații), fie unui principiu abstract, de pildă rațiunii, dreptății, legii sau echității. Chiar și gânditori precum J. S. Mill* și John Dewey* acceptau că democrația reclamă subordonarea elementului pasional celui rațional la cetățenii individuali (acesta fiind scopul educației civice). În felul acesta democrații încearcă să facă diferența între regimul de autoguvernare a cetățenilor și guvernarea maselor. În cuvintele memorabilului răspuns dat de Thomas Jefferson* scepticilor politici: „Dacă-i socotim [pe oameni] insuficient de luminați spre a exercita controlul cu deplin discernământ, remediul constă nu în a li-l refuza, ci în a le forma acest discernământ."

Criticii contemporani ai democrației sunt mai puțin preocupați de competența civică decât de logica diabolică a alegerii publice, care ridică serioase probleme guvernării populare. Printre acestea se numără incertitudinea privitoare la natura consimțământului* popular (presupune el o pluralitate? o majoritate? unanimitatea?), dificultatea de a măsura intensitatea sentimentului în sistemele electorale egalitare (un om un vot) și paradoxurile legate de încercarea de a ierarhiza niște preferințe ce nu pot fi ordonate ierahic de logica tranzitivității. Consecințele unor asemenea probleme sunt de importanță practică crucială. Guvernarea populară înseamnă de obicei guvernarea unei majorități simple, dar, după cum a observat Rousseau, interesul majorității poate fi al unui segment mare, nu cel al întregului. Între interesul general, numit de Rousseau „voința tuturor", și voința generală* sau binele public

poate exista chiar o disjuncție. În limbajul contemporan, agregarea intereselor individuale poate să nu aibă ca rezultat un interes public (→ *interese*). Pe de altă parte, după război mulți reprezentanți ai științelor sociale acceptă teza lui David Truman că ideea de bine public este ea însăși un mit, mai ales într-o democrație reprezentativă, unde politica de grup creează o societate pluralistă, poliarhică (→ *pluralism*).

Democrația poate institui guvernarea celor activi și interesați sau guvernarea tuturor celor afectați de guvernare — deopotrivă a celor instruiți și cu spirit civic, ca și a celor incompetenți și apatici. Ea poate încerca să ia în calcul intensitatea preferințelor prin intermediul unor instituții ce amplifică efectul politic al convingerilor înflăcărate și al intereselor sincere (alegerile primare, de exemplu), dar la fel de bine poate să excludă complet din calcul ardoarea (de plidă, cerând o majoritate absolută a întregului electorat). Problema tranzitivității în ordonarea preferințelor a fost ridicată, în lucrările lui Kenneth Arrow, Mancur Olson și în alte teoretizări abstracte, la rangul unei dileme critice a democrației moderne. (→ *teorie politică*)

Dificultățile de acest gen au sugerat teoreticienilor raționalității că democrația conține o anume incoerență. Alții sunt de părere că problemele de acest fel dezvăluie carențe ale paradigmelor alegerii raționale, nefiind neapărat niște caracteristici ale comunităților reale de cetățeni. În joc este natura însăși a rațio-nalității* așa cum este ea definită din perspectiva teoriilor rivale despre natura umană. Ambele părți în dispută presupun însă existența unei legături strânse între democrație și teoriile despre natura umană, rațiunea umană și interesele și motivele umane.

Cea de-a doua chestiune majoră care-i preocupă pe democrați provine din cea anterioară și o reflectă; ea privește sfera guvernării democratice. Dat fiind că văd în guvernare un instrument al cetățenilor capabili de realizarea binelui public, susținătorii democrației sunt dispuși să lărgească sfera de acțiune a guvernământului în așa fel încât să fie limitată numai de nevoile celor mulți și de binele public pe care aceste nevoi îl evidențiază. Criticii democrației transformă neîncrederea lor inerentă în guvernarea populară într-un argument că sfera ei de cuprindere trebuie să fie riguros limitată constituțional. Limitând prerogativele guvernului, se menține o sferă privată largă, în care, susțin ei, pot fi păstrate libertatea, proprietatea și conștiința. Această critică a democrației asociază un domeniu public prea întins cu totalitarismul, cu ștergerea oricărei granițe între guvernanți și societate.

Aceste probleme vin în atingere cu confruntarea dintre liberali și democrați pe tema scopurilor guvernării democratice — cea de-a treia chestiune abordată de analizele moderne ale democrației. Pentru liberalii constituționali, democrați numai pentru că recunosc originea guvernământului în consimțământul popular, suveranitatea nu poate avea drept scop decât interesele indivizilor privați de la care emană. În spatele acestei viziuni contractualiste se află deosebirea dintre guvernământ ca instrument al libertății și al proprietății, și guvernământ ca instrument al egalității și al dreptății sociale, al unei comunități care își definește membrii în aceeași măsură în care este

definită de ei. Paradoxul democratic constă în aceea că, instrument al unor indivizi constituiți într-o comunitate, guvernământul se înfățișează ca adversar al drepturilor indivizilor. Atât J. S. Mill, cât și Alexis de Tocqueville* au avertizat asupra tiraniei unei majorități neînfrânate, avertisment ce a alimentat temerile criticilor liberali ai democrației nelimitate de la Ortega y Gasset* la Karl Popper* și Isaiah Berlin. Unora dintre acești critici sintagma „democrație totalitară" le sună aproape oximoronic.

Această teamă liberală de tirania majoritară se bazează pe pericolele palpabile ale politicii de masă; democrații au replicat însă că o masă de cetățeni educați și capabili cărora li s-ar permite să guverneze pe baza unei deliberări adecvate n-ar fi expusă unor atare pericole. Se poate face deosebire între o „democrație tare" (vezi Barber) izvorâtă dintr-o participare viguroasă a cetățenilor, și o democrație „unitară" sau totalistă, unde statul e înzestrat cu un chip abstract, definit de elemente precum rasa, sângele, partidul, poporul (*Volk*) sau alte asemenea idealuri colectiviste.

Deosebirea dintre formele comunitare de guvernare și guvernământul reprezentativ constituie cel de-al patrulea element de dispută în analiza democrației moderne. În manifestările ei istorice timpurii democrația a fost îndeobște înțeleasă ca o formă de autoguvernare a comunităților care îi angajează pe cetățeni în activitatea de legiferare directă, în adunări populare, alegere prin tragere la sorți, serviciu militar general și alte îndatoriri civice. Mărimea și complexitatea societăților moderne creează obstacole majore în calea acestei forme de democrație participativă. Inventarea instituțiilor reprezentative poate fi privită în bună parte ca o reacție la această incompatibilitate aparentă a democrației participative cu societatea de masă. În America, noua constituție a fost alcătuită în jurul „filtrului" prudent al unor instrumente cum sunt Colegiul electoral prezidențial, un Senat care reprezintă statele, iar nu pe cetățeni, și un sistem al Curții federale desemnat pe cale indirectă. În Europa, tot așa, reprezentarea a adus după sine stiluri de guvernare parlamentare, sisteme politice cu mai multe partide și electorate pasive, neinteresate de viața publică. Ea a contracarat primejdiile create de către societatea de masă pentru democrație, plătind însă prețul cerut.

Conștiința faptului că sistemul reprezentativ pune între exercițiul puterii și cei față de care puterea trebuie considerată răspunzătoare un gol tot mai mare, gol ce până la urmă subminează democrația chiar și în forma ei cea mai diluată, a alimentat teoriile despre elitism din secolul al XIX-lea. Vilfredo Pareto*, Gaetano Mosca* și Robert Michels* au susținut că democrația constituie doar un paravan pentru tendințele oligarhice ale puterii și că reprezentarea nu făcea decât să garanteze o circulație a elitelor conducătoare. Aliniindu-se acestei tradiții, Joseph A. Schumpeter* a definit guvernământul democratic drept o competiție a elitelor, prin alegeri, pentru dreptul de a guverna. În replică, Peter Bachrach și alții au formulat așa-numita critică „neoelitistă" a democrației — o critică amiabil „progresistă", preocupată de modul în care banii, proprietatea și puterea* pot manipula instituțiile reprezentative în folosul elitelor. Unele dintre aceste

preocupări au redeșteptat interesul pentru participare și comunitate, la început din partea unor admiratori nostalgici ai *polisul*-ui grec, cum a fost Hannah Arendt*, dar și din partea unora dintre cercetătorii operei lui Rousseau și a celei a lui Mill (Carole Pateman), ai Orașului din Noua Anglie (Jane Mansbridge), ai comunităților discursului rațional (Jürgen Habermas*) și ai participării civice, în fine, pe cei ai noilor tehnologii ce pot facilita participarea directă a cetățenilor la exercițiul puterii (Benjamin Barber). Înfruntarea dintre susținătorii democrației reprezentative și cei ai democrației participative ridică probleme de importanță majoră pentru supraviețuirea instituțiilor democratice; reluarea acestei înfruntări este un semn de vigoare al teoriei democratice actuale.

Ultima problemă pe care o ridică analiza democrației este totodată și una dintre cele mai vechi. Începând cu Aristotel, teoreticienii guvernării au încercat să formuleze condițiile ce constituie terenul cel mai propice pentru democrație. Rousseau a susținut că aceasta depinde de anumite condiții, între care dimensiunile mici ale statului, unde cetățenii să se poată întâlni direct, o mare simplitate a moravurilor, egalitatea de rang și avere, ca și austeritatea vieții și a obiceiurilor — condiții greu de găsit aiurea decât într-un număr foarte mic de societăți, de dimensiuni reduse, cum au fost orașele-republici și comunitățile pastorale din lumea mai simplă a Greciei antice sau din Europa modernă timpurie. În prezența unor asemenea condiții, democrația ar părea aproape inevitabilă; în absența lor, nici un fel de instituții sau de contracte, nici un fel de constituție nu par capabile să o păstreze. Potrivit acestor standarde, societatea de masă din zilele noastre pare a fi un mediu deosebit de neprielnic pentru democrație.

Științele sociale contemporane au continuat să exploreze condițiile care facilitează înflorirea democrației. Gabriel Almond și Sidney Verba au încercat să extragă din experiența istorică a cinci democrații un set de indicatori mai favorabili supraviețuirii ei astăzi decât ar fi condițiile restrictive ale lui Rousseau. Seymour Martin Lipset a creionat un portret al omului politic menit să întruchipeze ceva din personalitatea democratică — la antipodul personalității autoritare zugrăvite de Theodor Adorno*. Această literatură clasică și contemporană înfățișează democrația ca produsul unor condiții de consens și toleranță, al unei istorii relativ pașnice, evolutive și al relativei independențe (dacă nu al autarhiei), conferind instituțiilor și constituțiilor un rol secundar în apariția ei.

Dintre aceste condiții, mediul socio-economic este considerat cel mai important. Atât economiștii clasici, cât și, ulterior, marxiștii vedeau o strânsă legătură între tipul dominației de clasă și cel al guvernării, între modurile de producție și repartiție și modurile de guvernare. În miezul controversei s-au aflat relațiile dintre capitalism*, socialism* și democrație. Democrații liberali de la John Locke* la Friedrich Hayek și Milton Friedman au pus accentul pe rolul libertății și al liberei alegeri în democrație, făcând astfel din raporturile contractuale specifice pieței libere capitaliste atât modelul vieții politice democratice, cât și o condiție necesară a acesteia. Democrații egalitariști de la Rousseau la C. B. Macpherson au pus

accentul pe rolul egalității și al dreptății sociale în democrație, privind, de aceea, favorabil proprietatea publică și bunurile comune drept temelii ale egalității politice și juridice pe care se sprijină democrația.

Dacă această scurtă prezentare a istoriei și a practicii democrației dovedește ceva, ea dovedește că idealul democratic rămâne unul dintre cele mai îndrăgite și în același timp mai contestate idealuri politice. Deși ca practică n-a izbutit să rezolve definitiv problemele conflictelor sociale și ale dreptății politice pe care le-a abordat, ca aspirație el continuă să anime speranțele omenirii. Pentru că rămâne, după cum a spus Abraham Lincoln*, o „ultimă și mare speranță" de lărgire a sferei puterii comune, în care bunurile dorite de oameni pot fi obținute fără a micșora sfera libertății individuale în care se păstrează demnitatea umană. BRB

Bibliografie

ALMOND, G. și S. Verba, *The Civic Culture*, Boston, Little, Brown, 1965. — ARENDT, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. — ARROW, K., *Social Choice and Individual Values*, New York, Wiley, 1951. — BACHRACH, P., *The Theory of Democratic Elitism*, Boston, Little, Brown, 1967. — (♦) BARBER, B., *Strong Democracy*, Berkeley și Los Angeles, University of California Press, 1984. — (♦) DAHL, R., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1956. — DEWEY, J., *The Public and its Problems*, New York, Holt, 1927. — HABERMAS, J., *The Theory of Communicative Action*, 2 vol., Boston, Beacon, 1984–1986. — LIPSET, S. M., *Political Man*, New York, Doubleday, 1960. — (♦) LIVELY, J., *Democracy*, Oxford, Blackwell, 1975. — (♦) MACPHERSON, C. B., *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1973. — (♦) PATEMAN, C., *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. — SCHUMPETER, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, ed. a V-a, Londra, Allen & Unwin, 1976.

despotism De pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în limbile occidentale termenul „despotism" a fost confundat cu „tiranie". Ca termeni ce desemnează guvernări cu puteri nelimitate, ulterior li s-au adăugat sau li s-au substituit „absolutism"*, „dictatură" (în sensul modern, bonapartist) și „totalitarism"*. Până atunci însă, timp de două milenii, despotismul și tirania au reprezentat tipuri de regim distincte, caracterizate ambele prin dominarea totală a supușilor de către o singură persoană. În prezent, cei doi termeni circulă ca sinonime parțiale, ce conotează o cârmuire arbitrară și coercitivă, incompatibilă cu libertatea* politică, cu supremația legii* și cu guvernarea constituțională. (→ *constituționalism*).

Pentru a degaja semnificațiile de odinioară ale termenului „despotism", trebuie să-i studiem istoricul, care cuprinde patru etape principale: (1) în teoria greacă clasică așa cum o rezumă Aristotel*; (2) în gândirea politică modernă timpurie, din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, îndeosebi la Jean Bodin*, Hugo Grotius*, Samuel Pufendorf*, Thomas Hobbes* și John Locke*; (3) în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când datorită prestigiului lui Montesquieu* despotismul a înlocuit adesea tirania ca tip de regim ce desemnează monarhiile degenerate sau rele; (4) în secolele al XIX-lea și al XX-lea, când teoreticieni ca Tocqueville*, J. S. Mill*, Hegel*, Marx* și Karl Wittfogel au găsit pentru despo-

tism noi accepţiuni în cadrele lor teoretice respective.

De-a lungul istoriei sale, termenul „despotism" a avut, cu puţine excepţii, conotaţii peiorative, derivate din perspectiva europocentrică a autorilor la care apare. Singura excepţie notabilă, despotismul luminat al anumitor principi din secolul al XVIII-lea, se dovedeşte a fi fost invenţia unor istorici germani din secolul al XIX-lea, preocupaţi să găsească o genealogie respectabilă monarhiei prusace. (→ *iluminismul francez*)

(1) În calitate de concept politic, despotismul a apărut pentru prima dată în timpul războaielor din secolul al V-lea î.Cr. dintre greci şi Imperiul persan ahemenid. Aristotel e cel care a dat conceptului deplină dezvoltare şi l-a pus în contrast cu tirania. Acestea erau cele două forme de guvernământ care-şi tratau supuşii ca pe nişte sclavi. Despotismul sau monarhia barbară erau caracteristice barbarilor asiatici, care, întrucât erau sclavi din fire, se supuneau de bunăvoie unui cârmuitor absolut, singurul liber. Imperiile asiatice de acest fel erau descrise ca fiind întinse şi durabile. Beneficiind de stabilitate datorită faptului că se bazau pe un consimţământ tacit, ele erau guvernate de lege* şi urmau principii de succesiune ereditară. Conceptul lui Aristotel deriva din trei opoziţii polare: dintre greci şi barbari, dintre stăpânii liberi şi sclavii din fire, dintre europeni şi asiatici. Cea mai semnificativă concluzie trasă de el era că, datorită superiorităţii lor intelectuale şi spirituale, grecii erau meniţi să-i stăpânească pe barbari. În felul acesta, despotismul a devenit primul concept folosit de europeni în cadrul unei antropologii tendenţioase, care grupa laolaltă toate cârmuirile asiatice sub o aceeaşi categorie peiorativă. Această viziune se alimentează în bună parte din înţelesurile cuvântului *despotes*: (a) cap de familie; (b) stăpân de sclavi; (c) rege barbar ce-şi cârmuieşte supuşii ca pe nişte sclavi. Despotismul era firesc pentru asiatici; pentru greci, tirania era patologică.

Între tiranie şi despotism existau atât asemănări, cât şi deosebiri. Aristotel restrângea îndeobşte folosirea termenului „tiranie" la uzurparea puterii într-un *polis* de către un individ prin înşelăciune sau forţă. Uzurparea se realiza în general prin folosirea drept gardă personală a unor mercenari. În mod tradiţional se spunea despre tirani că ei guvernează exclusiv în propriul interes, că-şi fac poftele, că nesocotesc datina sau legea şi că-şi întemeiază puterea pe silnicie. Aristotel considera că tiraniile sunt inerent instabile, din pricina urii pe care cârmuirea coercitivă o inspira unor foşti cetăţeni obişnuiţi să se autoguverneze.

În gândirea politică occidentală, începând din perioada romană şi până în secolul al XVIII-lea, conceptul de tiranie a fost mult mai puţin important decât acela de despotism. El a generat teorii privind rezistenţa justificată şi chiar tiranicidul. În decursul Evului Mediu, termenul de tiranie a rămas cel mai larg întrebuinţat pentru desemnarea cârmuirii rele sau uzurpate a unei singure persoane. Graţie însă traducerilor din Aristotel, conceptul de despotism n-a dispărut cu totul.

(2) Prin secolul al XVI-lea, condiţiile din Europa ca şi cele din afara ei au produs schimbări atât în semnificaţia, cât şi în importanţa conceptului politic

de despotism. Postulatul superiorității europene a găsit noi aplicații, uneori în combinație cu credința în misiunea civilizatoare a creștinătății. Aristotelismul resuscitat a foat aplicat de Sepúlveda la dezbaterea purtată între cuceritorii spanioli cu privire la îndreptățirea înrobirii indienilor. Călătorii europeni au dus adesea, în călătoriile lor de explorare, clasificările și polaritățile tendențioase ale lui Aristotel. Suveranitatea*, sclavia și cuceririle coloniale au fost justificate prin teorii ale despotismului adaptate în varii forme de către Bodin, Grotius, Pufendorf, Hobbes și Locke. Bodin a încorporat cel dintâi teoriei politice noi accepțiuni ale despotismului, folosind argumente din dreptul roman*, care justificau sclavia, cuceririle și acapararea de proprietăți, ca ținând de dreptul învingătorilor într-un război drept*. Grotius și Pufendorf considerau legitimă înrobirea acceptată de un popor servil sau cucerit. Hobbes definea dominația despotică drept o putere dobândită prin consimțământul celor cuceriți; aceasta era o alternativă la ceea ce el numea *commonwealth by acquisition*. Cuceritorilor care asigurau pacea și unitatea li se datora supunere. Locke deosebea puterea politică de cea despotică, pe care o definea ca fiind puterea unui stăpân asupra unor oameni despuiați de orice drepturi, pe care le-au pierdut în urma unui război nedrept. În sfârșit, umaniști civici de felul lui Algernon Sidney îl urmau pe Machiavelli* în afirmația că republicile europene produceau soldați mai buni, cu mai multă *virtù*, decât cârmuirile din Asia și Africa. În asemenea optici, se părea că statele libere puteau și trebuiau să cârmuiască popoarele mici, nedeprinse cu libertatea.

(3) În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, criticii francezi aristocrați și hughenoți ai lui Ludovic al XIV-lea fac primii pasul cutezător de a aplica conceptul de despotism unui stat european, pas ce nu implica abandonarea accepțiunii anterioare, de categorie peiorativă aplicată tuturor formelor de guvernământ din Orientul Apropiat, Mijlociu și Îndepărtat. Noua strategie aducea însă cu sine condamnarea unor politici interne ca fiind identice unor practici atribuite de multă vreme despotismului oriental. *Scrisori persane* (1722) a lui Montesquieu întruchipa această modalitate de atac tacit la adresa absolutismului*, a centralizării, a birocrației* și a persecuției religioase proprii domniei lui Ludovic al XIV-lea. „Despotismul", conceput acum ca un import de cârmuire asiatică, străină vechii tradiții constituționale franceze, a devenit astfel o puternică armă a grupărilor opozante, conduse de Fénélon, ducele Saint-Simon și Boulainvillier. După revocarea Edictului din Nantes (1598), hughenoții încep să folosească și ei conceptul de despotism, ca în *Les Soupirs de la France esclave*.

Evidențierea despotismului ca tip de regim în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-a datorat în bună parte inovației lui Montesquieu. În lucrarea sa *Despre spiritul legilor* (1748), despotismul figurează ca unul dintre cele trei tipuri fundamentale de guvernământ, „tirania" fiind împinsă pe un loc inferior, legată doar de tipul al doilea definit de Montesquieu — republicile, aristocratice și democratice. În centrul analizei lui Montesquieu stătea propria sa definiție stipulativă dată

monarhiei: constituțională, împărțind puterea cu grupuri intermediare și bazată pe separația puterilor. Despotismul, definit ca tipul alternativ de regim având în frunte o singură persoană, a devenit celălalt pol al unei opoziții binare.

Aidoma celorlalte două tipuri, el era definit de Montesquieu cu referire la natura (structura) lui și la principiul (pasiunea eficace) care îl animă. Edificiul politic al despotismului presupune un despot, care cârmuiește prin viziriii sau miniștrii săi și exercită o putere virtual completă asupra supușilor, egali prin faptul că ei și toată avuția lor aparțin despotului. Cât despre principiul despotismului, el cere ca toți supușii să fie atât de stăpâniți de teamă, încât să manifeste o obedientă totală și pasivă. Montesquieu conchidea că despotismul e un sistem firesc pentru Orient, dar străin și periculos pentru o monarhie europeană care reprezintă ordinea dreaptă și liberă cea mai adecvată statelor comerciale moderne. Spre deosebire de teoriile moderne timpurii despre despotism, Montesquieu punea sub semnul întrebării toate justificările oferite sclaviei, cuceririlor și dominației coloniale a europenilor.

Odată aplicat de către Montesquieu unor regimuri europene, conceptul de despotism începe să pericliteze legitimitatea tuturor monarhiilor absolute și a celor ce năzuiau să devină astfel. Imensul prestigiu al lui Montesquieu a plasat astfel conceptul de despotism în centrul teoriei politice* din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Aproape oricine scria despre politică se simțea obligat să atace ori să apere tipologia lui Montesquieu și dovezile aduse de el în sprijinul concluziilor sale privitoare la despotismul cârmuirilor asiatice. În discuție era aplicabilitatea conceptului de despotism la monarhiile absolute europene. Adepții acestora puteau argumenta, așa cum a făcut Voltaire*, că Montesquieu deformase datele, ba chiar mai rău, plăsmuise un tip de regim pentru care nu se găseau exemple nici în Asia, nici aiurea. De fapt, multe elemente ale cârmuirilor asiatice — de pildă ale Imperiului chinez — meritau imitate. Dar conceptul de despotism, aplicat atât în sensul reformist susținut de Montesquieu, cât și în sensuri revoluționare pe care el le-ar fi respins, s-a bucurat de o mare popularitate atât înaintea Revoluției franceze, cât și în timpul ei.

(4) Odată cu reconstrucția vieții politice și a societății între 1789 și 1815, unii teoreticieni, precum Benjamin Constant*, au început să simtă că atât despotismul, cât și tirania erau tipuri de regim perimate, aplicabile doar la *ancien régime*. Tocqueville, urmându-l pe Constant, a considerat aceste clasificări drept niște „cuvinte vechi", inaplicabile noii societăți egalitare, numită de el democratică. Totuși, când analizează pericolele pe care democrația le creează pentru libertate, Tocqueville menționează „despotismul democratic" și „legislativ", precum și „tirania majorității".

Atât Hegel, cât și Marx au găsit utilizări pentru conceptul de despotism oriental ca numitor comun pentru societăți cu civilizații și experiențe altminteri diferite. La amândoi despotismul își păstrează conotațiile negative, la care se mai adaugă ideea de stagnare, opusă dezvoltării și progresului. Hegel descria mersul istoriei ca înaintând de la

est la vest. Despotismul a fost primul stadiu al istoriei; ţinta ei finală era monarhia din Europa, mai exact din Prusia. Orientul neschimbător cunoaşte doar libertatea unuia singur, a despotului; Occidentul progresist cunoaşte libertatea tuturor. Civilizaţia orientală a rămas, aşadar, în prima fază a istoriei universale. Marx caracteriza şi el societăţile orientale ca fiind identice şi neschimbătoare, fenomen pus pe seama modului lor de producţie comun şi a organizării politice edificate pe acesta. În primul mod de producţie cunoscut de omenire, cel asiatic, spunea Marx, nu a existat proprietate privată* asupra pământului. Aici o putere de stat despotică centralizată executa lucrările publice indispensabile, cum erau irigaţiile. Societatea asiatică era bazată pe sate economic autarhice, care păstrau neschimbat modul de producţie. Orientul putea fi antrenat în conflictele dinamizante ale economiei capitaliste mondiale numai de expansiunea colonială europeană. „Anglia are de îndeplinit în India o dublă misiune, una distructivă, cealaltă regeneratoare — anihilarea societăţii asiatice şi punerea temeliei materiale a societăţii occidentale în Asia" (Avineri, pp. 132–133). Promovând o altă economie politică şi un alt concept de libertate, utilitarişti britanici ca James* şi J. S. Mill împărtăşeau totuşi multe dintre supoziţiile lui Hegel şi Marx. (→ *utilitarism*)

În secolul al XX-lea, Karl Wittfogel a construit o nouă teorie a despotismului oriental, pe care a aplicat-o la Uniunea Sovietică. Două aspecte ale lucrării sale au trezit interes: întâi, încercarea de a configura un sistem de putere despotică distinct, neoccidental, documentat prin ample cercetări şi bazat pe o teorie generală mult modificată în comparaţie cu începuturile ei marxiste. În al doilea rând, Wittfogel interpretează „totalitarismul comunist ca o variantă managerială totală şi mult mai despotică" a despotismului oriental.

O altă aplicare recentă a conceptului de despotism se întâlneşte în lucrarea lui Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, unde tratează despre „formele despotice de socialism". El conchide că, dacă există o tehnică de făurire a unităţii sociale, atunci „despotismul e o soluţie firească a acestei probleme, întrucât reprezintă singura modalitate cunoscută pentru atingerea acestui ţel" (*op. cit.*, vol. I, pp. 419–420). Aici nu se face nici o referire la originile orientale ale despotismului. În ultima vreme s-au purtat însă numeroase discuţii în jurul imaginii peiorative a Orientului, asociată odinioară cu conceptul de despotism. O controversă intensă a provocat modul de tratare a „orientalismului" de către Edward Said, o prezentare centrată pe secolele al XIX-lea şi al XX-lea, dar nefiresc de anistorică prin neglijarea istoriei despotismului şi a funcţiilor sale ca tip de regim şi concept politic.

MR

Bibliografie

ANDERSON, P., *Lineages of the Absolute State*, Londra, New Left, 1974. — ARISTOTEL, *Politica*, trad. de E. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, f. a. — AVINERI, S., *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, New York, Anchor, 1969. — HAY, D., *Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968. — (♦) KOEBNER, R., „Despot and despotism", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 14 (1951), pp. 275–302. — KOLAKOWSKI, L., *Main Currents of Marxism*, 3 vol., Oxford, Clarendon Press, 1978. — MARSHALL, P. şi G. Williams, *The great Map of Mankind*, Londra, Dent, 1982. — (♦) RICHTER,

M., „Despotism", în *Dictionary of the History of Ideas*, ed. P. P. Wiener, vol. II, New York, Scribners, 1973. — ~, *The Political Theory of Montesquieu*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. — WITTFOGEL, K., *Oriental Despotism*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1957.

Dewey, John (1859–1952) filozof și pedagog american. Reformator, critic și profesor, Dewey a fost, mai presus de toate, cel mai de seamă filozof american din vremea sa. Născut în Vermont, a absolvit Universitatea acestui stat, iar după o scurtă perioadă în care a lucrat ca profesor de liceu pleacă să studieze filozofia la Johns Hopkins University. Aici se apucă să-l studieze intens pe Hegel* și, cu toate că asemenea lui Marx* a simțit că Hegel punea prea puțin preț pe lumea acțiunii și a practicii, a atribuit concepției hegeliene despre caracterul unitar al culturii umane mult din propria opoziție ulterioară și statornică față de separarea teoriei de practică sau a cunoașterii de acțiune. După obținerea doctoratului, se mută la Universitatea din Michigan, apoi la cea din Chicago odată cu înființarea acesteia, în 1893. În timpul șederii la Chicago a întemeiat University Elementary School, mai cunoscută sub denumirea Laboratory sau Dewey School. În 1905 trece la Columbia University din New York, rămânând membru al corpului didactic al acesteia până la pensionare, în 1929.

Publicând mult pe probleme de filozofic și de viață publică, încurajând activ o mișcare în favoarea unui „al treilea partid" în anii 1930, și fiind cel mai respectat critic al *New Deal*-ului, Dewey și-a câștigat reputația de „călăuză, mentor și conștiință a poporului american" (Commager, p. 100). Această reputație s-a datorat în mare parte ușurinței cu care combina, într-o manieră tipică mai mult pentru filozofia secolului al XIX-lea decât pentru cea a secolului al XX-lea, pasiunea filozofului pentru o teorie unificată și prin aceasta cuprinzătoare a experienței umane cu predilecția reformatorului pentru rezolvarea problemelor mai particulare ale oamenilor. În ideea că aceste două activități sunt complementare, scrierile lui Dewey se întind pe un spectru larg, de la lucrări tehnice de logică, etică și estetică, completate cu nenumărate broșuri consacrate educației și politicii, până la numeroase articole pentru reviste ca *The New Republic*.

Considerat, alături de Charles Peirce și William James, drept fondator al pragmatismului, lui Dewey i se datorează în principal faima de care se bucură pragmatismul ca filozofie pentru experiența de fiecare zi. Negând că filozofia ar putea emite vreo pretenție specială la o cunoaștere ce transcende lumea obișnuită a activității practice, Dewey s-a străduit să stabilească legături noi și vitale între lumea ideilor și cea a experienței. Instrumentalismul, ca versiune a pragmatismului formulată de el, susține că teoriile și conceptele sunt în principal mijloace pentru ghidarea acțiunii, că raționalitatea este funciarmente o activitate continuă de tipul încercări-și-erori și că în răspândirea acestei inteligențe mai experimentale și practice rezidă cheia rezolvării conflictelor sociale. Această încredere în experimentalism l-a făcut să adopte o poziție naturalistă și în etică. Opțiunile morale, crede el, nu diferă de alte judecăți practice asupra modului optim

de a face față unor experiențe problematice în vederea transformării și reconstruirii experienței într-o direcție mai satisfăcătoare.

Pentru pragmatismul lui Dewey este esențială această imagine a oamenilor încercând să-și facă drum în lume. Pragmatismul este practic, dar nu în sensul banal de exaltare a tot ceea ce e util, ci în sensul relevării importanței pe care o are acțiunea inteligentă sau practica luminată de cunoaștere pentru o viață caracterizată prin opțiune autentică și prin libertate*. Dewey este dușmanul deprinderilor învechite, al rutinei sufocante, al ideilor fixe, al disciplinei rigide, pentru că toate acestea încătușează experiența, golind-o de acea creativitate și satisfacție care îmbogățesc viața. Credința lui Dewey într-o viață impregnată de inteligență creatoare se exprimă în modul său de a apăra judecata competentă și morală privită ca proces continuu de autocorectare prin acțiunea practică. „Eforturile, oricât de multe, depuse pentru definirea unui scop într-o situație determinată, nu ating niciodată un punct final; consecințele stabilirii acelui scop trebuie decelate cu grijă, iar scopul trebuie tratat doar ca o ipoteză de lucru, până când rezultatele îi confirmă îndreptățirea. Greșelile (...) sunt învățăminte scoase din metodele greșite de utilizare a inteligenței și îndrumări pentru o mai bună orientare în viitor. Ele sunt indicații privind necesitatea revizuirii, a dezvoltării, a reajustării (...). Țelul nu mai e un punct final sau o limită de atins. El este procesul activ de schimbare a situației existente. Nu perfecțiunea ca scop ultim, ci procesul niciodată încheiat de perfecționare, maturizare, clarificare este scopul vieții (...). Dezvoltarea însăși este singurul «țel» moral" (*Reconstruction in Philosophy*, p. 177). Respectul față de o concepție care consideră cunoașterea și etica arte ale ingineriei sociale a făcut din Dewey un critic sever al întregii filozofii de până la el. În *The Quest for Certainty* (1929) a pus distanța dintre filozofie și „problemele oamenilor" pe seama urmăririi de către filozofi a unor adevăruri fixe. El preconiza, prin contrast, o reconstrucție a filozofiei în așa fel, încât să trateze ideile ca pe niște călăuze ale acțiunii, iar consecințele acțiunii întreprinse, ca fiind confirmarea sau proba ultimă a semnificației unei idei. Această teză pragmatică, potrivit căreia consecințele contează în aprecierea valorii unei idei, a fost deseori criticată ca excesiv de practică și chiar antiintelectuală. Într-un sens mai larg însă ea făcea parte din efortul lui Dewey de a înlocui ideea de filozofie ca „aspirație la certitudine" printr-o viziune a filozofiei ca articulare a unei metode inteligente de rezolvare a conflictelor sociale.

Și în gândirea sa pedagogică Dewey se opune separației dintre cunoaștere și acțiune, dintre reflecție și rezolvarea de probleme. El se împotrivește în mod constant acelei teorii „spectatoriale" a cunoașterii care-i condamnă pe elevi la un rol pasiv în clasă. Deși deseori criticat pentru că ar fi supralicitat interesul elevului în detrimentul unui program de studiu mai formal, Dewey n-a ezitat niciodată în convingerea sa că educația și chiar toate modurile experienței trebuie să-l înzestreze pe individ cu capacitățile și înțelegerea necesare spre a face față problemelor pe măsură ce apar.

Scriind despre politică, Dewey îi avertizează pe americani că multe dintre ideile lor despre liberalism*, individualism şi libertatea economică sunt rămase în urma noilor condiţii de viaţă. Manifestând simpatie pentru socialism*, opunându-se neobosit tuturor formelor de bigotism, criticând ceea ce este adesea numit elitism democratic, nemulţumit de abordarea precaută a problemelor economice caracteristică New Deal-ului, Dewey preconizează o înţelegere mai expansivă şi mai exigentă a democraţiei* ca mod de viaţă. În *Freedom and Culture* (1939), ca şi în alte scrieri politice, a comparat adesea colectivitatea democratică cu o comunitate de cercetători, iar metoda democratică cu cea ştiinţifică. Atât pragmatismul, cât şi democraţia au fost înţelese de acest filozof foarte practic ca un mod de viaţă în vederea reconstrucţiei experienţei într-un spirit de colaborare, în interesul general. Criticat adesea că dovedea mai multă imaginaţie în privinţa metodei decât în privinţa scopurilor vieţii, Dewey a susţinut întotdeauna că nu există o deosebire reală între acţiunea inteligentă şi o viaţă bine trăită.

AJD

Bibliografie

(♦) BERNSTEIN, R. J., *Praxis and Action*, Philadelphia, Unversity of Pennsylvania Press, 1971. — (♦) CAHN, S. M. ed., *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, Hanover NH, University Press of New England, 1977. — COMMAGER, H. S., *The American Mind: an Interpretation of American Thought and Character since the 1880s*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1950. — (♦) DAMICO, A. J., *Individuality and Community: the Social and Political Thought of John Dewey*, Gainesville, Fla., University of Florida Press, 1978. — DEWEY, J., *Democracy and Education* (1916), New York, Free Press, Macmillan, 1966. — ~, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon, 1957. — ~, *On Experience, Nature, and Freedom*, ed. R. J. Bernstein, Indiannopolis, Bobbs-Merrill, 1960. — ~, *The Quest for Certainty*, New York, Putnam, Capricorn, 1960. — ~, *Freedom and Culture*, New York, Putnam, Capricorn, 1963.

dialectică Înţeleasă iniţial ca o metodă de raţionament complementară logicii formale. În dialogurile lui Socrate*, de pildă, metoda constă cu precădere în respingerea diverselor teze prin demonstrarea faptului că ele duc la contradicţii logice, până ce finalmente rămâne în picioare numai o alternativă. Ca idee politică, dialectica e importantă în principal pentru felul cum au folosit-o Hegel* şi Marx*.

Prin folosirea dialecticii, Hegel urmăreşte să ajungă la adevăr plecând de la un concept relativ primitiv şi arătând că acesta implică propriul său contrar. Din juxtapunerea a două asemenea idei contrare ia naştere o idee nouă şi mai adecvată. Acest proces se repetă până ce se ajunge la un concept pe deplin adecvat. Datorită idealismului* hegelian, această structură de gândire era considerată totodată structura realităţii înseşi. Astfel, istoria înfăţişa o schemă de dezvoltare dialectică, iar statul putea fi înţeles numai ca o instituţie foarte complexă, formată prin sinteza unor elemente contradictorii la un număr de niveluri diferite ale vieţii sociale.

Marx pretindea că a preluat şi „răsturnat" metoda dialectică a lui Hegel, dar sensul în care a făcut-o rămâne controversat. Aidoma mentorului său, el descoperea în istorie o schemă dialectică, dar în timp ce pentru Hegel raportul de contradicţie şi sinteza aveau

loc între concepte întrupate în practici umane, Marx le plasa în realitatea materială (astfel, el identifica în anumite momente ale istoriei „contradicţii" între forţele şi relaţiile de producţie; → *marxism*). Marx considera, de asemenea, că metoda sa de analiză este dialectică, înţelegând prin aceasta, între altele, că noţiunile folosite aveau o mobilitate ce corespundea caracterului dinamic al realităţii pe care urmăreau să o descrie. Dar, în timp ce conţinutul gândirii lui Hegel este greu de separat de modul său dialectic de prezentare, tezele de căpetenie ale lui Marx se pretează relativ uşor la o asemenea separare, încât este discutabil dacă modul său de gândire a fost dialectic în vreun sens foarte profund al cuvântului. DLM

Bibliografie

NORMAN, R. şi S. Sayers, *Hegel, Marx and Dialectic*, Brighton, Sussex, Harvester, 1980.

Dicey, Albert Venn (1835–1922) Jurist britanic. Cunoscut în special datorită tratatului său clasic de drept constituţional, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (1885) şi lucrării *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century* (1905). I-a studiat pe clasici ca student la Balliol College, Oxford, iar după ce a lucrat o vreme ca profesor-agregat la Trinity College şi ca avocat, a fost ales, în 1882, profesor de drept englez. Prima sa lucrare publicată a fost un scurt studiu despre Consiliul de coroană, dar a mai scris despre conflictul dintre legi, iar mai târziu a publicat câteva lucrări despre guvernarea autonomă a Irlandei (căreia i s-a opus). Printre acestea se numără *England's Case against Home Rule* (1860) şi *A Leap in the Dark* (1893). În 1920, cu puţin timp înainte de moarte, a publicat împreună cu R. S. Rait *Thoughts on the Union between England and Scotland*.

Cariera profesională nu i-a oferit lui Dicey mari satisfacţii; el pare să fi simţit o oarecare nemulţumire neizbutind să-şi realizeze ambiţia de a face carieră în politică sau în magistratură. A dobândit însă o reputaţie solidă ca profesor de drept şi ca autor al celor două lucrări majore care, deşi criticate de-a lungul anilor, rămân două capodopere ale expunerii critice.

The Law of the Constitution tratează despre ceea ce el numeşte cele două sau trei principii călăuzitoare ce animă constituţia* modernă a Angliei. Acestea erau suveranitatea parlamentului, supremaţia legii* şi coexistenţa legii cu convenţia constituţională (→ *constituţionalism*). Dicey a scos el însuşi şase ediţii ale acestei lucrări între 1885 şi 1923, textul cuprinzând, alături de temele principale, numeroase analize succinte asupra altor chestiuni (ca, de pildă, dreptul la întruniri publice, libertatea cuvântului, responsabilitatea ministerială, referendumul, legea marţială şi obligaţiile civile ale armatei).

Criticii lui Dicey din secolul al XX-lea au atacat vederile sale aşa-zise *whig* despre discreţia guvernamentală şi pretinsa neînţelegere de către el a sistemului de drept administrativ francez. Dar, poate că după o lungă perioadă de discreţie guvernamentală conservatoare, vederile lui Dicey despre supremaţia legii îşi vor recâştiga popularitatea. Modul lui Dicey de prezentare a suveranităţii parlamentare şi a rolului convenţiei constituţionale a fost mai puţin

criticat, deşi în ultima vreme s-a discutat mult despre implicaţiile analizei sale în situaţii noi, pe care el nu le-a putut anticipa (de pildă, în constituţiile Commonwealth-ului). Unul dintre punctele controversate l-a constituit întrebarea dacă o legislatură suverană, ca cea din Regatul Unit descrisă de Dicey, este capabilă din punct de vedere juridic să-şi protejeze propria legislaţie împotriva abrogării, prin adoptarea unor modalităţi şi forme speciale pentru legislaţia de importanţă specială.
Mulţi dintre cei ce au formulat critici la adresa opiniilor lui Dicey l-au şi aprobat în multe privinţe. James Bryce a spus despre el că a avut capacitatea de a lămuri unele chestiuni capitale cu o desăvârşită claritate şi forţă de convingere; iar Harold J. Laski l-a numit „cea mai remarcabilă personalitate a jurisprudenţei engleze de după Maitland".

GM

Bibliografie

(♦) COSGROVE, R. A., *Albert Venn Dicey: Victorian Jurist*, Londra, Macmillan, 1981. — DICEY, A. V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. a II-a, Londra, Macmillan, 1959. — –, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, ed. a II-a, Londra, Macmillan, 1914. — (♦) LAWSON, F. H., „Dicey revisited", în *Political Studies*, 7 (1959), pp. 109–126 şi 207–221. — RAIT, R. S. ed., *Memorials of A. V. Dicey*, Londra, Macmillan, 1925.

dictatura proletariatului Sintagmă folosită ocazional de Marx* şi mai frecvent de Lenin* pentru a desemna perioada imediat următoare revoluţiei proletare, în decursul căreia clasa muncitoare va folosi puterea de stat pentru a lichida clasa capitaliştilor şi a crea o economie socialistă.

→ *marxism*

Diderot, Denis (1713–1784) Filozof francez. Nu a scris nici o lucrare sistematică de teorie politică*, iar scrierile în care abordează chestiuni de politică au adesea forma unui dialog unde este greu de stabilit care dintre opiniile expuse sunt ale autorului. Totuşi cu ajutorul corespondenţei sale publicate şi a anumitor lucrări ce abia în anii din urmă au fost identificate ca aparţinându-i, este posibilă trasarea unei anumite evoluţii a gândirii sale politice în contextul experienţelor personale şi al evenimentelor vremii.
În tinereţe, Diderot pare a fi fost discipolul lui Francis Bacon* atât în sfera gândirii politice, cât şi în cea a filozofiei. *L'Encyclopédie* (1751–1765), opera de căpetenie a vieţii lui, a fost animată de ideea mântuirii prin ştiinţă. Stăpânirea naturii pe calea cercetării empirice planificate şi colective a fost un proiect menit să amelioreze viaţa omului pe pământ, iar pentru realizarea lui era preconizat un puternic guvern centralizat. Denumirea atribuită în mod curent acestei politici, „despotism luminat", nu este întru totul potrivită, având în vedere că Diderot, mai mult chiar decât Voltaire*, credea sincer în libertatea individului şi n-ar fi acceptat ca ea să fie pierdută în condiţiile unui regim absolutist (→ *absolutism*). Nu e nici o îndoială că într-o anumită perioadă a vieţii sale i s-a alăturat lui Mercier de la Rivière în proiectarea unui regim atotputernic de specialişti ce n-ar fi lăsat nici o posibilitate exerciţiului politic.
Modul de gândire al lui Diderot era „dialectic" în sensul că după ce termina de expus o argumentare, trecea la expunerea argumentelor contrare. Asemenea lui Voltaire şi majorităţii

enciclopediştilor, a visat şi el să ajungă filozof pe lângă un monarh puternic, spre a modela spiritul unui suveran ce stăpânea un întreg regat. Dar când i s-a ivit şansa reală de a-şi asuma un asemenea rol, l-a refuzat fără să ezite. Ecaterina cea Mare, după ce i-a citit cărţile, l-a invitat la Sankt Petersburg ca sfetnic pentru reformele pe care intenţiona să le întreprindă. Diderot a preferat să i-l trimită pe Mercier de la Rivière. Când în cele din urmă împărăteasa a reuşit să-l determine să vină el însuşi, Diderot a făcut tot ce i-a stat în putinţă s-o convingă să renunţe la suveranitatea absolută, împărţind-o cu un parlament.

Confruntat cu un „despot luminat", Diderot abandonează vechiul proiect politic baconian şi începe să formuleze, în eseuri şi rapoarte destinate a fi citite de către împărăteasa Ecaterina cea Mare, argumente amintind de cele ale lui Montesquieu*. Libertatea, cea mai de preţ dintre valori, scria el, depinde de un echilibru al puterii; monarhul trebuie să menţină în permanenţă un corp legiuitor menit să împiedice executivul de a aluneca nestânjenit spre despotism*. Ecaterina i-a zâmbit lui Diderot, dar i-a respins sfatul. În mod paradoxal, Diderot i-a mai spus că Imperiul ei era atât de înapoiat, încât filozofii nu-i puteau fi de nici un ajutor; Rusia avea nevoie mai întâi de modernizare şi abia în al doilea rând de conversaţii cu filozofii.

Diderot s-a întors în Franţa cu vederi politice evident mai de stânga decât ale majorităţii enciclopediştilor (→ *iluminismul francez*). El n-a împărtăşit niciodată ataşamentul lui Voltaire faţă de ideea unui drept natural* la proprietate*. Era un om sărac, cu o pronunţată simpatie pentru muncitori. S-a opus politicii fiziocrate de *laissez-faire** economic, deoarece desfiinţarea controalelor asupra comerţului cu cereale ducea la scumpirea alimentelor pentru clasele de jos (→ *fiziocraţie*). A atacat aprig politicile imperialiste şi coloniale ale guvernelor europene, iar în parte deoarece considera cultura „sălbaticului cu suflet nobil" (*le noble sauvage*) mult superioară culturii creştine pe care imperialiştii încercau s-o propage printre popoarele cucerite, iar în parte deoarece considera că europenii procedau nedrept impunând cârmuirea lor străină sau prezenţa lor de străini unor comunităţi ce aveau dreptul la propria independenţă. Prin astfel de argumente Diderot s-a separat de opinia progresistă la modă a iluminismului francez că răspândirea mai avansatei civilizaţii europene în zone înapoiate ale lumii era pasul ultim spre triumful final al ştiinţei. Gândirea lui Diderot a fost mai puţin tipică pentru secolul al XVIII-lea decât a oricărui alt gânditor iluminist, opiniile sale politice, la fel ca şi altele, trecând mult dincolo de orizontul epocii.

MC

Bibliografie

DIDEROT, D., *Le neveu de Rameau* (1820); *Nepotul lui Rameau*, trad. de G. Matei, în *Opere alese*, vol. I, Bucureşti, ESPLA, 1956. — (♦) FRANCE, P., *Diderot*, Oxford, Oxford University Press, 1983. — (♦) MASON, J. H., *The Irresistible Diderot*, Londra, Quartet, 1982. — (♦) STRUGNELL, A., *Diderot's Politics*, Haga, Martinus Nijhof, 1973.

discriminare În sensul cel mai general, perceperea unei deosebiri, o diferenţiere sau un tratament diferit. În acest sens moralmente neutru, în anumite împrejurări discriminarea poate fi cerută de principiul aristotelic al

dreptății* potrivit căruia cazurile asemănătoare trebuie tratate asemănător, iar cazurile diferite, în mod diferit. De exemplu, un profesor care nu ar discrimina între un elev eminent și unul slab pregătit s-ar putea să-i trateze inechitabil pe amândoi.

Conform însă celei mai uzuale accepțiuni sociale a termenului, discriminarea încalcă prima parte a regulii lui Aristotel, tratând diferit persoane între care nu există deosebiri relevante din punct de vedere moral. În acest sens avem de-a face cu o discriminare atunci când foloase și poveri sociale sunt împărțite după criterii care nu sunt relevante pentru nici un fel de scopuri legitime. Deseori astfel de criterii sunt mai nedrepte prin faptul că apelează la caracteristici înnăscute, deși nu totdeauna se întâmplă astfel, căci vorbim, de pildă, și de discriminarea celor săraci. Tot așa, nu orice diferențiere în funcție de caracteristici înnăscute este nedreaptă: este, de pildă, firesc ca un tată să-și favorizeze propriii copii. Dar o discriminare nedreaptă devine cu atât mai nedreaptă când victimele ei nu pot să-și îndrepte eforturile spre dobândirea foloaselor sociale de a căror distribuire este vorba.

Cele mai multe discriminări vizează membrii unor grupuri definite prin rasă, sex sau naționalitate. Indivizii sunt priviți numai ca membri ai unor asemenea grupuri sistematic delimitate pentru a li se aplica un tratament inferior sau a li se acorda șanse mai reduse. Despre astfel de caracteristici se crede uneori că se leagă de altele relevante pentru beneficiile în cauză; întotdeauna însă aceste asumpții sunt false sau neconcludente pentru cazurile individuale. O astfel de discriminare generează modele inechitabile în învățământ, locuire, oportunități profesionale etc. Ea este uneori fățișă și sancționată juridic, iar alteori e mai subtilă și numai *de facto*, ca atunci când arondările școlare au la bază limite geografice segregante sau când teste irelevante pentru modul de efectuare a unei anumite munci elimină în mod disproporționat pe solicitanții de culoare sau pe cei de sex feminin.

Astfel de practici sunt nedrepte în mai multe privințe. În primul rând, criteriile aplicate la acordarea foloaselor și impunerea sarcinilor pot să nu servească nici unui scop legitim și să nu aibă legătură cu utilitatea atribuirii locurilor de muncă în conformitate cu competența. În al doilea rând, după cum am menționat deja, rasa și sexul sunt determinate biologic, ca atare fiind independente de voința indivizilor. Acestea nu sunt însă singurele nedreptăți și nici măcar cele principale: criterii ce au de-a face cu eficiența probabilă într-o anumită muncă pot fi discriminatorii dacă există probabilitatea ca această eficiență să fie afectată negativ de prejudecățile clienților sau ale beneficiarilor. În mod similar, o legislație discriminatorie poate fi irațională prin dezacordul cu scopurile urmărite de legiuitor; ea poate fi însă moralmente mai rea atunci când scopul însuși este de a discrimina. Cea mai gravă nedreptate este că membrilor unor anumite grupuri li se acordă în general un status inferior în societate, că li se refuză un statut moral deplin ca persoane având aceleași drepturi cu ceilalți. Atitudinile discriminatorii sunt uneori adânc înrădăcinate, iar manifestările lor se împletesc în așa fel, încât creează stratificări fixe în societate, situație nedreaptă indiferent de modul de plasare

a indivizilor în clasele inferioare (vezi Wasserstrom).

Dintre remediile propuse pentru înlăturarea discriminării fac parte programe de tratament preferențial sau discriminare inversă pentru membrii grupurilor anterior victimizate. Discriminarea inversă (numită și „discriminare pozitivă") folosește și ca criterii independente de performanță pentru a inversa scheme de discriminare anterioare. Ea poate viza totalitatea membrilor unor grupuri, cum sunt negrii sau femeile, sau doar victime individuale ale unei discriminări anterioare. Iar pentru justificarea ei se poate face apel la utilitatea sau armonia socială, la crearea de șanse mai egale sau la compensarea nedreptăților din trecut.

Dacă justificarea e utilitară, diversitatea de reacții posibile față de măsurile preconizate creează nesiguranță. Aceste măsuri pot, astfel, să producă mai multă discordie decât armonie. Dacă scopul urmărit e compensatoriu, trebuie stabilit cui se cuvin compensații și dacă aceștia vor fi despăgubiți proporțional cu prejudiciile suferite. Nu este clar din capul locului dacă se cuvin compensații doar victimelor directe ale unei discriminări fățișe sau tuturor celor care au suferit indirect (de pildă, din lipsă de motivație), ori unui grup și mai larg. Dacă scopul urmărit este egalitatea șanselor, proponenții trebuie să decidă când anume șansele sunt egale sub aspectul relevant, ce anume este necesar pentru înfăptuirea unei atare egalități și cum anume drepturile la șanse egale urmează a fi puse în cumpănă cu alte drepturi cu care ar putea veni în conflict, ca de pildă, drepturile persoanelor celor mai calificate în prezent pentru funcțiile în cauză. De obicei se admite că egalitatea șanselor implică acordarea de funcții celor mai bine calificați pentru a le îndeplini. Acest postulat ignoră cerința șanselor egale de a dobândi calificări. Este posibil ca producerea de șanse mai egale de acest al doilea fel să reclame încălcarea criteriilor normale de acordare a funcțiilor pe termen scurt. (→ *egalitate*)

În Statele Unite, unele programe menite să remedieze discriminări din trecut se desfășoară sub denumirea „acțiune afirmativă". Unele dintre ele au fost dispuse de instanțe judecătorești în urma constatării oficiale a unor discriminări; altele au fost instituite voluntar; altele, în fine, din ordinul Executivului. În unele este vorba de preferință sau de discriminare inversă; în altele nu, cel puțin nu declarat. Controversa principală vizează întrebarea dacă aceste programe sunt preferențiale când fixează obiective și programe pentru includerea de membri ai grupurilor minoritare. AHG

Bibliografie

BABCOCK, B., A. Freedman, E. Norton, și S. Ross, *Sex discrimination and the Law: Causes and Remedies*, Boston, Little, Brown, 1975. — BALDWIN, J., *Notes of a Native Son*, Boston, Beacon, 1955. — DECKARD, B. S., *The Women's Movement*, New York, Hareper & Row, 1979. — (♦) FULLINWIDER, R. K., *The Reverse Discrimination Controversy*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1980. — (♦) GOLDMAN, A. H., *Justice and Reverse Discrimination*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979. — MILLETT, K., *Sexual Politics*, Garden City, NY, Doubleday, 1970. — WASSERSTROM, R., *Philosophy and Social Issues: five studies*, cap. 1 și 2, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1968. — WILHELM, S. M., *Black in a White America*, Cambridge, Mass., Schenkman, 1983. — WOODWARD, C. V., *The Strange Career of Jim Crow*, New York, Oxford University Press, 1974.

(*Donaţia lui Constantin*) ***Donatio Constantini*** Document contrafăcut, datând de la finele secolului al VIII-lea, şi aparţinând, probabil, Curiei romane, menit să facă de necontestat legalitatea pretenţiilor papei asupra Italiei Centrale şi a provinciilor romane occidentale. În document se spune că împăratul Constantin cel Mare, după convertirea sa la creştinism la începutul secolului al IV-lea, a acordat papei Imperiul spre guvernare, recunoscând supremaţia spirituală a bisericii, deja implicită în actul convertirii sale. Constantin s-ar fi retras după aceea la Bizanţ (Constantinopol). Povestea se bazează pe o mai veche legendă, potrivit căreia papa Silvestru I nu doar l-a botezat pe Constantin, ci l-a şi vindecat în chip miraculos de lepră, iar Constantin, drept mulţumire, i-a cedat cârmuirea Romei. Şi cum cetatea papală era capitala vechiului Imperiu Roman, oricine urma la conducerea ei putea revendica autoritatea temporală universală a cezarilor. Prin secolul al XIV-lea s-ar fi recunoscut că documentul este o contrafacere, lucru confirmat de Lorenzo Valla în secolul al XV-lea.
→ *biserica şi statul*; *gândirea politică medievală*

JC

drept → *lege*

dreptate Cel puţin din epoca lui Platon încoace, dreptatea a fost considerată de către gândirea politică de toate orientările una dintre calităţile de căpetenie ale ordinii politice bune. Unii au fost chiar ispitiţi să vadă în ea virtutea politică atotcuprinzătoare, punând semnul egalităţii între societatea bună şi societatea dreaptă. Oricât de puternică ar fi această ispită, trebuie să i ne împotrivim. Ideea de dreptate ne îndreaptă atenţia spre o trăsătură particulară — aceea că oamenii, ca indivizi, au parte de tratamentul ce li se cuvine sau li se potriveşte. E ceea ce o deosebeşte de alte calităţi dezirabile, îndeosebi de cele ce ţin de caracterul global al unei societăţi: o ţară poate fi prosperă din punct de vedere economic, puternică din punct de vedere militar sau fecundă pe plan artistic, fără a fi neapărat şi dreaptă. Cea mai bună definiţie generală rămâne încă aceea a lui Iustinian: dreptatea este voinţa constantă şi perpetuă de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine.

Prima distincţie ce trebuie făcută când detaliem această definiţie este aceea dintre ceea ce se cuvine unei persoane ca beneficiu şi ceea ce i se cuvine ca pedeapsă*. Dreptatea prin pedepse cere să fie satisfăcute următoarele trei condiţii: (1) pedeapsa să fie aplicată doar celor găsiţi vinovaţi de delicte şi în conformitate cu proceduri adecvate; (2) pedepsele să fie aplicate în mod uniform, adică diferenţele dintre ele să corespundă întotdeauna diferenţelor dintre delicte; (3) scara pedepselor să fie stabilită în raport cu diversele delicte, nefiind nici prea severă, nici prea laxă. Interpretarea celei de-a treia condiţii depinde de modul cum este privită pedeapsa în general — ca mijloc de descurajare sau ca măsură retributivă —, fiind de aceea mai contestabilă decât primele două. Pedepsele care încalcă cele trei condiţii sunt nedrepte; este însă mai puţin clar ce poziţie trebuie să adoptăm dacă aceste condiţii sunt satisfăcute iar delincventul este totuşi scutit, parţial sau integral, de pedeapsa ce i s-ar cuveni. Această scutire a fost

în mod tradiţional privită ca un exerciţiu al caritătii sau al milei, dar părerile diferă în chestiunea dacă e bine sau nu ca dreptatea să fie uneori dată astfel deoparte. Unii filozofi susţin că dreptatea fixează limita superioară a pedepsei, dar nu stă în calea milei, care este o calitate ce o desăvârşeşte, idee exprimată de Shakespeare în versurile: „Puterea pământească e cel mai aproape de cea cerească atunci când mila îndulceşte dreptatea." Alţii, în schimb, au preluat concepţia lui Kant* conform căreia dreptatea trebuie înfăptuită indiferent de împrejurări: „chiar dacă societatea civilă ar urma să se dizolve (...), mai întâi trebuie executat ultimul ucigaş rămas în închisoare, pentru ca fiecare să primească ceea ce i se cuvine după faptele sale" (*Elementele metafizice ale justiţiei*).

Când trecem la chestiunea mai generală a exigenţelor dreptăţii în situaţii unde nu sunt în joc delicte, întâlnim o uriaşă diversitate de păreri. În decursul istoriei se constată o puternică tendinţă de a lega strâns dreptatea de lege*; a fi drept înseamnă atât pentru indivizi, cât şi pentru autorităţile publice, a se conforma legii. Dreptul întruchipează reguli generale care stabilesc cum trebuie să se poarte unii oameni faţă de alţii, iar în cazuri particulare determină la ce bunuri, servicii etc. este îndrituit fiecare. Dreptatea înseamnă respectarea acestor convenţii şi îndrituiri. Pentru majoritatea gânditorilor aparţinând acestei tradiţii legea însăşi, pentru a fi considerată dreaptă, trebuie să satisfacă anumite exigenţe morale — idee exprimată adesea în terminologia dreptului natural*: în spatele legii pozitive stă o lege morală, pe care raţiunea o poate descoperi, iar în cazurile de conflict aceasta din urmă e cea care defineşte dreptatea. Această doctrină, deşi se raporta critic la legea umană, era de obicei interpretată într-un mod care, în linii mari, o făcea să aibă implicaţii conservatoare. Astfel, se postula că în majoritatea cazurilor legile existente nu fac decât să expliciteze şi să întregească legea naturală. În consecinţă, şi dreptatea avea caracter conservator. Ea era virtutea care proteja o ordine socială în cadrul căreia fiecare persoană avea un loc definit din punct de vedere juridic.

Chiar şi înainte de epoca modernă această concepţie dominantă a coexistat cu alte idei care, într-o anumită măsură, au prefigurat ideea modernă de dreptate socială. Schimbul de bunuri şi servicii pe piaţă nu putea fi reglementat integral prin lege şi totuşi el părea să pună probleme de dreptate între părţile contractante. Aristotel*, într-o bine cunoscută discuţie, se ocupă în mod special de dreptatea în actele de comerţ. Pentru ca schimburile să fie echitabile, argumenta el, trebuie să existe un etalon comun al valorii, prin care să fie măsurate produsele celor două părţi. O idee într-o câtva similară stătea în spatele noţiunii medievale de preţ just. Pentru a exista dreptate nu era de ajuns ca schimbul să fie voluntar şi în limitele legii. Părţile erau obligate să-şi vândă mărfurile la un preţ just, deşi în chestiunea modului de stabilire a lui — prin tradiţie sau prin observarea preţurilor curente de pe piaţă — comentatorii medievali nu se exprimau la fel de clar.

O a doua idee, prezentă şi ea la Aristotel, era că în anumite împrejurări bunurile trebuie repartizate pe bază de merit. El avea în vedere în principal

repartizarea unor fonduri publice, deşi e posibil să se fi gândit şi la împărţirea beneficiilor în cadrul cluburilor şi asociaţiilor private. Ca principiu de reglementare a repartiţiei publice, această idee era mai potrivită pentru o republică precum Atena, unde toţi cetăţenii erau nominal egali, decât în societăţile feudale de mai târziu, unde ierarhia şi tradiţia erau determinanţii principali ai repartiţiei. Prin contrast, ideea de nevoie avea un loc mai ferm în gândirea medievală despre dreptate. Deşi datoria generală de a-i ajuta pe cei săraci era de obicei privită ca o datorie de caritate, se spunea adesea că oamenii care dispuneau de un prisos de bunuri, adică peste cât le era necesar potrivit cu poziţia lor socială, aveau obligaţia de dreptate de a-i ajuta pe cei nevoiaşi. Toma d'Aquino* mergea şi mai departe atunci când susţinea că un om covârşit de lipsuri putea să ia din avutul altuia pentru a supravieţui. Vedem astfel cum ideile privitoare la dreptate reflectau relaţiile sociale prevalente, la a căror constituire totodată contribuiau. Pe măsură ce ne apropiem de epoca modernă, schimbarea majoră constă în naşterea ideii de dreptate socială.

Dreptatea socială şi criticii ei. A vorbi de „dreptate socială" înseamnă a considera implicit ca fiind realistă încercarea de a pune de acord mecanismul general al repartiţiei dintr-o societate cu anumite principii de dreptate. Termenul a apărut pentru prima dată în dezbaterea politică din prima jumătate a secolului al XIX-lea (fiind folosit, între alţii, de John Stuart Mill*), după care utilizarea lui s-a răspândit. Ea se sprijină pe două presupoziţii: (1) că procesele sociale sunt guvernate, cel puţin în linii mari, de legi ce pot fi cunoscute, ceea ce dă sens încercării de a remodela în mod deliberat societatea; (2) că e posibil să fie găsită o sursă de putere — de obicei în guvernământ — suficientă pentru a înfăptui remodelarea.

Au existat două concepţii principale despre dreptatea socială; una axată pe ideile de merit şi răsplată, cealaltă, pe ideile de nevoie şi de egalitate. Prima dintre aceste concepţii presupune că poziţia socială şi recompensele materiale ale fiecărei persoane trebuie, pe cât posibil, să corespundă locului acesteia pe o scară de merite, idee exprimată şi în revendicările de „acces la cariere în funcţie de talent" şi „egalitate a şanselor". De aici decurge că trebuie să se pună capăt privilegiilor ereditare şi să existe o societate deschisă, în care oamenii să aibă şansa de a-şi pune în valoare meritele. Acesta este miezul îndeobşte admis; există însă puncte de vedere diferite privitoare la ceea ce înseamnă „merit" şi cum trebuie evaluat el în practică. Pentru unii meritul e totuna cu contribuţia — cu ce talent are un om şi cât de eficient se foloseşte de el. Alţii, în schimb, susţin că talentul ca atare nu are nimic de-a face cu meritul: oamenii trebuie răsplătiţi numai pentru efortul pe care-l depun şi, eventual, pentru opţiunea de a-l orienta într-o direcţie mai mult sau mai puţin utilă. Cât priveşte evaluarea meritului, gânditorii liberali au considerat adesea piaţa liberă ca fiind în practică mecanismul optim de recompensare a meritului, argumentând că preţul pe care cineva poate să-l obţină pentru produsele sau serviciile sale este un indicator rezonabil al valorii acestora pentru alţii. Criticii socialişti

ai acestui punct de vedere au atras atenţia asupra faptului că încasările de pe piaţă sunt deseori afectate de factori precum norocul şi contextul social, care n-au nimic de-a face cu meritul; în consecinţă, unii au propus ca meritul să fie măsurat în mod direct, de pildă de către un organism public având prerogativa de a fixa salariile în cadrul unei economii planificate.

Cea de-a doua concepţie susţine că bunurile trebuie alocate în conformitate cu nevoile fiecărei persoane. Ea se leagă îndeaproape cu o idee de egalitate*, dat fiind că un program care izbuteşte să satisfacă nevoile îi face pe oameni materialmente egali într-o privinţă importantă. Noţiunea de nevoie este însă una greu de definit cu precizie (→ *interese*). Nevoia trebuie deosebită de dorinţă sau preferinţă, care pot izvorî şi din capricii; pe de altă parte, este clar că nevoile unei persoane variază în funcţie de scopurile fundamentale urmărite de ea în viaţă. Deşi noţiunea de nevoie are un sâmbure biologic, bunăoară când e vorba de nevoile de hrană, îmbrăcăminte şi adăpost, există şi o zonă largă în care nevoile depind de stilurile de viaţă, cu specificul cultural al fiecăruia. Confruntate cu această varietate, concepţiile despre dreptatea socială axate pe ideea de nevoi s-au configurat în următoarele două feluri. Concepţia mai radicală, întruchipată de comunism*, lasă ca fiecare individ să-şi definească singur nevoile şi prezumă că se pot crea suficiente resurse pentru a satisface toate nevoile astfel definite. Concepţia mai precaută, îmbrăţişată de social-democraţie*, postulează că nevoile trebuie definite de o autoritate publică în conformitate cu criteriile dominante în funcţie de timp şi loc. Această a doua concepţie poate să admită un compromis între exigenţele nevoii şi cele ale meritului — unele resurse sociale fiind alocate în funcţie de nevoi, iar altele în funcţie de merit, printr-o piaţă economică sau prin procese birocratice. Aceasta este interpretarea cea mai populară a dreptăţii sociale în Occidentul contemporan. Unele teorii ale dreptăţii sociale evită să acorde un rol fundamental fie meritului, fie nevoii. Potrivit utilitarismului*, toate problemele privitoare la repartiţie se cuvin rezolvate prin prisma consecinţelor globale; o alocare socialmente dreaptă este, în ultimă instanţă, o alocare ce se soldează cu maximul de fericire totală. *Utilitarismul* (1861) lui John Stuart Mill, cuprinde, probabil, cea mai convingătoare expunere a acestei poziţii. John Rawls* a dezvoltat o teorie alternativă, având drept cel mai distinctiv element principiul că inegalităţile în alocarea bunurilor pot fi admise dacă şi numai dacă sunt în folosul membrilor celor mai dezavantajaţi ai societăţii. Aceasta imprimă ideii de dreptate o tentă egalitară, dar lasă posibilitatea îndepărtării de egalitate atunci când această îndepărtare acţionează, de pildă, ca un stimulent ce creează cantităţi sporite de bunuri ce urmează a fi distribuite celor mai dezavantajaţi. O alternativă mult mai radicală a fost formulată de critici precum Hayek* şi Nozick (→ *libertarianism*), care resping cu totul ideea de dreptate socială, pledând pentru revenirea la înţelegerea tradiţională a dreptăţii ca respect al legii şi al drepturilor statornicite. Argumentele lor pornesc de pe poziţii filozofice diferite, dar cuprind trei teze centrale. Întâi, că ideea de dreptate socială presupune

existența unui organism răspunzător pentru repartiția beneficiilor în societate, când în fapt aceasta se naște din activitatea necoordonată a numeroși agenți, dintre care nici unul nu urmărește rezultatul global. În al doilea rând, năzuința spre dreptate socială implică înlocuirea economiei de piață printr-o birocrație* artificială ce încearcă (fără succes) să exercite un control complet asupra fluxului de resurse către indivizi. În al treilea rând, această năzuință implică și o îngrădire fundamentală a libertății* personale, în măsura în care, pentru a se păstra schema distributivă preferată, oamenii trebuie împiedicați de a face ceea ce vor cu resursele care li se alocă. Dreptatea, argumentează acești neoliberali, este o caracteristică a proceselor, și nu a rezultatelor. Dacă dobândirea și transferul beneficiilor s-au realizat în conformitate cu niște proceduri corecte, este lipsit de sens ca repartiția rezultată a resurselor să fie calificată ca dreaptă sau nedreaptă.

Aceste argumente, deși puternice, nu sunt decisive. Ideea de dreptate socială nu presupune un unic distribuitor al resurselor, ci doar ca schema repartiției să depindă de niște instituții sociale importante care pot fi, ele însele, modificate politic. De exemplu, veniturile relative ale angajatorilor și ale angajaților într-o economie de piață vor depinde parțial de modul în care legea definește drepturile contractuale ale fiecăreia dintre părți, definire ce are caracterul unei decizii politice. Această observație contribuie totodată la înlăturarea obiecțiilor a doua și a treia. Dacă concepțiile despre dreptatea socială sunt menite să modeleze anumite instituții, de aici nu rezultă neapărat că toate resursele trebuie alocate de către o birocrație centralizată. S-ar putea, de pildă, să fie preferabil ca distribuția anumitor beneficii să fie lăsată în seama acțiunii spontane a pieței și, în același timp, anumite instituții-cadru, cum sunt sistemul fiscal și cel al proprietății, să fie reglementate în așa fel încât configurația generală a repartiției să se conformeze unor principii referitoare la merite și nevoi. Aceasta ar lăsa totodată fiecărui individ un grad de libertate considerabil, deși nu nelimitat, în utilizarea resurselor, fără a sacrifica dreptatea repartiției globale.

Dezbaterea în jurul dreptății sociale ilustrează o tensiune prezentă în gândirea noastră despre dreptate în general. Pe de o parte, dreptatea are de-a face cu reguli și proceduri: a-i trata drept pe oameni înseamnă a le aplica în mod corect regulile relevante. Pe de altă parte, ea are de-a face și cu rezultatele: finalmente, oamenii trebuie să primească ceea ce merită sau ceea ce au nevoie. Ne aflăm într-o dilemă atunci când proceduri ce par în general drepte duc la rezultate particulare ce par nedrepte. Atunci ne vedem dezbinați între dreptatea aplicării consecvente a regulilor și dreptatea care cere ca anumite reguli să fie abandonate sau revizuite dacă duc la rezultate inacceptabile. O teorie satisfăcătoare a dreptății trebuie să țină seama de ambele considerente.

DLM

Bibliografie

AQUINAS, T., *Selected Political Writings*, ed. A.P. d'Entrèves, Oxford, Blackwell, 1959. — ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, trad. de S. Petecel, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1988, Cartea a V-a. — HAYEK, F. A. von, *Law, Legislation and Liberty*, vol. II, *The Mirage of Social Justice*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1976. —

KANT, Imm., *The Metaphysical Elements of Justice* (1797), trad. de J. Ladd, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965. — MILL, J. S., *Utilitarismul* (1861), trad. de V. Mureşan, Bucureşti, Alternative, 1994. — (♦) MILLER, D., *Social Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1976. — NOZICK, R., *Anarhie, stat şi utopie*, trad. de M. Dumitru, Bucureşti, Humanitas, 1997. — (♦) PETTIT, P., *Judging Justice*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980. — (♦) RAPHAEL, D. D., *Justice and Liberty*, Londra, Athlone, 1980. — RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972. — WALZER, M., *Spheres of Justice*, New York, Basic, Oxford, Martin Robertson, 1983.

drept canonic Regulile formale ale bisericii creştine; dreptul canonic a afectat gândirea politică din lumea creştinătăţii latine, în principal de pe la 1100 până pe la 1500. Canoanele bisericii se referă la moralitatea personală, disciplina ecleziastică, acordarea împărtăşaniei, statutul şi puterile clerului. În bisericile orientală şi protestantă, dreptul canonic nu a dobândit importanţa pe care a avut-o în biserica romano-catolică în Evul Mediu european. Aici ea s-a datorat elaborării, centralizării şi extinderii autorităţii clericale asupra unor mireni, inclusiv a cârmuitorilor laici. Dreptul canonic medieval latin a constat din reglementări adoptate de concilii mai vechi, din decrete papale importante şi din *dicta* ale Părinţilor bisericii. Toate acestea au fost sortate, clarificate, ordonate şi codificate, alcătuind *Decretum*-ul lui Graţian* (*Decretum Gratiani*; c. 1140), în care se încerca împăcarea contradicţiilor. Dreptul canonic occidental era conceput ca un cod sistematic şi universal, paralel dreptului civil al Romei antice (deşi, după cum a remarcat Maitland, jurisprudenţa lui era mult inferioară). Cu timpul, papalitatea hiperactivă a emis un torent de sentinţe şi decrete, dintre care multe au fost considerate demne de a intra în noi culegeri autoritative, numite *Decretale* (începând din 1234). Acestea erau aplicate în tribunalele ecleziastice, iar codurile civile în curs de dezvoltare au fost influenţate considerabil de către principiile lor şi de către juriştii clericali eruditi (→ *decretalişti*), care recurgeau la precepte biblice, patristice şi canonice spre a imprima practicii juridice tradiţionale un sens al dreptăţii superior şi adesea inovator, ca în cazul reformelor engleze din secolul al XII-lea. Însăşi ideea unor legi morale universale care se cer aplicate dreptului şi procesului judiciar şi ideea schimbării şi raţionalizării legislative au datorat mult dreptului canonic (vezi Berman).

Dreptul canonic a devenit influent, în parte, prin ceea ce spunea în mod efectiv despre chestiuni politice, dar şi prin aceea că a oferit, în constituţia ecleziastică, un model pentru dezvoltarea formaţiunilor politice seculare. Importanţa sa pentru gândirea politică s-a datorat unor lucrări de seamă ale comentatorilor canonişti, îndeosebi ale lui Huguccio (m. 1210), Inocenţiu al IV-lea (m. 1254), Hostiensis (m. 1271), Zabarella (c. 1335–1417) şi Tudeschi (*Panormitanus*; 1386–1445). Devansându-i mult pe civiliştii şi pe publiciştii contemporani lor, ei au articulat premisele şi detaliile constituţionale ale monarhiei, alegerilor, persoanei colective şi consimţământului*. Vorbind cu precădere despre biserică, ei preluau argumente din dreptul natural* şi, într-o şi mai mare măsură, din dreptul (civil) roman* şi din experien-

ța seculară, astfel încât multe dintre spusele lor aveau semnificație generală și, ca atare, implicații pentru întocmirile politice seculare. Argumentele lor erau preluate global în gândirea politică seculară. (→ *gândirea politică medievală*)

Potrivit argumentării canoniștilor, clerul avea întâietate față de puterile laice, papa față de împărat; cel dintâi putea, pe temeiuri religioase sau morale, să-l sancționeze sau să-l destituie pe cel de-al doilea. Autoritatea laică era justificată prin scopul ei și prin ceea ce făcea în vederea atingerii acestuia (vezi Ullmann, *Medieval Papalism*). Ca reacție, aceasta a dus la articularea de timpuriu a unor temeiuri raționaliste pentru statul laic. În al doilea rând, canoniștii au dezvoltat implicațiile suveranității (*suprema potestas*) în privința papei: papalitatea este ultima instanță de apel, sursa legislației, supraveghetorul guvernământului bisericesc, dar papa ca individ putea greși și putea fi destituit de un conciliu. Jean Bodin* se recunoaștea îndatorat ideii canoniste de suveranitate. Canoniștii au fost renumiți în special pentru doctrina lor despre corporații (vezi Gierke, pp. 238–351); printre acestea erau incluse de obicei orașele și „colegiile" (adică breslele, corpurile religioase voluntare, societățile de întrajutorare), dar canoniștii erau interesați în primul rând de bisericile locale și colegiale, de capitulele dioceze și de comunitățile monastice. Acestea, susțineau ei, erau o categorie aparte de entități juridice, prin faptul că, fără a fi state sau comunități politice, aveau drepturi, îndatoriri și proprietăți colective, care aparțineau grupului ca întreg, nu membrilor lui individuali. Ca atare, aici adoptarea deciziilor trebuia să fie colectivă. Conducătorii unor astfel de corpuri erau aleși de ele și, potrivit naturii corporației, puteau face anumite lucruri doar în temeiul consimțământului comun. În timp ce juriștii civiliști impuneau regula majorității, canoniștii înclinau în favoarea „părții mai mari și mai sănătoase" (*maior et sanior pars*), acordând minorității dreptul la recurs (vezi Tierney, *Foundations*, p. 233).

Inocențiu al IV-lea, pledând împotriva pedepselor colective aspre, sublinia că o corporație există numai „prin ficțiunea legii"; pe de altă parte, el acorda *carte blanche* autoorganizării breslelor de meșteșugari. De aceea este, probabil, greșit să se spună (cum fac Gierke și Ullmann) că această „teorie ficțională" a fost un instrument al suveranității monarhice sau statale. Unii canoniști din secolul al XIV-lea spuneau că virtual papa este monarh absolut; dar Marea schismă (1378) i-a motivat să sublinieze limitele puterii papale. Zabarella și Tudeschi au folosit teoria corporației spre a susține că papa trebuie să guverneze prin consimțământ și că are o autoritate mai mică decât cea a „întregii corporații a bisericii", care se poate exprima printr-un conciliu general. Canoniștii au reprezentat o sursă de căpetenie pentru conciliarism* (vezi Tierney, *Foundations*, pp. 220–237) și astfel, indirect, pentru constituționalismul* parlamentar (vezi Tierney, *Religion*). AB

Bibliografie

BERMAN, J. H., *Law and Revolution: the Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass. și Londra, Harvard University Press, 1983. — GIERKE, O. von, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. III, Berlin, 1881. — TIERNEY, B., *Foundations of Conciliar Theory: the*

Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, Cambridge, Cambridge University Press, 1955. — (♦) ~, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150–1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. — ULLMANN, W., *Medieval Papalism: the Political Theories of the Medieval Canonists*, Londra, Methuen, 1949. — ~, *Law and Politics in the Middle Ages: Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Londra, Hodder & Stoughton, 1975.

drept internațional Ansamblul de reguli și uzanțe care guvernează relațiile dintre state. În funcție de context, sintagma „drept internațional" se poate referi la oricare dintre următoarele patru lucruri, întru câtva diferite, luate separat sau împreună:
(1) *dreptul internațional pozitiv* — totalitatea acordurilor specifice (tratate, convenții, declarații, protocoale) încheiate între state și pe care acestea au consimțit în mod formal să le respecte;
(2) *dreptul internațional cutumiar* — ansamblul nescris de uzanțe transmise prin documente istorice și respectate prin consens neformal;
(3) *principiile dreptului internațional* — principii ideale, precum „omenia" în dreptul războiului, considerate a sta deopotrivă la baza dreptului internațional cutumiar și a celui pozitiv;
(4) *teoria dreptului internațional* — domeniul de studiu al autorilor desemnați laolaltă drept „publiciști", analog „jurisprudenței" din dreptul intern.
Aceste patru categorii nu trebuie înțelese ca reprezentând tipuri de drept internațional independente, ci aspecte diferite ale aceleiași realități sau, cum se spune în articolul 38 din Statutul Curții Internaționale de Justiție, patru izvoare definitorii pentru determinarea dreptului în judecarea cazurilor particulare. Ele, oricum, nu stau formal pe același plan: principiile dreptului internațional stau atât la baza dreptului internațional pozitiv, cât și a celui cutumiar, iar scrierile publiciștilor oferă comentariul teoretic sistematic al celorlalte trei, al relațiilor dintre ele și al modului cum trebuie aplicate concret la diferite categorii de cazuri.
În sensul cel mai restrâns, acela de drept pozitiv, sancțiunile dreptului internațional și agenții sancțiunii sunt cei explicit prevăzuți în acordurile respective; iar interpretarea conținutului acestor acorduri revine părților între care au fost încheiate — exceptând situațiile în care părțile în dispută consimt ca această interpretare să fie dată de o terță parte, ca în cauzele înaintate Curții Internaționale de Justiție și în cazurile de arbitraj unde se dă dreptul unui stat sau grup de state, altele decât cele în litigiu, să soluționeze conflictul în chestiune. Acesta nu este un drept pozitiv în sensul pe care Georg Schwarzenberger îl numea pe acesta „dreptul puterii", prin care o autoritate superioară legiferează pentru cei pe care-i guvernează și posedă forța necesară pentru a impune conformarea la regulile de conduită stabilite de ea. În dreptul internațional nu există o astfel de autoritate superioară, iar capacitatea de a folosi forța pentru a impune modelul dorit de comportament internațional depinde întotdeauna de acordul statelor care posedă efectiv acea forță de a o folosi în slujba unor asemenea scopuri.
Trebuie spus însă că și dreptul intern satisface criteriile implicate de idealul „dreptului puterii" numai în cazul societăților totalitare sau autoritare, unde

individul sau partidul aflat la cârmă nu este îngrădit de alți factori. În societățile unde dreptul se bazează, aidoma celui internațional, pe principiul consimțământului celor guvernați, există și elemente a ceea ce Schwarzenberger numește „dreptul coordonării" și „dreptul reciprocității", însă dreptul internațional se reduce aproape integral la aceste două tipuri.

„Coordonarea" se referă aici la orchestrarea eforturilor totalității statelor individuale în direcția promovării și servirii binelui lor colectiv; o asemenea funcționare se recunoaște clar în cazul unor instrumente cum sunt Acordul General pentru Tarife și Comerț (GATT), regulile privind utilizarea internațională a anumitor căi navigabile aglomerate și eforturile de a ține sub control poluarea mediului care transgresează frontierele internaționale. Dincolo de orice formulări explicite cuprinse în acorduri particulare, sancțiunile implicite dintr-o astfel de lege de coordonare constau tocmai în rezultatele indezirabile care ar fi de așteptat să se producă dacă efortul de coordonare ar eșua. Faptul că nu sunt impuse de o autoritate superioară nu le face mai puțin reale.

Reciprocitatea în dreptul internațional este prezentă cel mai adesea sub forma principiului negativ că statele trebuie să evite întreprinderea de acțiuni ce aduc prejudicii altor state, în caz contrar acestea având dreptul de-a recurge la represalii. În timp ce principiul coordonării se referă la materii unde toate părțile au de câștigat de pe urma coordonării eforturilor lor, iar acțiunea unilaterală produce rezultate neconvenabile pentru cel ce o întreprinde, principiul reciprocității are de-a face cu situații în care acțiunea unilaterală poate aduce foloase celui ce o întreprinde. În astfel de cazuri teama de reacția reciprocă e cea care poate inhiba acțiunea egoistă. O bună parte din dreptul internațional, în particular dreptul războiului, depinde de forța de înfrânare a unei asemenea temeri. Astfel de exemplu, Carta Națiunilor Unite (în articolele 2 și 51) prevede explicit dreptul la autoapărare națională sau regională, în absența lui unele state putându-se simți încurajate să devină prădătoare. Excepțând cazul daunei gratuite, pe care nici o națiune nu are interesul s-o sancționeze, protecția oferită prin Convenția de la Geneva se bazează pe principiul reciprocității. Uciderea prizonierilor de război, spre exemplu, ar putea uneori să fie avantajoasă din punct de vedere militar, dacă nu ar exista teama că inamicul va face același lucru cu propriii prizonieri. Printre exemplele de încorporare a principiului reciprocității în dreptul internațional, în afara dreptului războiului, se numără convențiile de protejare a ambasadorilor și de recunoaștere mutuală a frontierelor naționale și a limitelor apelor teritoriale.

Bucurându-se în prezent de un consens general al națiunilor de pe glob, dreptul internațional este în chip fundamental un produs al experienței culturale occidentale și al reflecției asupra acestei experiențe. Rădăcinile lui cele mai adânci ajung până în epoca clasică, iar în mod specific la concepțiile despre drept și interrelațiile dintre popoare, cristalizate în Imperiul Roman târziu (→ *drept roman*). În timpul Evului Mediu atât juriștii civili, cât și cei canonici au reflectat asupra ideilor dreptului natural* (*jus naturale*) și asupra

dreptului națiunilor (*jus gentium*) moștenite de la civilizația romană. Tradiția născândă a războiului drept*, progenitorul direct al dreptului modern al războiului, a încorporat multe din roadele acestei reflecții. Ideile de *jus gentium* și de *jus naturale* au rămas puternice în epoca modernă, și publiciști jus-naturiști timpurii, precum Francisco de Vitoria*, Francisco Suarez* și Hugo Grotius*, transformă moștenirea medievală într-un mod care le permite să definească baza conceptuală pe care se sprijină dreptul internațional modern. Canonul medieval al juriștilor și teologilor a considerat că era posibilă cunoașterea dreptului natural prin surse ca dreptul ebraic și roman, dar și prin revelație, deoarece dreptul revelat îl înglobă pe cel natural. Teoreticienii de mai târziu au respins această din urmă tează; pentru Grotius, dreptul și practica romane împreună cu ceea ce el știa despre popoare mai primitive ofereau cea mai bună deschidere spre dreptul natural. Pentru el, acesta formula doar niște standarde de conduită minimale. Începând cu Vattel, dreptul natural dobândește caracterul, mai impunător, al unor principii generale din care pot fi derivate legi pozitive particulare. Atunci când un autor contemporan, ca Myres S. McDougal, folosește termenul de „principiu al omeniei", el invocă prin aceasta un concept jus-naturalist de felul celui întâlnit la Vattel, dar foarte diferit de cel prezent mai înainte la Grotius.

Ideea de *jus gentium* a suferit o transformare similară. Romanii înțelegeau prin ea legile specifice ale diferitelor grupuri tribale sau popoare cu teritoriu stabil cu care romanii se aflau în contact. Înăuntrul Imperiului, diversele *jus gentii* erau de regulă tolerate câtă vreme nu erau în conflict cu dreptul sau cutuma romane. În Evul Mediu însă, iar apoi în mod mai explicit la Grotius, *jus gentium* sau „dreptul națiunilor" ajunge să desemneze „legile" cutumiare după care se conduceau statele europene. Mai restrictiv decât *jus naturale*, acest concept de drept și justiție cutumiare era mai larg decât corpul specific de acorduri dintre suverani sau dintre state, existente la un moment dat. Acest din urmă sens al termenului s-a transmis uzului actual: când un specialist contemporan în drept internațional vorbește despre *jus gentium*, el se referă la dreptul internațional cutumiar.

Termenul „drept internațional" a fost folosit pentru prima dată de Jeremy Bentham*, dar ideea ce stă în spatele lui, aceea de ansamblu închegat de reguli după care se conduc entitățile suverane în relațiile lor reciproce, este mult mai veche. Probabil că elementul cel mai vechi al dreptului internațional îl constituie ideea că ambasadorii trebuie protejați când se află în misiune; când este vorba însă de porțiuni mai mari ale dreptului internațional modern, cea mai veche dintre ele este legea războiului, care derivă din mai vechea tradiție a războiului drept. Antecedente ale ideilor contemporane de organizare internațională pot fi urmărite, trecând prin creștinătatea medievală, până la *pax Romana*; totuși, o sursă mai plauzibilă (și mai recentă) a acestei părți din dreptul internațional o constituie diversele proiecte de „pace perpetuă" elaborate în Epoca luminilor*. Probabil că cel mai vechi precedent sistematic pentru un ansamblu de

acorduri mutuale între entități suverane în vederea reglementării relațiilor dintre ele l-au constituit acordurile de acest fel încheiate între orașe-state italiene spre sfârșitul perioadei medievale și la începutul celei moderne.

Antecedentele imediate ale dreptului internațional contemporan se află în principal în secolul al XIX-lea. Dreptul războiului maritim și drepturile și obligațiile țărilor neutre au început să fie elaborate în perioada napoleoneană. Principiile de bază pe care a fost edificat dreptul internațional maritim au fost formulate pentru prima dată în Declarația de la Paris (1856), iar codificarea dreptului războiului a început cu General Orders no. 100 (1863) al armatei Statelor Unite și cu prima Convenție de la Geneva (1864). Toate aceste aspecte ale dreptului internațional au devenit între timp mult mai nuanțate comparativ cu formulările lor inițiale. În particular, dreptul războiului (sau, așa cum este îndeobște numit astăzi, „dreptul conflictelor armate") s-a deplasat într-o măsură considerabilă din sfera cutumei și a moralei în cea a unor acorduri internaționale pozitive privitoare la aspecte specifice ale purtării ostilităților.

Pe lângă tipurile de materii menționate în cele de mai sus, care reprezintă elemente perene ale dreptului internațional, un element nou în dreptul internațional din secolul al XX-lea l-au constituit preocupările de definire a drepturilor omului* (ca deosebite de drepturile persoanelor cuprinse implicit în calitatea lor de cetățeni ai unui stat sau altuia) și efortul de a extinde protecția individilor în numele unor asemenea drepturi.

Din punct de vedere structural pot fi consemnate două linii de evoluție principale și oarecum discordante în dreptul internațional contemporan. Una e reprezentată de efortul de a identifica și încorpora în acorduri pozitive codificate elemente ale dreptului internațional cutumiar și principii ale dreptului internațional. Pe scurt, este vorba de efortul de a face din *jus naturale* și *jus gentium* ingrediente ale dreptului pozitiv. Această tendință este ilustrată cel mai bine de evoluțiile din sfera dreptului războiului și din cea a dreptului mării. În general, această linie de evoluție are ca presupoziție continuarea sistemului actual al suveranității* statelor și se menține în cadrul acestui sistem. Prin contrast, cea de-a doua temă largă este cea a eforturilor de întărire a ordinii internaționale (sau „ordinii mondiale") pe seama suveranității naționale. Aceste două moduri de abordare a dezvoltării dreptului internațional nu-și sunt total contradictorii, dar reprezintă în mod vădit două concepții diferite despre ceea ce este posibil în relațiile dintre națiuni și în reglementarea juridică a acestor relații. JTJ

Bibliografie

DE VISSCHER, C., *Theory and Reality in Public International Law*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1967. — (♦) FALK, R. A., *The Status of Law in International Society*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1970. — HYDE, C. C., *International Law*, ed. a II-a, Boston, Little, Brown, 1945. — KELSEN, H., *Principles of International Law*, ed. a II-a, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1966. — LAUTERPACHT, H., *The Function of Law in the International Community*, Hamden, Conn., Archon, 1966. — ~, *International Law and Human Rights*, New York, Garland, 1973. — MCDOUGAL, M. S. și F. P. Feliciano, *Law and Minimum World Public Order*, New Haven și Londra, Yale

University Press, 1961. — OPPENHEIM, L., *International Law*, ed. a VIII-a, Londra şi New York, Longmans, Green, 1955. — SCHWARZENBERGER, G., *A Manual of International Law*, ed. a V-a, Londra, Stevens, 1967. — STONE, J., *The Province and Function of Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950.

drept natural → *drepturi umane*; *lege*

drept roman Transmis epocilor de mai târziu în principal prin aşa-numitul *Corpus iuris civilis* al împăratului bizantin Iustinian* din secolul al VI-lea, dreptul roman a fost produsul a o mie de ani de dezvoltare juridică al cărei vârf îl reprezintă „perioada clasică" din primele două secole d.Cr. Preocuparea sa a constituit-o dreptul privat, care tratează despre relaţiile dintre indivizii privaţi, şi nu dreptul public, care reglementează funcţionarea instituţiilor statului, acesta rămânând relativ nedezvoltat până în perioada bizantină. Dreptul Republicii romane timpurii din secolul al V-lea î.Cr. a constat dintr-un ansamblu de cutume nescrise, considerate ca făcând parte din moştenirea romanilor şi aplicabile numai cetăţenilor romani (*ius civile* „drept civil", lege pentru *cives*, adică pentru „cetăţeni"). În cazurile când cutuma nu era clară, interpretarea decisivă era cea dată de pontifi — un corp de patricieni. Potrivit tradiţiei, plebeii dezavantajaţi s-au revoltat, cerând ca dreptul cutumiar să fie consemnat în scris, iar problemele controversabile să fie elucidate printr-o cuprinzătoare serie de reguli scrise (*leges*), cunoscute sub denumirea de *Cele Douăsprezece Table*, aprobate de adunarea populară în 451–450 î.Cr.

În restul perioadei Republicii, au fost puţine legiferări ţinând de dreptul privat, acesta dezvoltându-se în mare parte prin controlul reparaţiilor juridice. Acţiunea judiciară cuprindea două etape. În prima, părţile se înfăţişau unui magistrat ales anual, *pretorul*, care formula în termeni juridici diferendul dintre ele; în cea de-a doua, un cetăţean privat (*iudex*, un fel de jurat unic), ales de părţi asculta probele şi argumentele şi soluţiona cauza. Începând din ultima perioadă a Republicii, pretorul expunea diferendul în formă scrisă, prin care *iudex* era instruit să-l condamne pe pârât dacă aprecia ca întemeiate anumite alegaţii, iar în caz contrar să-l absolve. Acest sistem oferea pretorului posibilitatea de a crea, atunci când găsea de cuviinţă, noi formule şi prin aceasta noi spete juridice. Ele erau menţionate în edictul publicat de fiecare pretor la preluarea funcţiei.

Despre acest sistem se crede că a fost introdus pentru cazurile în care erau implicaţi ne-cetăţeni (*peregrines*), cărora nu li se aplica *ius civile*. Astfel de cazuri se încadrau la *ius gentium*, cuprinzând reguli considerate ca aparţinând dreptului tuturor popoarelor civilizate (sensul de „drept ce reglementează relaţiile dintre state" nu exista în Antichitate). Aceste reguli erau aplicate deopotrivă cetăţenilor şi peregrinilor. Se considera că ele erau dictate de bunul-simţ sau de raţiunea naturală, comune tuturor oamenilor, astfel încât *ius gentium* era deseori identificat cu dreptul natural*.

Având în vedere caracterul tehnic al sistemului formular, este surprinzător că nici pretorul, nici *iudex*, nici avocaţii care reprezentau părţile în faţa

acestora (avocaţi exersaţi în arta retoricii) nu erau juriști. Începând însă din perioada de mijloc a Republicii a existat o categorie de experţi juridici, care nu aveau nici un rol oficial în administrarea justiţiei, dar care au preluat de la pontifi funcţia de a deslușl conţinutul legilor* celor care le cereau sfatul. Reflecţia asupra problemelor prezentate lor de pretori, de *iudices* şi părţile interesate i-a îndemnat să adapteze dreptul, pe o bază cazuală, la noile condiţii create de expansiunea teritorială a Romei asupra întregului litoral al Mediteranei. În felul acesta, dreptul roman, aidoma dreptului jurisprudenţial englez (*common law*), a fost elaborat prin examinarea de cazuri de către experţi juridici, care apoi adunau laolaltă şi îşi publicau opiniile, a căror autoritate depindea de reputaţia autorilor.

Curând după ce Imperiul a luat locul Republicii, practica adoptării de *leges* de către adunările populare a încetat. Edictul pretorian a fost codificat de către juristul Iulian din ordinul împăratului Hadrian (117–138), iar textul său a devenit sursă de comentarii pentru jurisconsulţi. Împăratul însuşi a preluat puterea legislativă, iar „constituţiile imperiale" au fost recunoscute drept izvor de drept. Deşi ocazional împăratul legifera direct prin edicte, constituţiile* sale erau mai adesea rescripte sau răspunsuri redactate de juriști din cancelaria imperială la întrebări de drept puse fie de litiganţi, fie de persoane oficiale. În mod normal, rescriptele aduceau clarificări legilor existente şi nu introduceau schimbări substanţiale.

Principala cale a dezvoltării dreptului în perioada clasică au fost scrierile juriștilor aflaţi sau nu în serviciul imperial, reprezentând comentarii la edicte sau la dreptul tradiţional şi culegeri de opinii despre cazuri reale sau ipotetice. Juriștii clasici au imprimat dreptului roman un mare rafinament tehnic, dar l-au făcut şi extrem de complex, ceea ce la mijlocul secolului al II-lea l-a determinat pe juristul Gaius*, un obscur profesor de drept, să introducă sistemul „instituţional" pentru uzul studenţilor.

Sistemul lui Gaius împărţea întregul drept în trei părţi, referitoare la persoane, lucruri şi acţiuni. Categoria persoanelor cuprindea regulile privitoare la diferitele categorii de statut social, definite din trei perspective: libertatea* (oameni liberi şi sclavi), cetăţenia* (cetăţeni şi peregrini) şi poziţia în familie (cei ce erau independenţi şi cei supuşi puterii altuia). Categoria lucrurilor ocupa partea cea mai mare a clasificării. Ea cuprindea tot ce era cuantificabil în termeni pecuniari. Gaius recunoştea atât lucruri materiale, cât şi nemateriale. În această din urmă subcategorie includea, în primul rând, obligaţiile, considerate drept active în mâna creditorului, provenite fie din contracte, fie din delicte (infracţiuni civile), iar în al doilea rând, ansambluri de lucruri, care trec în bloc de la o persoană la o alta, precum moştenirea unei persoane decedate, care trece ca un întreg la moştenitorii ei. Cea de-a treia categorie includea procedura şi enumera diferite tipuri de acţiuni. Deşi această schemă a avut o influenţă imediată redusă, cu timpul a fost adoptată într-o măsură crescândă ca structură a sistemului dreptului privat în ansamblu şi influenţa ei este sesizabilă în codurile de drept civil contemporane.

Perioada clasică a dreptului roman ia sfârşit în secolul al III-lea, odată cu marile comentarii de sinteză ale lui Paul şi Ulpian, care au deţinut, succesiv, cea mai înaltă funcţie imperială, aceea de prefect al pretoriului. Ulterior, destabilizarea guvernării imperiale a făcut cu neputinţă dezvoltarea dreptului. Următoarele trei secole, aşa-numita perioadă postclasică, au fost marcate de un declin pronunţat al nivelului ştiinţei juridice şi de trecerea în prim-plan a ceea ce este cunoscut ca „drept vulgar", adică dreptul roman modificat în raport cu condiţiile speciale ale provinciilor. În scopuri administrative, Imperiul a fost divizat în două părţi, una guvernată de la Roma, cealaltă de la Constantinopol, iar aparatul birocratic a crescut. Procedura formulară a fost înlocuită prin procedura cercetării (*cognitio*), în care elementul neprofesional a fost abandonat, iar un judecător numit de stat asculta întreaga cauză şi decidea atât în chestiuni de drept, cât şi în cele de fapt. Această procedură a fost preluată de curţile ecleziastice şi a format baza procedurii romano-catolice medievale, caracterizată prin judecători de profesie, minuţioase pledoarii scrise şi prezentarea în scris a tuturor probelor. (→ *drept canonic*)

În secolul al V-lea, Imperiul Roman de Apus s-a prăbuşit în urma incursiunilor triburilor germanice, care şi-au creat statele lor succesoare. În drept ele au urmat principiul personal, pe care şi romanii îl practicaseră cu o mie de ani înainte, şi n-au încercat să aplice dreptul ginţilor germanic supuşilor lor romani. Pentru aceştia erau folosite culegeri de drept roman bazate pe ediţii postclasice simplificate ale unor scrieri juridice clasice şi pe extrase din culegeri de constituţii imperiale, mai cu seamă *Codul Theodosian* din 438. Dintre aceste culgeri utilizate de barbari, cea mai importantă a fost *Lex romana Visigothorum*, publicată în anul 506 de către regele Alaric al II-lea al vizigoţilor. Această culegere de drept vulgar galic a rămas până în secolul al IX-lea principala sursă de cunoaştere a dreptului roman în Occident.

Imperiul Roman de Răsărit, unde se vorbea acum în cea mai mare parte limba greacă, a dăinuit până în 1453. În anul 527 Iustinian a profitat de revigorarea ştiinţei juridice în şcolile de drept din Constantinopol şi Beirut pentru a încredinţa ministrului său Tribonian să întocmească o expunere a dreptului într-o formă stabilă. Partea cea mai importantă a acestei codificări o constituie *Digestele* sau *Pandectele* — o antologie de extrase din jurişti clasici, dintre care peste o treime din Ulpian şi o şesime din Paul. Ele sunt grupate pe titluri, fiecare titlu fiind consacrat unei materii particulare, iar titlurile sunt repartizate în cincizeci de cărţi. Întregul are un volum o dată şi jumătate cât cel al *Bibliei*, dar reprezintă abia a douăzecea parte din materialul selectat. Ordinea titlurilor este cea din edict, dar fragmentele nu apar într-o ordine evidentă. Compilatorii au fost instruiţi să indice sursa fiecărui fragment, dar în acelaşi timp să opereze orice schimbare pe care o găseau necesară în vederea eliminării prevederilor perimate, a contraziceriilor şi a repetiţiilor. Privitor la amploarea acestor aşa-numite interpolări sau *emblemata Triboniani*, s-au purtat controverse începând din secolul al XVI-lea. Codul este o colecţie de constituţii imperia-

le bazat pe *Codul Theodosian*, dar cu multă legislație de dată mai recentă, îndeosebi a lui Iustinian însuși — multe dintre constituțiile lui soluționând dispute rămase nerezolvate din perioada clasică. Constituțiile sunt dispuse în ordine cronologică în cadrul titlurilor și umplu douăsprezece cărți. Acestor două culegeri principale li se adaugă *Instituțiile*, în patru cărți, bazate pe manualul lui Gaius. Întreaga lucrare, cunoscută mai târziu sub titlul *Corpus iuris civilis*, includea și *Novellae constitutiones* sau *Novellae* — legislația adoptată de Iustinian după încheierea redactării *Codului*, în anul 534.

Prin această codificare, Iustinian a dat întregului drept forma unor prevederi scrise. Potrivit chiar spuselor sale, el și l-a însușit în întregime, încât de acum toate părțile (chiar și *Instituțiile*) aveau aceeași forță juridică. Se interziceau referirile la materiale anterioare, precum și comentariile. În fapt, această mare operă, redactată în principal în latină, a avut un impact redus asupra juriștilor de limbă greacă din Imperiul de Răsărit (deși în secolul al IX-lea a fost publicată o versiune în greacă, *Basilica*). Probabil că spre sfârșitul acestui secol au fost trimise copii ale ei în Italia, dar din cauza volumului mare și a complexităților au rămas ignorate până la renașterea științei juridice la Bologna, în secolul al XII-lea.

Doctorii bolognezi în drept au tratat textele iustiniene cu același respect ca acela arătat Sfintei Scripturi și au glosat întregul *Corpus iuris* cu explicații și referințe încrucișate, sintetizate în *Marea Glosă a lui Accursius* (c. 1240). Întrucât fără această glosă textele originale erau dificil de înțeles, ea a fost considerată ca având aceeași autoritate cu originalul și era copiată întotdeauna împreună cu acesta. Glosatorii au alimentat ideea că într-un loc sau altul din *Corpus iuris* se putea găsi răspuns la orice problemă imaginabilă ținând de drept sau de guvernare. Important era să se poată invoca un text, indiferent din ce parte din *Corpus iuris*.

Generațiile de mai târziu au utilizat *Corpus iuris* ca sursă din care puteau extrage argumente de diverse genuri, deseori fără a ține seama de contextul originar. De exemplu, faimoasa maximă *quod omnes tangit* „ceea ce-i privește pe toți trebuie acceptat de toți" provine dintr-o constituție a lui Iustinian referitoare la poziția individuală a soldaților dintr-o gardă, care trebuiau să cadă toți de acord asupra anumitor acțiuni făcute în numele gărzii lor (*Cod.* 5.59.5.2).

Forța *Digestelor* și a *Codului* rezidă în argumentarea detaliată a cazurilor. Puține sunt textele care vorbesc explicit despre izvoarele dreptului și ele nu sunt întotdeauna concordante. Unul dintre texte (*Dig.* 1.3.32.1) justifică tratarea cutumei drept lege, pe temeiul că, de vreme ce legile scrise au forță obligatorie pentru că au fost aprobate prin votul formal al poporului, la fel de obligatoriu trebuie să fie și ceea ce oamenii au aprobat prin comportamentul lor, chiar dacă nu a fost consfințit prin scris. Un alt text însă (*Cod.* 8.52.8) spune că o cutumă este validă numai dacă nu e potrivnică legii sau rațiunii. Tot așa, *Cod.* 1.14.4 menționează că împăratul trebuie să declare că legea e obligatorie și pentru el însuși, dat fiind că autoritatea lui depinde de autoritatea legilor. Pe de altă parte, *Dig.* 1.3.31, care se referea inițial la practica imperială de scutire a unor indivizi de

efectele unor reguli particulare, spune despre împărat că este *legibus solutus* „nesupus legilor", iar *Dig.* 1.4.1 stipulează că voința împăratului are forță de lege.

Comentatorii din secolele al XIV-lea și al XV-lea, în frunte cu Bartolo da Sassoferrato, au identificat principii considerate de ei a fi prezente latent în texte, deși nu erau explicit enunțate. Ei au creat din dreptul roman un „drept comun" (*ius commune*) pentru Europa vremii, care, cu excepția dreptului canonic, a fost singurul drept predat în universități (inclusiv la Oxford și Cambridge) până în secolul al XVIII-lea și la care se apela ori de câte ori dreptul cutumiar local era deficitar. Justificarea acestei receptări a dreptului roman a fost uneori aceea că el era dreptul imperial al renăscutului Sfânt Imperiu Roman, dar mai frecvent aceea că preceptele sale erau mai raționale și mai elaborate decât orice alternativă; că erau, după cum se spunea, „rațiunea transpusă în scris". Încurajat de adoptarea procedurii romano-canonice pe continent, același proces a avut loc, în perioade și în grade diferite, în diferite țări — treptat și sporadic în Franța, dar dintr-o dată și aproape total în Germania (c. 1500). Anglia a adoptat unele dintre categoriile romane prin tratatul lui Henry de Bracton*, *De legibus et consuetudinibus angliae*, în secolul al XIII-lea, iar mai târziu cancelarul s-a inspirat din doctrina romană în dezvoltarea echității, însă forța pe care o avea dreptul jurisprudențial (*common law*), englez a împiedicat o receptare generală, așa cum s-a impus în secolele al XV-lea și al XVI-lea în Scoția din cauza slăbiciunii dreptului local.

PGS

Bibliografie

GILMORE, M. P., *Argument from Roman Law in Political Thought 1200–1600*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1941. — (♦) JOLOWICZ, H. F. și B. Nicholas, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, ed. a III-a, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. — (♦) NICHOLAS, B., *Introduction to Roman Law*, Oxford, Clarendon Press, 1962. — STEIN, P., *Legal Institutions: the Development of Dispute Settlement*, Londra, Butterworth, 1984. — THOMAS, J.A.C., *Textbook of Roman Law*, Amsterdam și New York, North Holland, 1976.

dreptul divin al regilor Teoriile privind dreptul divin apărute către sfârșitul secolului al XVI-lea combinau trei teze esențiale: (1) autoritatea monarhilor a fost rânduită de Dumnezeu spre binele omenirii; (2) suveranitatea lor este nelimitată și indivizibilă (deși moralmente ei sunt datori să se conformeze legii divine); (3) orice împotrivire față de poruncile lor este nelegitimă.

DLM

Bibliografie

ALLEN, J. W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Partea a III-a, cap. 7, Londra, Methuen, 1960.

drepturi Termenul e folosit în filozofia politică în trei accepțiuni diferite: (1) pentru caracterizarea unui tip de dispozitiv instituțional în care intereselor li se garantează protecție juridică, opțiunilor li se garantează efect juridic, iar indivizilor li se asigură bunuri și oportunități pe o bază garantată; (2) pentru exprimarea revendicării justificate ca un astfel de aranjament instituțional să fie creat, menținut și respectat; (3) pentru caracterizarea unui mod particular de justificare a acestei revendicări, adică a unui principiu

moral fundamental care acordă importanţă anumitor valori individuale de bază, cum sunt egalitatea*, autonomia sau calitatea de agent moral.

Termenul „drept legal" este folosit pentru prima accepţiune, iar cel de „drept moral" (în exprimările mai vechi „drept natural") pentru celelalte două. Unii autori — mai cu seamă Jeremy Bentham* — au sugerat că termenul „drept" ar trebui limitat la primul sens, având în vedere, pe de o parte, faptul că revendicarea unui drept nu este ea însăşi un drept, întocmai cum rugămintea unui om flămând de a i se da pâine nu este ea însăşi pâine, iar pe de alta, faptul că substanţa drepturilor, privite ca nişte considerente morale, poate fi exprimată mai clar în termeni de obligaţii şi utilitate. În general vorbind, acestor sugestii restrictive nu li s-a dat curs, iar în ultimii ani s-a înregistrat o proliferare a teoriilor politice despre drepturi şi a teoriilor politice „bazate pe drepturi".

Chiar dacă ne limităm la prima dintre cele trei accepţiuni, termenul „drept" este ambiguu. Gândirea juridică a preluat distincţia operată de W. N. Hohfeld între patru tipuri de raporturi juridice ce pot fi numite „drepturi": (a) *privilegii* sau *libertăţi*, prin care este calificată situaţia unei persoane care nu are obligaţia (faţă de o persoană particulară sau faţă de oameni în general) de a nu face un anumit lucru — de pildă, o persoană care este atacată are dreptul de a se apăra; (b) *drepturi-pretenţii* (*claim-rights*), prin care o persoană este descrisă ca beneficiară a anumitor obligaţii (ale unei alte persoane sau ale oamenilor în general) faţă de ea — de pildă, o persoană are dreptul de a nu fi atacată; (c) *facultăţi* (*powers*), unde este vorba de ceva ce poate fi făcut de o persoană spre a modifica raporturile juridice dintre ea şi alţi oameni — de pildă, un proprietar are dreptul de a-şi lăsa prin testament proprietatea oricărei persoane alese de el; (d) *imunităţi*, unde situaţia juridică a unei persoane nu e susceptibilă de schimbare prin exercitarea puterii altcuiva — de pildă, un proprietar are dreptul de a nu fi expropriat de către stat.

Ceea ce considerăm a fi drepturi legale sau drepturi umane* poate fi analizat drept combinaţii alcătuite din aceste raporturi juridice elementare. În teoria politică însă, cea mai mare atenţie se acordă lui (b), *drepturilor-pretenţii*, şi relaţiilor dintre drepturile individului şi obligaţiile ce decurg din ele pentru alţi oameni şi în particular pentru guverne.

Modul cel mai simplu de a explica relaţia dintre drepturi şi obligaţii invocă ideea de *corelativitate*: a spune că *x* are dreptul la un anumit bun înseamnă acelaşi lucru cu a spune că un *y* are obligaţia de a-i asigura lui *x* bunul respectiv. Conform acestei interpretări, numită uneori „teoria beneficiului" (*Benefit Theory*), a avea un drept înseamnă a fi beneficiarul vizat al unei obligaţii a cuiva.

Unii filozofi resping această interpretare în favoarea „teoriei opţionale" (*the Choice Theory*) a drepturilor: despre *x* se poate spune că are un drept numai dacă obligaţia lui *y* îi este datorată *lui*, în sensul că el are facultatea de a renunţa la ea dacă vrea. Astfel, primitorul unei promisiuni are un drept nu doar pentru că promitentul are obligaţia de a realiza ceea ce a promis, ci şi pentru că primitorul îl poate exonera de această obligaţie. Potrivit acestei

concepții, o trăsătură esențială a drepturilor este aceea de a se putea renunța la ele; nici un drept nu este inalienabil în sensul că deținătorul lui nu poate renunța la el dacă vrea.
Controversa în jurul alienabilității drepturilor a dominat istoria acestui concept de la introducerea lui în gândirea politică modernă. Dacă drepturile sunt alienabile, tirania și sclavajul pot fi apărate pe o bază convențională; pe când dacă anumite drepturi sunt inalienabile, precum în teoria politică a lui John Locke*, despre ele nu se va putea spune că au fost abandonate în momentul contractului social*. În analizele contemporane, această chestiune prezintă importanță pentru modul în care gândim despre drepturile copiilor, despre legislația paternalistă și despre libertatea de a încheia contracte.
O alternativă într-u câtva diferită la interpretarea strict corelativă a drepturilor și obligațiilor o constituie „teoria interesului", potrivit căreia spunem că un individ are un drept ori de câte ori un interes al său este considerat suficient de important prin el însuși pentru a justifica grevarea altora cu obligația de a promova într-un fel sau altul respectivul interes. În această concepție, drepturile și obligațiile nu sunt doar corelative, ci primele le și *generează* pe celelalte. Adepții acestei concepții nu susțin că *orice* interes este subiectul unui drept. Până aici concepția este strict formală și ca atare trebuie asociată cu o teorie materială menită să specifice care dintre interese sunt suficient de importante și care nu pentru a fi considerate drept bază pentru generarea de interese. Rolul unei teorii a drepturilor este de a selecta anumite interese individuale cruciale și de a le conferi prioritate, în justificarea politică, față de altele (vezi Dworkin).
Disputa dintre teoriile axate pe „beneficiu", pe „opțiune" și, respectiv, pe „interes" privește *forma* pe care o îmbracă limbajul drepturilor. Chestiunile mai de conținut privesc justificarea drepturilor, posibilitatea unei teorii a politicului bazată pe drepturi și relația dintre drepturi și alte considerente morale. Probleme de justificare se pun în primul rând datorită faptului că drepturile juridice sunt *costisitoare* pentru guverne și pentru alții ale căror decizii sunt îngrădite de drepturi. Costurile provin nu numai din faptul că unele drepturi creează obstacole puterii politice și ambițiilor personale, ci și din faptul că ele pretind legiuitorilor să ofere indivizilor garanții solide în circumstanțe în care foloasele rezultate pentru societate pot varia considerabil de la o zi la alta. Pe de altă parte, drepturile impun un mod de administrare inflexibil, incapabil de a se adapta rapid la circumstanțele schimbătoare: de pildă, măsuri de felul reținerii fără judecată sau al procesele fără jurii în condițiile speciale din Irlanda de Nord ar fi de neconceput în Statele Unite, unde suspecților li se garantează dreptul la anumite proceduri judiciare. Pe de altă parte, acolo unde drepturile protejează opțiunile, ele produc nesiguranță și impredictibilitate pentru administratori: drepturile părinților de a alege școlile pentru copiii lor creează dificultăți autorităților din învățământ în planificarea utilizării eficiente a clădirilor și a resurselor școlare. Chiar și printre teoreticienii drepturilor, puțini sunt cei ce cred că drepturile ar trebui să fie unicul determinant al deciziilor politice. Sfera drepturilor trebuie limitată la acele domenii speciale

ale vieții unde este important ca oamenii să se bucure de garanții ferme chiar cu prețul unor costuri sociale și în condiții economice și politice mereu în schimbare.

Din aceste motive, în mod obișnuit, se consideră că teoriile utilitariste (→ *utilitarism*) nu pot justifica drepturile individuale. Urmărirea utilității generale în condițiile schimbătoare ale unei societăți complexe pare să reclame, pe de o parte, flexibilitate pragmatică, iar pe de alta, capacitatea de a planifica în avans opțiunile individuale, pe care, după cum am văzut, drepturile tind să o frustreze. Sunt ușor de imaginat cazuri în care ar fi satisfăcute mai multe preferințe sau ar fi promovată o mai mare fericire internând pur și simplu pe cei suspectați de terorism, decât intentându-le procese; făcând o planificare centralizată a locuințelor, a ocupării forței de muncă și a învățământului, decât lăsându-i pe oameni să aleagă singuri în aceste domenii; sau ignorând pentru moment sărăcia și lipsurile, decât garantând fiecăruia un venit minim. Unii utilitariști nu ezită să adopte o astfel de poziție: asemenea lui Jeremy Bentham, ei neagă fără rezerve că oamenii ar avea vreun drept moral la garanții juridice ce nu pot fi susținute prin calcule utilitariste specifice. „Intuițiile" contrare sunt respinse ca resturi psihologice ale unor teorii morale compromise. Alții adoptă o linie mai puțin intransigentă, susținând că și în ipoteza în care calculele utilitariste individulale (*act-utilitarian*) nu pot genera garanțiile cerute de drepturi, acest lucru l-ar putea face una sau alta dintre formele contemporane de utilitarism „indirect".

Considerații similare s-ar putea face privitor la relația dintre drepturi și democratic*. Dacă deciziile politice se adoptă după regula majorității, nu există nici o garanție că majoritatea nu va impune unei minorități de concetățeni obligații sau sacrificii inacceptabile. În unele țări (de pildă în Statele Unite), Declarații ale drepturilor omului impun restricții deciziilor ce pot fi luate de popor sau de reprezentanții săi. Din punctul de vedere al majorității, aceste restricții sunt antidemocratice, pentru că împiedică satisfacerea preferințelor politice ale celor mai mulți membri ai societății în cauză. Unii teoreticieni susțin cu tărie că ele sunt compatibile cu o înțelegere mai subtilă a democrației. Drepturile protejează democrația însăși de amenințarea de a fi abolită printr-o decizie democratică; iar drepturile nu atât stânjenesc regula majorității, cât obligă majoritățile politice să examineze lucid efectele deciziilor lor asupra *tuturor* membrilor societății. Acest lucru pare însă a fi adevărat numai în ce privește unele dintre drepturile astfel ocrotite constituțional.

Dacă nici utilitarismul, nici teoria democrației nu sunt capabile să ofere temei drepturilor individuale, ce s-ar putea invoca în sprijinul acestora? Istorice ște, s-a făcut descori apel la dreptul natural* sau la legea divină: John Locke, de pildă, a susținut că din moment ce toți am fost creați de Dumnezeu, toți suntem supuși anumitor constrângeri în felul în care ne tratăm unii pe alții, iar aceste constrângeri constituie baza drepturilor noastre inalienabile. Epoca modernă însă ezită să ia revelația drept bază a moralității politice, iar ideea drepturilor naturale stă sub semnul îndoielilor formulate în legătură cu conceptul de natură umană* și pe

deasupra suferă şi de proasta reputaţie de care au parte argumentele naturaliste în metaetică.

Unele teorii recente au încercat să identifice valorile şi principiile morale profunde subiacente ideii de drepturi, în loc să le caute un fundament natural. Cele mai interesante dintre aceste teorii oferă drept bază a drepturilor morale anumite consideraţii despre libertate*, autonomie* şi egalitate*.

În concepţia lui H. L. A. Hart şi a altora, drepturile diferă de alte considerente morale prin aceea că protejează şi promovează interesul specific uman pentru libertate. Dintre toate considerentele morale, doar drepturilor li se asociază ideea că *impunerea* lor este moralmente justificată; iar dacă libertatea poate fi încălcată numai pentru binele libertăţii, atunci îndreptăţirea inerentă a impunerii drepturilor arată importanţa valorilor legate de libertate pe care ele le întruchipează. În plus, unii dintre cei ce asociază drepturile cu libertatea acceptă o versiune a „teoriei opţionale" (discutată mai sus): titularul drepturilor este prezentat într-o lumină activă, nu ca simplu beneficiar al obligaţiilor altcuiva. Potrivit acestei interpretări, aşadar, nu se pot atribui drepturi animalelor sau fetuşilor, deoarece ei sunt fiinţe incapabile să-şi exercite opţiunea şi libertatea pe care drepturile au menirea să le ocrotească. Unii dintre aceşti teoreticieni au o atitudine critică şi faţă de includerea de aşa-numite drepturi „socio-economice" — precum dreptul la protecţie socială, la învăţătură, la muncă (cu concedii plătite) în documente de felul *Declaraţiei universale a drepturilor omului*. Astfel de aspiraţii sunt nu doar utopice în cazul majorităţii ţărilor vizate, ci şi insuficient asociate ideii de libertate spre a li se putea aplica eticheta de „drepturi". În perioada din urmă, această concepţie axată pe ideea de libertate şi-a pierdut tot mai mult din popularitate. Despre „teoria opţională" nici partizanii ei iniţiali nu mai cred că surprinde adecvat logica multor drepturi-pretenţii, iar ideea după care numai considerentele ţinând de libertate au forţa şi caracterul presant asociate noţiunii de drepturi nu mai este nici ea acceptată. Despre multe libertăţi (ca, de pildă, aceea de a circula cu maşina pe o stradă ce urmează a fi rezervată exclusiv pietonilor) nu se consideră că merită această protecţie, iar cele despre care se consideră că merită (de pildă libertatea religioasă şi politică) nu pot fi deosebite de ele decât în termenii altor valori decât libertatea însăşi.

Recent, unii au căutat să derive drepturile din ideea respectului pentru autonomia persoanei umane, idee asociată cu filozofia morală a lui Kant*. Ideea este că drepturile pot fi privite nu ca reprezentând principiile de căpetenie ale sistemului nostru moral, ci ca fiind precondiţiile necesare gândirii şi acţiunii morale. Pentru oameni, de pildă, este greu să-şi exercite responsabilităţile de deliberare, opţiune şi acţiune morală dacă vieţile le sunt ameninţate, opţiunile limitate la un anumit nivel, dacă sunt supuşi unor suferinţe copleşitoare sau striviţi de nevoi disperate. Deşi autonomia şi respectul faţă de agentul uman sunt valori înrudite cu libertatea, aceşti gânditori privesc libertatea morală într-o lumină mult mai pozitivă, ca pe ceva ce trebuie câştigat şi menţinut, iar nu considerat ca un dat în viaţa omului. Aceste consideraţii prezintă importante afinităţi cu tradiţia

politică a liberalismului* şi cu concepţia liberală despre dreptate*: dacă rolul unei teorii a dreptăţii este de a le permite oamenilor să-şi justifice unii altora mecanismele de bază ale repartiţiei beneficiilor şi poverilor din societatea lor, atunci drepturile pot fi privite ca reprezentând principiile de bază ale respectului pentru persoane, pe care această justificare le presupune.

Cea de-a treia idee — aceea de egalitate — se leagă de acest lucru. Liberalii cred că pentru justificarea măsurilor sociale şi politice adoptate, guvernele trebuie să-şi trateze cetăţenii cu aceeaşi atenţie şi acelaşi respect, indiferent de calităţile şi meritele lor personale. Nu cumva drepturile morale pot fi derivate din această obligaţie fundamentală, tot aşa cum John Rawls* derivă principiile libertăţii şi ale distribuţiei sociale din premisele egalitare ale teoriei sale despre dreptate? Ronald Dworkin sugerează că în calculele utilitariste ar putea fi eventual încorporat principiul tratamentului egal, dar numai dacă ele omit ceea ce el numeşte „preferinţele externe", adică preferinţele pe care le au unii oameni în privinţa tratamentului ce ar trebui aplicat *altora*. El argumentează că multe drepturi pot fi privite ca nişte îngrădiri impuse utilităţii în situaţii în care considerarea preferinţelor exterioare este greu de evitat şi unde, probabil, acestea ar fi altminteri decisive. În jurul acestei deosebiri, între preferinţele „externe" şi cele „personale", şi în jurul teoriei drepturilor pe care Dworkin încearcă s-o edifice pe baza ei, controversele continuă.

Nu toată lumea e convinsă că ideea drepturilor poate contribui substanţial la filozofia morală sau la cea politică. Chiar şi dintre cei ce sunt convinşi, mulţi cred că drepturile nu epuizează sfera moralei. Unul dintre argumente este că drepturile par să reprezinte valori specific individualiste. Despre drepturi vorbim acolo unde se consideră important ca un anumit bun să fie asigurat unui individ sau mai multora luaţi individual. În cazul bunurilor a căror importanţă nu poate fi tradusă în valori pentru indivizi consideraţi unul câte unul — e vorba de bunuri colective, cum sunt fraternitatea* sau comunitatea* — limbajul drepturilor pare impropriu. Un număr de autori socialişti au mers mai departe, susţinând că drepturile reprezintă morala politică a egoismului burghez şi că o morală autentic socialistă nu trebuie neapărat să facă loc acestor revendicări strident individualiste. O asemenea teză este greu de acceptat: deşi ideea unei morale compuse exclusiv din drepturi este total neplauzibilă, orice teorie neataşată unui colectivism fanatic extrem trebuie să accepte că indivizii au anumite interese a căror protejare este nu numai moralmente îngăduită, ci şi moralmente imperativă.

JJW

Bibliografie

(♦) BENTHAM, J., „Anarchical fallacies", în *Human Rights*, ed. A. J. Melden, Belmont, Calif., Wadsworth, 1970. — CAMPBELL, T., *The Left and Rights*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1983. — DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, ed. rev., Londra, Duckworth, 1979. — FEINBERG, J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: essays in social philosophy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980. — (♦) FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980. — FRIED, C., *Right and Wrong*, Cambridge, Mass. şi Londra, Harvard University Press, 1978. — HART, H. L. A., *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983. — ~, „Are there any natural

rights?", în Waldron ed. — HOHFELD, W. N., *Fundamental Legal Conceptions*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1923. — LYONS, D. ed., *Rights*, Belmont, Calif., Wadsworth, 1979. — (♦) RAPHAEL, D. D. ed., *Political Theory and the Rights of Man*, Londra, Macmillan, 1967. — RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972. — (♦) TUCK, R., *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. — (♦) WALDRON, J. J. ed., *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

drepturile animalelor Concept ce semnifică preocuparea pentru tratamentul aplicat animalelor de către oameni. Problemele morale şi politice care se pun în legătură cu animalele au fost abordate, prin prisma a numeroase asumpţii filozofice şi idei metafizice diferite, încă de la începuturile gândirii scrise — de la miturile greceşti, filozofiile platoniciană şi neoplatoniciană şi iudeo-creştinism, prin umaniştii Renaşterii, o serie de filozofi din epoca luminilor* şi raţionalişti (Kant*, Descartes), Jeremy Bentham* şi alţi utilitarişti din secolul al XIX-lea până în zilele noastre, când eliberarea, bunăstarea, drepturile şi ocrotirea animalelor constituie o sferă de preocupări comune, dar şi de dispute între diferite concepţii antropologice şi etice.

Printre problemele fundamentale ridicate de cei angajaţi în dezbaterile cu privire la animale şi la statutul lor moral se numără următoarele: Care este justificarea dominaţiei omului asupra celorlalte creaturi? Pe ce temeiuri pot justifica oamenii faptul că ucid animale, le mănâncă, le provoacă durere şi le îngrădesc libertatea de mişcare? Dacă animalelor nu li se acordă nici o însemnătate morală, ci sunt privite doar ca nişte mijloace pentru atingerea unor scopuri umane, oare nu decurge logic că ar trebui să micşorăm şi valoarea morală a acelor fiinţe umane care nu satisfac diferite standarde de raţionalitate şi autonomie, cum sunt persoanele handicapate psihic, cele cu invalidităţi permanente şi cele senile? Pe ce bază morală susţinem punctul de vedere că vieţile animalelor au o valoare intrinsecă mai mică decât cele ale fiinţelor umane? Putem atribui „drepturi" animalelor şi dacă da, în ce fel? Constituie animalele un grup oprimat şi exploatat, şi pe ce ansamblu de ipoteze se poate susţine această teză?

Deşi mulţi dintre termenii folosiţi în dezbaterile actuale despre uzul şi abuzul animalelor de către oameni („drepturi", „eliberare", „opresiune") nu se întâlnesc la gânditorii antici, un număr de considerente cuprinse în întrebările de mai sus apar de-a lungul secolelor. Istoricul Plutarh şi filozoful neoplatonician Porphyrios subliniau amândoi că excelenţa umană (*arete*) şi „cuviinţa" implică refuzul de a pricinui suferinţă evitabilă oricărei alte făpturi, umane sau nonumane. Pe aceste considerente Plutarh şi Porphyrios au fost vegetarieni filozofici ale căror convingeri referitoare la statutul moral al animalelor interziceau uciderea şi consumarea lor de către oameni. Pentru ei, vegetarianismul era componenta centrală a unei viziuni globale despre lume expuse în tratatul lui Plutarh *Despre consumul cărnii*, în scrierea sa *Moralia* şi în lucrarea lui Porphyrios, *De abstinentia*.

Tradiţia raţionalistă, cu cei doi exponenţi-cheie ai ei, Descartes şi Kant,

refuză să recunoască un statut moral animalelor. Concepția lui Descartes este radicală: animalele nu au nici un fel de conștiință, nefiind decât niște mașini mobile. Postulând o separație absolută între spirit și materie și situând integral animalele în sfera materiei, Descartes le plasa dincolo de perimetrul considerațiilor morale și raționale. Kant, operând înăuntrul unui cadru raționalist diferit, susține că animalele nu au conștiință de sine, ci sunt doar un mijloc în slujba scopurilor omului. Plasând problematica suferinței, a emoției și a sensibilității în afara perimetrului preocupărilor filozofice, raționaliștii eliminau întrebarea dacă animalele simt durerea și în general dacă au simțăminte de vreun fel. Indiferența filozofică nu a obliterat însă orice sentiment popular în această chestiune, iar prima lege împotriva cruzimii față de animale a fost adoptată în colonia Massachusetts, în 1641. Ea interzicea „tirania sau cruzimea față de făpturile necuvântătoare care sunt ținute în mod obișnuit pentru folosul omului".

În pofida unor energice atitudini raționaliste, mulți gânditori umanitari din Epoca luminilor* au manifestat interes pentru animale. Începând din secolul al XVIII-lea, filozofi individuali și grupuri de persoane preocupate s-au solidarizat în ideea de a domoli cruzimea extremă față de animale. Pornind de la un punct de vedere utilitarist, mai mulți gânditori din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și din secolul al XIX-lea au repus problematica animalelor pe agenda dezbaterii etice. (→ *utilitarism*) Sunt de consemnat îndeosebi lucrarea lui Jeremy Bentham *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) — „Întrebarea care se pune nu este dacă ele pot să *raționeze* sau dacă pot să *vorbească*, ci dacă pot să *sufere*" — și lucrarea lui Henry Salt, *Animal's Rights considered in relation to Social Progress*, publicată pentru prima dată în 1892. Salt susține cu fermitate cauza animalelor și atacă practicile de orice fel care comportă cruzime față de ființe înzestrate cu sensibilitate. Scrierea sa mai veche, *A Plea for Vegetarianism*, a exercitat o influență profundă asupra unor susținători de seamă ai vegetarianismului, precum George Bernard Shaw și Gandhi*. În secolul al XIX-lea au luat ființă societăți de combatere a cruzimii față de animale, atrăgând mii de membri și influențând cursul schimbării sociale și legislația politică.

În zilele noastre afirmarea unor mișcări diverse și active împotriva suferinței animalelor, ca și revenirea la aprige dezbateri filozofice referitoare la animale au puternice antecedente istorice. Filozofi contemporani, printre care se disting Peter Singer și Tom Regan, susțin cu argumente raționale că animalele au drepturi și că sunt oprimate (vezi Singer și Regan). Printre chestiunile în dispută între susținătorii drepturilor animalelor și adversarii lor se numără experiențele pe animale și creșterea animalelor în sistem industrial. Deși legile împotriva vivisecției datează de mult, folosirea unui număr enorm de animale într-o varietate de situații experimentale (estimată în prezent între 60 și 100 de milioane pe an în SUA) era un amănunt mai puțin cunoscut înainte de a fi fost semnalat de apărătorii drepturilor animalelor. Tot așa, deși s-a discutat dintotdeauna

despre acte izolate de brutalitate comise față de animale individuale de către stăpânii lor, transformarea relativ recentă a fermelor de animale în mari concerne financiare a creat o situație în care sute de milioane de animale crescute în sistem industrial sunt lipsite de libertate elementară, cum este spațiul în care să se miște. Un element notabil în mișcarea contemporană pentru eliberarea animalelor îl constituie legătura tot mai strânsă dintre argumentarea filozofică și acțiunea practică. Poate că într-un mod mai evident decât la orice altă forță socială și politică din lumea de astăzi, apărătorii animalelor își justifică acțiunile pe temeiuri filozofice, încărcate de puternice imperative etice.

JBE

Bibliografie

DOMBROWSKI, D. A., *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, Mass., University of Massachusetts Press, 1984. — FREY, R. G., *Interests and Rights: the Case Against Animals*, Oxford, Oxford University Press, 1980. — MAGEL, C. R., *A Bibliography on Animal Matters and Related Matters*, Boston, Mass., University Press of America, 1981. — MASON, J. și P. Singer, *Animal Factories*, New York, Crown, 1980. — (♦) MIDGLEY, M., *Animals and Why They Matter*, New York, Penguin, 1983. — REGAN, T., *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Calif., University of California Press, 1983. — ROWAN, A. N., *Of Mice, Models and Men: a Critical Evaluation of Animal Research*, Albany, NY, SUNY Press, 1984. — (♦) SINGER, P., *Animal Liberation: a New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, Avon, 1965. — TURNER, J., *Reckoning with the Beast: Animals, Pain, and Humanity in the Victorian Mind*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1980.

drepturile omului → *drepturi umane*

drepturi umane (sau **drepturile omului**) Drepturi* pe care indivizii umani le posedă prin simplul fapt că sunt indivizi umani. Termenul „drepturi umane" a intrat în uz abia în secolul nostru; în trecut erau mai uzuale expresiile „drepturi naturale" sau „drepturile omului".

Conceptul „drepturi umane" nu se întâlnește în toate epocile și civilizațiile, ba nici chiar conceptul general de „drepturi". De pildă este o chestiune controversată dacă el a figurat în sistemele de drept din Grecia sau Roma antică. Într-un studiu recent, Tuck susține că acest concept n-a apărut în Europa înainte de secolul al XII-lea, dar că în secolul al XIV-lea în scrierile lui Gerson* și ale colegilor lui se conturase deja o teorie închegată a drepturilor naturale. La începutul secolului al XVII-lea teoria a fost practic reelaborată în opera lui Hugo Grotius*. Ulterior s-au dezvoltat două școli de gândire diferite asupra drepturilor naturale*. Școala mai conservatoare, reprezentată de Selden* și Hobbes*, atribuia un drept la libertate virtualmente nelimitat oamenilor aflați în starea „naturală" (adică prepolitică), dar considera că acest drept a fost cedat mai mult sau mai puțin complet odată cu constituirea societății civile. Potrivit acestei interpretări, acceptarea unei teorii a drepturilor naturale era pe deplin compatibilă cu pledoaria în favoarea unei autorități guvernamentale absolute. Prin contrast, unii teoreticieni mai radicali susțineau că în timp ce unele drepturi naturale au fost cedate guvernanților de dragul păcii sociale, altele n-au fost cedate și în consecință puteau fi invocate de un popor împotriva unei cârmuiri opresive. Astfel, anumite

drepturi naturale au fost invocate deopotrivă în apărarea Revoluției engleze din anii 1640 și a celei din 1688. Această teorie mai radicală a devenit teoria dominantă a drepturilor naturale. Ea și-a găsit expresia cea mai influentă la sfârșitul secolului al XVII-lea, în scrierile lui John Locke*.

Potrivit lui Locke, dreptul natural acordat de Dumnezeu garanta că „nimănui nu-i era îngăduit să dăuneze vieții, sănătății, libertății sau bunurilor altuia". Despre această lege se putea spune deci că dădea fiecăruia dreptul la viață, libertate* și proprietate*, deși totodată impunea fiecăruia datoria naturală de a respecta viața, libertatea și proprietatea celorlalți. În starea lor naturală oamenii aveau și dreptul de a face tot ceea ce era necesar pentru a proteja drepturile naturale proprii și pe ale altora. Acest „drept executiv de la natură" ar fi o sursă de conflicte în starea de natură, iar oamenii, dorind pacea, l-ar transfera unei autorități comune, instituind astfel o comunitate politică. Locke a ținut să subliniezе că oamenii nu și-au cedat drepturile lor naturale la viață, libertate și proprietate. Dimpotrivă, rostul constituirii comunității politice era tocmai acela de a proteja cât mai bine aceste drepturi. Ele erau inalienabile, nici un om nefiind moralmente îndreptățit să-și pună integral viața sau libertatea sa la dispoziția altcuiva (deși putea să-și piardă drepturile naturale dacă încălca drepturile altora).

Potrivit teoriei lui Locke, din drepturile naturale decurgeau trei consecințe politice principale. În primul rând: de vreme ce în starea de natură* toți oamenii se bucură de drepturi egale, nimeni nu poate ajunge sub autoritatea politică a altuia decât în urma propriului consimțământ. În al doilea rând: păstrarea și ocrotirea drepturilor naturale constituie funcția de căpetenie a cârmuirii. În al treilea rând: drepturile naturale limitează autoritatea guvernanților, astfel încât o cârmuire care violează drepturile cetățenilor săi nu mai este îndreptățită să pretindă ascultare și poate fi în mod legitim răsturnată.

În secolele următoare, aceste trei implicații politice au rămas strâns asociate cu afirmarea drepturilor naturale. Declarația americană de Independență (1776), de pildă, enunța ca pe niște adevăruri evidente că „toți oamenii sunt creați egali și sunt înzestrați de Creator cu anumite drepturi inalienabile, printre care drepturile la Viață, Libertate și căutarea Fericirii". Mai departe, Declarația afirmă că puterea legitimă a guvernelor instituite în vederea asigurării acestor drepturi derivă din consimțământul celor guvernați și că un guvern care ar încerca să anihileze aceste drepturi poate fi înlăturat de popor. Declarția franceză a Drepturilor Omului și Cetățeanului (1789) conține afirmații similare privitor la drepturile „naturale, imprescriptibile și inalienabile", pe care le enumeră.

Doctrinele drepturilor umane formulate în secolul al XX-lea sunt descendente directe ale teoriei liberale a drepturilor naturale. Mulți autori atribuie chiar același înțeles sintagmelor „drept natural" și „drept uman". Ideea de drept natural rămâne aceea a unui drept care este „natural" în sensul că e gândit ca o îndreptățire morală a oamenilor în virtutea calității lor naturale de oameni, și nu în virtutea încheierii vreunei înțelegeri speciale sau a vreunui sistem particular de drept sub

jurisdicția căruia s-ar afla. Drepturile umane pot fi și sunt afirmate față de alți indivizi sau față de asociații private, cum sunt firmele sau sindicatele. Principalul lor context rămâne însă cel politic; ele reprezintă minimul de îndreptățiri pe care guvernele sunt obligate să le protejeze și să le garanteze și pe care ele însele sunt obligate să le respecte.

Declarațiile drepturilor naturale din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea își au pandantul în declarațiile privind drepturile umane din secolul al XX-lea — mai presus de toate în Declarația Națiunilor Unite privind Drepturile Omului din 1948 și diversele acorduri și convenții ale ONU ce i-au urmat, și în Convenția Europeană privind Drepturile Omului. Prevederi privind drepturile au devenit totodată părți componente ale constituțiilor diferitelor state și, în măsura în care se consideră că aceste constituții nu creează, ci doar recunosc drepturile pe care le proclamă, aparțin și ele aceleiași tradiții.

Despre care drepturi s-a pretins de cele mai multe ori că sunt drepturi umane? Judecând după declarațiile oficiale, în linii mari ele se împart în șase categorii. Întâi, și adesea mai presus de toate, dreptul la viață. Prin el se poate înțelege dreptul de a nu fi omorât sau agresat fizic sau dreptul de a fi protejat de omor și de agresarea fizică, sau dreptul de a primi bunurile materiale esențiale pentru viață și un minim de îngrijire medicală (vezi mai jos). În al doilea rând, în declarațiile drepturilor a figurat întotdeauna la loc de frunte dreptul la libertate. Uneori el se înfățișează ca drept la libertate într-un sens general, alteori ca drept la anumite libertăți particulare, printre care au întâietate libertatea de gândire, de expresie, libertatea de asociere și de mișcare. În al treilea rând, dreptul la proprietate, care a deținut un loc important în mai vechile proclamații ale drepturilor și s-a păstrat și în cele din secolul al XX-lea, deși în prezent este adesea interpretat ca un drept mai limitat — mai ales în măsura în care poate impune restricții politicii publice. În al patrulea rând, drepturile privitoare la statutul individului ca cetățean, cum ar fi dreptul la naționalitate și la drepturi democratice. În al cincilea rând, drepturile privitoare la conduita guvernanților, în particular drepturile ținând de supremația legii* și de administrarea justiției, cum ar fi dreptul de a nu fi supus unui arest arbitrar și dreptul la o judecată echitabilă. Aceste două ultime categorii de drepturi ar fi fost de neînțeles din unghiul concepției originare despre drepturile naturale ca drepturi de care oamenii se bucură în „starea de natură", care prin definiție înseamnă o stare fără guvernanți. Ele pot fi totuși înțelese ca niște drepturi naturale sau umane, pentru că statutul moral atribuit persoanelor poate să aibă uneori implicații asupra modului în care ele sunt îndrituite de a fi tratate în și de către instituțiile politice și asociațiile private.

În fine, se formulează drepturi naturale și asupra anumitor bunuri sociale, economice și culturale. Declarația ONU, de pildă, afirmă, între altele, dreptul uman la educație, muncă, securitate socială, odihnă și timp liber, ca și la un standard adecvat de viață și de asistență medicală. Deși revendicarea unor astfel de drepturi nu este ceva cu totul nou, ele și-au câștigat cu adevărat un loc important abia în tradiția drep-

turilor umane din secolul nostru. Statutul lor de drepturi umane s-a dovedit şi el controversat. În parte datorită faptului că ele ridică întrebări spinoase în legătură cu dreptatea* socială, în parte datorită îndoielilor provocate de înţelegerea lor ca drepturi umane. În prezent, ţările din lumea a treia nu dispun de resursele necesare pentru asigurarea bunurilor în cauză. Or, nu este cumva absurd să le spui oamenilor că au nişte drepturi la bunuri ce nu li se pot asigura? Şi nu ar fi tot aşa de absurd să atribui drepturi *umane* diferite la oameni ce trăiesc în părţi diferite ale lumii sau în epoci diferite? Celălalt element discutabil al drepturilor „umane" cu caracter social-economic este că pentru orice persoană concretă, obligaţia corespunzătoare de a asigura bunul în cauză revine unui anumit guvern, încât s-ar părea că dreptul la bunul respectiv aparţine cuiva în calitate de cetăţean al unei societăţi anume, şi nu în cea de membru al speţei umane. Dar, cu toate că cei ce au redactat diferite declaraţii n-au dat, poate, suficientă atenţie diferenţei dintre drepturi umane şi obiective sociale dezirabile, obiecţiile menţionate la adresa drepturilor social-economice nu sunt de nedepăşit. Un drept poate fi pe deplin înţeles ca drept, deşi faptul de a-l avea sau nu poate depinde de împrejurări. Este, de asemenea, posibil ca el să aibă caracter universal, chiar dacă pentru fiecare titular în parte obligaţia corespunzătoare revine unui corp particular de felul unui guvern. În sfârşit, oricare va fi fost intenţia celor ce au redactat declaraţii privind drepturile, *din punct de vedere logic* ideea că la scară mondială indivizii umani au responsabilităţi unii faţă de alţii în ce priveşte bunăstarea lor economică nu este lipsită de sens.

Cum pot fi justificate drepturile umane? Declaraţiile de drepturi au fost uneori prezentate în chip de formulări ale unor adevăruri evidente care, în consecinţă, nu trebuie decât să fie proclamate. Acest mod de abordare este în cel mai bun caz neplauzibil, dând prilej adversarilor drepturilor umane să le trateze ca fiind tot atâtea prejudecăţi. În trecut, drepturile naturale subiective au fost privite în special ca izvorând din dreptul natural, astfel încât ele fac parte dintr-o teorie generală a dreptului natural, stând sau nu în picioare împreună cu acesta. Deşi aceasta rămâne o abordare importantă, cu timpul, conceptul de drepturi umane s-a detaşat din ce în ce mai mult de gândirea iusnaturalistă. Filozofii morali şi politici contemporani preferă să susţină drepturile umane cu referire la ataşamentul faţă de anumite valori fundamentale, cum sunt libertatea, autonomia şi egalitatea, coroborate cu alte consideraţii privitoare la cerinţele esenţiale ale bunăstării umane. Ce formă ar putea să îmbrace un astfel de raţionament? Oamenii sunt fiinţe complexe şi aşa sunt şi împrejurările în care trăiesc. Aşadar, nu ne putem aştepta ca o teorie menită să justifice drepturile umane să fie ceva simplu şi nici să ne închipuim că un singur ansamblu de principii morale sau argumente morale de un singur fel ar putea susţine ideea drepturilor umane. Nu este de presupus nici că din modalităţi de justificare diferite vor rezulta liste de drepturi umane cu conţinut identic. Teoriile privind drepturile umane se pretează deci la o diversitate şi o complexitate mai mari decât au prevăzut în general

criticii acestei idei. Din aceleași considerente rezultă însă și că ar fi fals să se considere *a priori* că susținătorii drepturilor umane trebuie să fie neapărat de acord unii cu alții în privința modului de a le fundamenta sau în privința conținutului lor, încât scopul lor comun, de a da o formulare unitară, universal acceptată a drepturilor umane, s-ar putea să nu fie ușor de atins.

În ciuda marii popularități pe care și-a câștigat-o ideea drepturilor umane, ea este departe de a fi universal acceptată. În unele cazuri, respingerea ei apare drept corolar al unei critici generale a concepțiilor despre morală și politică axate pe drepturi. Alte critici vizează în mod particular drepturile umane. Una dintre cele mai persistente atacă statutul lor epistemologic. Discipoli de-ai lui Jeremy Bentham* reproșează că drepturile naturale sau umane sunt afirmate ca și cum existența lor ar fi ceva de la sine înțeles, întocmai ca existența drepturilor juridice. Un teoretician ortodox al dreptului natural ar putea foarte bine să replice că legea naturală emanată de la Dumnezeu și drepturile conferite de ea sunt fapte ce țin de întocmirea lumii în aceeași măsură ca drepturile juridice edictate de instanțe omenești. Majoritatea exponenților contemporani ai drepturilor umane ar accepta totuși existența unei deosebiri între alegația empirică „*A* are un drept legal la *x*" și alegația morală „*A* are un drept uman la *x*". Cu condiția recunoașterii acestei deosebiri, pretenția că oamenii au niște drepturi în calitatea lor de oameni nu e mai ilegitimă decât orice altă teză morală.

Împotriva doctrinei drepturilor umane a fost invocată și necesitatea de a ține seama de detaliile și complexitățile vieții sociale. Edmund Burke*, de pildă, era nemulțumit că drepturile revendicate de reprezentanții Revoluției franceze aveau un caracter „maximalist", când în realitate guvernele au datoria de a realiza echilibre și compromisuri între bunuri și rele rivale. Firește că, cu cât cineva înclină mai mult să considere că rostul deciziilor politice este de a echilibra considerații complexe și neconcordante, cu atât va adera mai puțin la teorii care cer respectarea unei liste de drepturi mai mult sau mai puțin inviolabile.

În fine, caracterul universalist al gândirii despre drepturile umane a alimentat temerile unora că ea ar putea fi expresia unui imperialism cultural. Cerința ca indivizilor din întreaga lume să li se acorde anumite „drepturi umane" pare a îngădui susținătorilor acestui produs specific al culturii europene să trateze fără menajamente alte culturi, care nu împărtășesc concepția acesteia despre ce înseamnă viață bună și societate dreaptă.

PJ

Bibliografie

BROWNLIE, I. ed. *Basic Documents on Human Rights*, ed. a II-a, Oxford, Clarendon Press, 1981. — CRANSTON, M., *What are Human Rights?* Londra, Bodley Head, 1973. — (♦) DONNELLY, J., *The Concept of Human Rights*, Londra, Croom Helm, 1985. — FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980. — GEWIRTH, A., *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago și Londra, University of Chicago Press, 1982. — LOCKE, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, New York, Mentor, 1965. — (♦) MELDEN, A. I. ed., *Human Rights*, Belmont,

Calif., Wadsworth, 1970. — ~, *Rights and Persons*, Oxford, Blackwell, 1977. — PAINE, T., *Rights of Man* (1791/1792), ed. H. Collins, Harmondsworth, Penguin, 1969. — (♦) RAPHAEL, D. D. ed., *Political Theory and the Rights of Man*, Londra, Macmillan, 1967. — TUCK, R., *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. — WALDRON, J. J. ed., *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

Durkheim, Émile (1858–1917) Sociolog francez, unul dintre fondatorii sociologiei moderne. A predat întâi la Bordeaux, apoi la Paris, impunând sociologia ca disciplină academică. A întemeiat o importantă şi productivă şcoală sociologică, grupată în jurul publicaţiei *Année sociologique* (12 vol., 1898–1912) şi a exercitat o largă influenţă culturală şi politică în Franţa, îndeosebi prin dascălii din învăţământul elementar care au studiat sub îndrumarea sa şi a discipolilor săi şi au transmis ideile sale peste generaţii. A scris lucrări îndrăzneţe, originale, de pionierat pe un larg evantai tematic, care sunt încă influente în sociologie, antropologia socială şi în alte domenii şi care conturează o metodă şi o viziune despre lume originale.

El consideră că sociologia are un extraordinar potenţial explicativ şi ocupă locul central printre ştiinţele sociale. Obiectul ei este o realitate distinctă, exterioară indivizilor şi constrângătoare în raport cu ei, dar totodată (după cum va pleda tot mai insistent) interiorizată de ei. Metoda sa, distinctă şi ea, şi-a expus-o *Regulile metodei sociologice* (1895). În această lucrare el susţine ideea unei ştiinţe sociale absolut obiective, cu propria ei realitate, specifică, şi autonomă faţă de influenţe extraştiinţifice. În ce măsură practica lui sociologică se încadra acestei viziuni este o altă chestiune.

Spre a demonstra posibilităţile sociologiei, Durkheim şi-a dedicat forţele cercetării limitelor determinării sociale. Astfel, în studiul său clasic *Despre sinucidere* (1897) s-a străduit să explice prin cauze sociale variaţiile ratei cu care oamenii comit acest act în aparenţă cel mai intim şi individual. În acest mod a pus un diagnostic propriei societăţi, diagnostic reluat şi dezvoltat în alte lucrări ale sale: existenţa unui colaps al integrării şi reglării sociale, a unei stări de *egoism* şi *anomie**, care-i impinge pe unii la limita sinuciderii. Această stare este efectul industrializării rapide şi al corodării mai vechilor cadre normative şi se repercutează, la rândul ei, asupra vieţii economice, industriale şi familiale. Durkheim o consideră „anormală", relativă la stadiul la care au ajuns societăţile moderne şi aflată în raport cu „condiţiile de existenţă" din interiorul lor, adică cu cerinţele funcţionării lor armonioase.

El vorbeşte despre aceste cerinţe ca despre o „solidaritate organică" — idee dezvoltată în *De la division du travail social* (1893). Coeziunea societăţilor premoderne (atât cele tribale, cât şi cele tradiţionale) se datorează unei „solidarităţi mecanice", dominate de principiul asemănării, cu structuri sociale segmentale, o interdependenţă slabă, volum şi densitate mică ale populaţiei, legi primitive represive şi o foarte puternică şi dezvoltată *conştiinţă colectivă* ce acordă valoare supremă societăţii ca întreg şi intereselor ei. Prin opoziţie, societăţile moderne s-au coagulat în mod firesc în jurul diviziunii muncii, cu structuri sociale organizate, cu pieţe contopite şi oraşe

în dezvoltare, antrenând interdependențe, cu volum și densitate mari ale populației, cu prevalența legilor reparatorii și cu un sistem de credințe tot mai uman și mai laic, în care se acordă o valoare importantă individului și se invocă egalitatea șanselor, cu o etică a muncii și dreptății sociale. Pe aceasta din urmă o numește „religie a individualismului", considerând-o funcțională pentru integrarea societăților moderne, dar primejduită de forțe sociale atavice, ca în cazul afacerii Dreyfus (a fost un dreyfusard convins) și, în 1914, de germani. (A fost un patriot fervent.)

Din acest diagnostic Durkheim trage o serie de concluzii. Dată fiind diversitatea și dinamismul societăților moderne, o anumită rată a sinuciderilor apare ca firească, ba este chiar un „factor de sănătate socială". Dar se pronunță în favoarea dezvoltării de „grupuri profesionale" pentru asigurarea unui cadru normativ capabil să contracareze anomia dominantă — „boala aspirației infinite". El a fost socialist în măsura în care a fost favorabil organizării vieții economice, iar prin susținerea valorilor individuale a fost liberal. Tenta conservatoare a încrederii sale în integrarea socială și în unitatea morală este evidentă, deși unii autori au supralicitat-o. Totuși a dezaprobat categoric politica conflictului de clasă, considerând marxismul* neștiințific, iar revoluțiile la fel de imposibile ca miracolele. A văzut în socialism* un „strigăt de durere", menirea sociologului, de sfătuitor al oamenilor de stat și al întregii opinii publice, fiind aceea de a oferi remedii științific întemeiate pentru maladiile sociale ce alimentează ideea socialistă.

La nivel mai general, preocuparea sa stăruitoare pentru condițiile ordinii sociale și ale integrării individului în ea l-a făcut să fie mereu îngăduitor față de putere* — față de toate relațiile asimetrice de dependență, exploatare și dominație, prin care unii prejudiciază interesele altora sau câștigă în dauna lor. Înclina să considere statul* ca pe un sistem de comunicații, ca pe un organ de reflecție conștientă asupra societății, nu ca pe un locus al luptei pentru putere sau ca pe o sursă de dominație. În mod similar, teoria sa despre drept* se referă constant la formele de reglementare normativă și niciodată la interesele sociale rivale și la folosirea puterii de către ele.

Aceste unilateralități și neajunsuri sunt importante, dar probabil reprezintă reversul sau chiar precondiția cercetării extrem de pătrunzătoare făcute de Durkheim și discipolii săi uneia dintre laturile vieții sociale. Aceasta iese în evidență cel mai clar în cercetările lor asupra religiei primitive. Lucrarea *Formele elementare ale vieții religioase* (1912) a fost explorarea sa finală asupra limitelor determinării sociale, centrată de astă dată pe miezul credințelor și al practicii religioase. Examinând literatura accesibilă despre totemism și în special cea despre societățile aborigenilor australieni, el a avansat o serie de ipoteze îndrăznețe, pe care le-a considerat ca având calități explicative generale cu privire la sistemele de credințe social-integratoare centrate pe obiecte sacre (cum era în concepția sa religia). Nu numai că a încercat explicarea credințelor și a ritualurilor primitive prin originile lor sociale, dar a interpretat și semnificația lor „reală" în termeni sociali, văzând

în religie un reflex al societății sub toate aspectele ei, și a analizat funcțiile îndeplinite de ele în raport cu integritatea psihologică a indivizilor și cu coeziunea socială. A mers până acolo încât a încercat să explice categoriile fundamentale ale gândirii (timp, spațiu, cauzalitate etc.) ca izvorând din religia primitivă și ca având origini sociale. În ciuda neajunsurilor de ordin etnografic și a unor carențe în argumentare, această carte rămâne capodopera sa, impunătoare prin clarviziune și prin ambiția sa teoretică, fiind cea mai pătrunzătoare expresie a interpretării durkheimiene a universului social. SL

Bibliografie

COSER, L. A., „Durkheim", în *Masters of Sociological Thought*, New York, Harcourt Brace, Jovanovich, 1971. — DURKHEIM, É., *Diviziunea muncii sociale* (1893), trad. C. Pantelimon, București, Albatros, 2001. — ~, *Regulile metodei sociologice* (1895), trad. C. Sudețeanu, ed. a II-a, București, Editura științifică, 1974. — ~, *Despre sinucidere. Studiu de sociologie* (1897), trad. de M. Calcan, Iași, Institutul European, 1993. — ~, *Formele elementare ale vieții religioase* (1912), trad. de M. Jeanrenaud și S. Lupescu, Iași, Polirom, 1995. — ~, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne*, Paris, Félix Alcan, 1928. — ~, *Professional Ethics and Civic Morals* (1950), trad. de C. Brookfield, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1957. — ~, *Durkheim and the Law*, ed. S. Lukes și A. Scull, Oxford, Martin Robertson, 1983. — (♦) GIDDENS, A., „Durkheim", în *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. — (♦) LUKES, S., *Émile Durkheim: his Life and Work*, Londra, Allen Lane, 1973; Stanford, Calif., Stanford University Press, 1983. — (♦) NISBET, R. A., *The Sociology of Émile Durkheim*, New York, Oxford University Press, 1974. — PARSONS, T., „Durkheim", în *The Structure of Social Action*, Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe, 1937.

E

ecleziologie Teoria şi practica guvernării bisericii, dezvoltată de papi şi de juriştii canonici medievali începând din secolul al XII-lea; ele cuprindeau bazele organizării administraţiei papale şi episcopale, cu accent pe puterile conciliare (→ *conciliarism*). În centrul unei bune părţi a doctrinei ecleziologice stă istoria instituţiilor reprezentative medievale în general. (→ *gândirea politică medievală*) JC

economie politică clasică Tradiţie a analizei economice care a înflorit în special în Anglia, în perioada revoluţiei industriale de la sfârşitul secolului al XVIII-lea până la mijlocul secolului al XIX-lea.

Deşi contribuţii importante la această tradiţie se pot găsi şi în scrierile mai timpurii ale lui Richard Cantillon şi David Hume*, de obicei se consideră că începutul ei este marcat de lucrarea lui Adam Smith* *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Printre reprezentanţii cei mai de seamă se numără Thomas Malthus*, David Ricardo*, Nassau Senior, McCulloch, James Mill*, J. S. Mill* şi economistul francez J. B. Say. În răspândirea ideilor ei a jucat un rol deosebit de important Political Economy Club, creat în 1821, şi *Edinburgh Review*. Gândirea economică a lui Karl Marx* poate fi de asemenea plasată în cadrul tradiţiei clasice.

Originile economiei politice clasice se găsesc în atacul lui Smith la adresa mercantilismului* şi în consideraţiile sale asupra „sistemului libertăţii naturale". Smith a criticat reglementările mercantiliste pentru că închideau pieţele externe, împiedicau valorificarea deplină a diviziunii muncii şi — astfel — frânau creşterea economică. Creşterea depindea, de asemenea, de proporţia dintre munca productivă şi cea neproductivă (distincţie făcută de Smith între munca ce produce bunuri materiale şi cea investită în prestarea de servicii personale). Cumpătarea reducea sumele cheltuite pentru servicii personale şi sporea capitalul disponibil pentru angajarea oamenilor în diviziunea muncii. Smith credea că odată cu acumularea capitalului într-o economie în expansiune, salariile muncitorilor ar creşte, proces pe care, ca şi alţi economişti, îl aproba, considerând că majorarea salariilor stimulează sârguinţa muncitorului. Smith şi tradiţia clasică identificau problema economică cu lupta pentru producerea de avuţie din materialele oferite de natură, luptă în care variabila principală era eficienţa muncii. Astfel, teoria valorii-muncă*, potrivit căreia numai munca conferă valoare bunurilor şi explică (în cea

mai mare parte) prețurile relative, ocupa un loc central în aparatul intelectual al economiștilor clasici.

Economia politică clasică trebuie deosebită de cea neoclasică sau de revoluția marginalistă asociată cu opera lui Jevons din anii 1870. În timp ce neoclasicii sunt preocupați de cea mai eficientă alocare a unor resurse date, rare, între preferințe de consum concurente, economiștii clasici erau mai interesați de amplificarea resurselor și de alocarea lor în vederea stimulării în continuare a creșterii. Comparația dintre gândirea economică clasică și cea neoclasică evidențiază orientarea în general empirică și practic-politică a exponenților celei dintâi. Economia politică clasică a fost inspirat numită „un ghid al creșterii economice pentru uzul omului de stat" (O'Brien, p. 34). Sfatul dat oamenilor de stat de către acești economiști era de obicei de a pune capăt reglementării guvernamentale în economie. Criticile lui Smith la adresa reglementărilor privitoare la ucenici, a monopolurilor, tarifelor, taxelor și impozitelor și a altor îngrădiri a influențat economia politică clasică sub forma tendinței spre *laissez-faire**. Argumentele teoretice ale economiei politice clasice au avut importante consecințe de politică prin Noua lege pentru ajutorarea săracilor (*New Poor Law*) din 1834, prin bugetul din 1845, care suprima taxele aplicate la mai mult de patru sute de articole, și prin revocarea, în 1846, a Legilor cerealelor (*Corn Laws*). Atitudinea în general antipaternalistă a acestor economiști este ilustrată de pledoariile desfășurate în Parlament de către Ricardo în favoarea toleranței religioase, a libertății presei și a reformei parlamentare. (→ *paternalism*) Se vede astfel că valorile economiei politice clasice se află în strânsă legătură cu cele ale tradiției liberale occidentale — individualismul, toleranța și prerogative guvernamentale limitate (→ *liberalism*).

Economia politică clasică însă nu subscria în mod dogmatic la doctrina *laissez-faire*. Exponenții ei erau înainte de orice utilitariști (→ *utilitarism*), și nu susținători ai drepturilor naturale*, fiind dispuși să recurgă la măsuri guvernamentale când acestea erau de natură să servească binele general. După cum s-a exprimat McCulloch, „principiul *laissez-faire* poate fi aplicat fără teamă în unele domenii, dar în altele, mai multe, nu este aplicabil; iar invocarea lui în orice ocazie aduce mai degrabă cu o politică de papagal, decât cu una potrivită omului de stat și filozofului". (O'Brien, p. 272). Printre activitățile guvernamentale în favoarea cărora s-au pronunțat unul sau altul dintre acești economiști se numără protejarea noilor industrii, legislația privind munca copiilor, ajutoarele pentru muncitorii cu invalidități și cei vârstnici, învățământul public și măsurile de ameliorare a serviciilor sanitare publice. Chiar și în faimosul atac al lui Malthus împotriva vechii Legi pentru ajutorarea săracilor și în campania lui Ricardo împotriva Legii cerealelor se subînțelegea că, pentru a micșora suferința, abolirea trebuia efectuată treptat. Având în vedere lunga lor listă de recomandări politice (adesea divergente), înțelegem de ce unii comentatori îi caracterizează ca fiind, mai presus de toate, reformatori.

Creșterea economică a continuat și după Smith să fie preocuparea centrală

a economiei politice clasice, deşi accentul s-a mutat de la optimismul moderat al acestuia spre obstacolele mai greu de depăşit din calea creşterii. Dintre aceste anticipări mai pesimiste, cea mai cunoscută este cea a lui Thomas Malthus, care în 1804 a fost numit la prima catedră universitară de economie politică. În *An Essay on the Principles of Population* (1798) el a luat poziţie împotriva ideii că sărăcia oamenilor s-ar datora instituţiilor, în particular proprietăţii private*. Malthus a încercat să demonstreze că tendinţa constantă a populaţiei de a creşte în progresie geometrică suprasolicita resursele agricole ale pământului, care puteau fi sporite doar în progresie aritmetică. Din pricina acestei disproporţii, creşterea populaţiei era ţinută în frâu prin forţe ce acţionau fie asupra ratei naşterilor (cum ar fi controlul naşterilor, numit piedică negativă), fie asupra ratei mortalităţii (numită piedică pozitivă). Replica dată de el optimismului a constat în caracterizarea acestor piedici inevitabile ca fiind rezultatul viciului şi al sărăciei. În ediţia a doua (1803) a cărţii Malthus a atenuat această concluzie brutală, incluzând printre măsurile preventive înfrânarea morală (prin care înţelegea încheierea căsătoriilor la vârste mai avansate), despre care admitea că nu intra în categoria viciului sau a sărăciei.

Implicaţia teoriei lui Malthus era că starea materială a clasei muncitoare tindea spre limita de subzistenţă, deoarece efectele sporirii salariilor erau repede anihilate de creşterea populaţiei iar ajutorul guvernamental era contraproductiv. Legile pentru ajutorarea săracilor, argumenta el, „sporesc populaţia fără a spori cantitatea de hrană de care aceasta are nevoie" (p. 97). Malthus a subestimat capacitatea oamenilor de a-şi limita numeric familiile spre a le ridica nivelul de trai şi capacitatea ameliorărilor agricole de a spori producţia de alimente. Ambele obiecţii au fost ridicate de Senior şi McCulloch. dar Malthus nu a abandonat niciodată posibilitatea găsirii de reforme care să ajute clasele muncitoare. El a sugerat că agricultura trebuia încurajată mai mult decât industria, astfel încât să fie produse mai multe alimente, şi că trebuia să se asigure un învăţământ public pentru a spori capacitatea celor săraci de a se înfrâna moral. Malthus mai avea o rezervă în privinţa posibilităţii unei creşteri neîntrerupte, şi din cauza ei a fost implicat în „controversa supraproducţiei". Mai ales în lucrarea *Principles of Political Economy* (1820) el a pus sub semnul îndoielii ideea că economiile şi investiţiile ar fi întotdeauna benefice. El a susţinut că este posibil ca economisirile să aibă drept rezultat producerea de mai multe bunuri decât puteau fi consumate şi că o asemenea supraproducţie putea fi urmată de criză. El se îndoia că puterea de cumpărare a claselor muncitoare ar creşte automat în pas cu capacitatea societăţii de a investi şi produce. De fapt Malthus era de părere că un nivel al investiţiilor care să garanteze ocuparea deplină a mâinii de lucru nu putea fi menţinut şi că un nivel care putea fi menţinut nu ar avea ca rezultat ocuparea deplină a forţei de muncă. Conştientizarea necesităţii unui echilibru între investiţii şi consum sau cerere l-a făcut să pledeze în favoarea unor proiecte de lucrări publice şi să privească cu ochi aprobatori cheltuielile pentru produsele de lux şi anga-

jarea de servitori, îndeosebi de către latifundiari.

După Smith, cel mai de seamă economist clasic a fost David Ricardo. Acesta a făcut avere la bursă, s-a retras din afaceri devenind un nobil de țară și în 1819 a fost ales în Parlament. Lucrarea sa de căpetenie, *The Principles of Political Economy and Taxation* (1817) a introdus în analiza economică puterea și dificultățile raționării deductive din cât mai puține asumpții.

Economiștii acestei perioade admiteau ipoteza că după un timp oarecare randamentul investițiilor scade la un nivel prea jos pentru a putea susține în continuare creșterea, rezultatul fiind o așa-numită stare staționară. Ricardo a folosit spectrul unei asemenea stări în celebra sa critică la adresa Legilor cerealelor. Aceste legi creau bariere în calea importului de cereale ieftine și garantau prețuri ridicate pentru cerealele britanice. Ricardo a încercat să arate că, dacă nu se accepta pătrunderea pe piața engleză a unor produse agricole ieftine, rezultatul imediat va fi instalarea stării staționare. În susținerea acestei idei Ricardo a invocat principiul randamentelor agricole descrescătoare. Pentru ca o populație în creștere să poată fi hrănită, ar trebui introduse în cultură pământuri cu o fertilitate tot mai redusă și drept urmare, la investiții egale de capital și muncă, în agricultură s-ar obține o producție din ce în ce mai mică. Ceea ce-și propunea Ricardo era să explice consecințele acestui fenomen în sfera repartiției rentelor, profiturilor și a salariilor între cele trei clase ale societății — proprietarii funciari, industriașii și muncitorii. Dat fiind că se recurgea la terenuri mai puțin fertile, valoarea terenurilor agricole mai fertile sporea și concurența dintre arendași pentru cele mai bune terenuri făcea să crească rentele încasate de proprietarii funciari. Cultivarea de terenuri tot mai puțin fertile determina și creșterea costului produselor agricole și, ca efect, creșterea salariilor, deoarece muncitorii trebuiau să câștige mai mult spre a-și putea cumpăra cele necesare traiului. Iar cum salariile și profiturile se plătesc din fondul ce rămâne după deducerea rentelor, salarii mai mari însemnau profituri agricole mai mici. Și, cum într-o economie concurențială există o unică rată a profitului, scăderea profiturilor din agricultură atrăgea după sine scăderea tuturor celorlalte profituri. Limitarea importului de cereale ieftine impunea Angliei să cultive ea mai multe cereale, să exploateze terenuri cu fertilitate redusă și în final să înregistreze o scădere a ratei profitului. Preocuparea lui Ricardo pentru comerțul internațional l-a dus la formularea teoriei avantajului comparativ. Aici el a demonstrat avantajele liberului schimb într-un mod superior celui al lui Smith și a relevat totodată avantajele pe care le-ar avea Anglia dacă s-ar concentra asupra industriei. Teoria lui Ricardo era și un atac la adresa latifundiarilor (considerați neproductivi), care profitau de pe urma prețurilor ridicate ale cerealelor. Concluzia lui că interesele latifundiarului sunt constant opuse intereselor tuturor celorlalte clase ale societății era șocantă într-o țară care a văzut întotdeauna în latifundiar pe reprezentantul intereselor permanente ale națiunii. Nu este surprinzător că Ricardo a respins teoria malthusiană a supraproducției, care justifica cheltuielile pentru lux ale latifundiarilor. Pentru a demonstra că

supraproducţia era imposibilă, el făcea apel la legea lui Say, potrivit căreia cererea de bunuri creşte în acelaşi ritm cu producerea lor. Ocuparea deplină a mâinii de lucru reprezintă, în viziunea lui Ricardo, echilibrul normal pentru o economie concurenţială.

Ultima mare operă a economiei politice clasice a fost *Principles of Political Economy* (1848) a lui J. S. Mill, „biblia necontestată a economiştilor" din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Deşi marca paşi înainte în analiza unor teme precum comerţul internaţional, dobânda şi economiile de scară, lucrarea şi-a câştigat faima îndeosebi datorită distincţiei pe care o făcea între producţie, despre care susţinea că este determinată de legile naturii, şi repartiţie, care depinde de instituţii ce sunt supuse într-o anumită măsură controlului uman. Operând această distincţie, Mill făcea loc în ştiinţa economiei politice clasice reoganizării economice şi reformelor morale, care-l preocupau în cel mai înalt grad.

Printre reformele preconizate de el principală era educaţia şcolară a claselor muncitoare şi necesitatea planificării familiale. În ameliorarea situaţiei muncitorilor, Mill găsea un rol şi sindicatelor. La început el s-a axat pe ideea curentă că sindicatele îi împiedicau pe patroni să se pună de acord între ei pentru a plăti salarii inferioare salariului de pe piaţă. Ulterior însă analiza acestei probleme l-a făcut să se distanţeze de teoria fondului de salarii, conform căreia suma tuturor salariilor ce puteau fi plătite muncitorilor era fixată de performanţa din trecut a economiei. În dezbateri populare mai cu seamă, această idee era folosită spre a susţine că salariile unui grup de muncitori puteau creşte numai pe seama altor grupuri de muncitori. Retractarea de către Mill a teoriei fondului de salarii însemna că sindicatele puteau obţine majorări salariale forţându-i pe patroni să cedeze muncitorilor o parte din capitalul ce putea fi economisit sau consumat de proprietari. Tot preocuparea pentru soarta muncitorilor l-a făcut să susţină că dacă introducerea de maşini noi era în detrimentul clasei muncitoare, guvernul trebuia să găsească o cale de temperare a procesului de mecanizare. Şi mai caracteristice pentru Mill au fost propunerile sale de sprijinire a ţăranilor proprietari şi a întreprinderilor aflate în proprietatea muncitorilor, precum şi reevaluarea stării staţionare. Căci, dacă această stare însemna că „nimeni nu e sărac, dar totodată nimeni nu doreşte să fie mai bogat", Mill credea că aceasta marca sfârşitul luptei omului împotriva naturii şi deschidea posibilitatea unei ample ameliorări morale. Prin neîncrederea sa generală în guvernământ, dublată însă de disponibilitatea de a recunoaşte excepţiile ce justificau activitatea acestuia, şi prin interesul pentru prosperitatea muncitorilor, dublat de insistenţa ca reformele să fie în concordanţă cu recomandările ştiinţei economice, Mill apare ca un reprezentant desăvârşit al economiei politice clasice.

TAH

Bibliografie

(♦) COATS, A. W. ed., *The Classical Economists and Economic Policy*, Londra, Methuen, 1971. — MALTHUS, T., *Eseu asupra principiului populaţiei*; trad. de V. Vasiliu şi E. Angelescu, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1992. — MILL, J. S., *Principles of Political Economy*, ed. J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1965. — (♦) O'BRIEN, D. P., *The*

Classical Economists, Londra, Oxford University Press, 1975. — RICARDO, D., *Opere alese*, 2 vol., trad. de Şt. I. Dumitrescu, Bucureşti, Ed. Academiei, 1962. — SCHUMPETER, J. A., *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 1975. — SMITH, A., *Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei*, trad. de Al. Halunga, Bucureşti, Ed. Academiei, 1962 — (♦) WINCH, D., „The emergence of economics as a science", în *The Fontana Economic History of Europe*, vol. III (*The Industrial Revolution*), ed. C. Cipolla, Londra, Collins/Fontana, 1973.

egalitarism → *egalitate*

egalitate Două sunt accepţiunile tipice ale noţiunii de egalitate în gândirea politică. Prima e fundaţională: cea care caracterizează oamenii drept fiinţe egale. Cea de-a doua e distribuţională şi are în vedere justificarea unei repartiţii mai echitabile între oameni a bunurilor economice, a şanselor sociale şi/sau a puterii politice. Teoriile egalitariste invocă îndeobşte sensul fundaţional al egalităţii spre a susţine o mai mare egalitate distributivă.

Egalitatea fundaţională. Teza că „toţi oamenii se nasc egali" pare să enunţe un fapt privitor la condiţia umană. Care este acest fapt? Firește că nu egalitatea în vreun sens măsurabil, cum ar fi înălţimea sau greutatea. Nici egalitatea în vreo accepţiune mai semnificativă din punct de vedere social şi mai puţin măsurabilă, cum ar fi, de exemplu, egalitatea de aptitudini fizice, intelectuale sau morale. Din câte ne putem da seama, oamenii nu sunt egali în nici una dintre aceste privinţe. O tezâ mai plauzibilă, dar după părerea unora lipsită de conţinut, este că toţi oamenii sunt egali deoarece sunt făpturi umane, iar nu plante sau animale. Teza însă nu este lipsită de conţinut dacă implică ideea că aceste moduri în care fiinţele umane se aseamănă între ele sunt relevante din unghiul politicii. Teza susţinută de teoreticienii drepturilor naturale*, că oamenii sunt înzestraţi cu capacitatea de a-şi înţelege drepturile şi obligaţiile statuează o prezumţie împotriva guvernărilor paternaliste. (→ *paternalism*) Teza utilitaristă după care toate fiinţele umane posedă o capacitate similară de a simţi plăcerile şi durerile (→ *utilitarism*) furnizează un temei regulii că fiecare om trebuie să conteze drept unul şi nimeni să nu conteze drept mai mult de unul. Teza kantiană că toţi oamenii posedă o demnitate în virtutea faptului că sunt agenţi morali, capabili să-şi folosească raţiunea spre a formula legi morale şi a li se conforma stă la baza principiului că oamenii trebuie trataţi drept scopuri în sine şi niciodată numai drept mijloace.

Criticii egalităţii semnalează problema imposibilităţii de a deriva judecata de *valoare* că toţi oamenii *trebuie* trataţi egal din *faptul* că toţi oamenii *sunt* egali. Dar tezele fundaţionale privind egalitatea dintre oameni nu sunt factuale în vreun sens nemijlocit şi necontroversabil. Aserţiunea că oamenii sunt egali — în virtutea raţionalităţii, a pasiunilor sau a demnităţii lor — implică deja evaluarea că o trăsătură proprie tuturor oamenilor este mai semnificativă din punct de vedere politic decât alte deosebiri vizibile. „Pentru că oamenii sunt oameni — argumentează R. H. Tawney* — instituţiile sociale (...) *trebuie* întocmite astfel, încât să accentueze şi să potenţeze nu (...) deosebirile ce îi despart, ci umanitatea ca element comun, care îi uneşte" (*Equality*, p. 49).

Tezelor egalitariste de genul celei a lui Tawney trebuie să li se acorde mai degrabă statutul unor judecăţi, decât al unor fapte empirice privitoare la condiţia umană. Dacă tezele egalitariste sunt parţial normative, atunci egalitariştii pot evita problema relaţiei dintre „este" şi „trebuie", dar nu pot evita alegerea şi apărarea unui cadru teoretic înăuntrul căruia tezele egalitare fundaţioniste dobândesc semnificaţie politică. În cele ce urmează vor fi descrise pe scurt câteva dintre aceste cadre, mai influente din punct de vedere istoric şi filozofic.

Temeiurile relevante. Dreptatea, scrie Aristotel*, este o formă de egalitate: „Persoanelor care sunt egale trebuie să li se facă parte egală (...) Dar egale şi inegale în ce privinţă?" (*Politica*, 1282 b). Aristotel deosebeşte temeiurile de distribuire relevante de cele irelevante prin determinarea virtuţii umane căreia i se cuvine un anumit bun. Merită să primească flaute flautiştii talentaţi, nu oamenii de viţă nobilă sau cei chipeşi. Egalitariştii de astăzi extind logica temeiurilor relevante dincolo de sfera meritului, în cea a nevoii. Bernard A. O. Williams susţine că „temeiul potrivit pentru distribuirea asistenţei medicale este sănătatea"; căci ar fi „o situaţie iraţională ca nişte oameni la fel de bolnavi să beneficieze de tratament medical inegal" (p. 128). În schimb, în *Republica* lui Platon*, distribuirea asistenţei medicale după merit, nu după nevoi n-ar fi nici iraţională, nici nedreaptă. Asistenţa medicală, susţine Platon, ar putea fi pe drept refuzată unui dulgher bolnav dacă ea nu-i va reda capacitatea de a-şi îndeplini funcţia socială (106c–7a). Logica temeiurilor relevante pledează pentru distribuţii mai mult sau mai puţin egalitare, în funcţie de supoziţiile noastre fundaţionale privitoare la egalitatea umană. (→ *dreptate*)

Egalitatea şanselor. Prima argumentare teoretică riguroasă a egalităţii şanselor se întâlneşte în *Republica* lui Platon, al cărui sistem educaţional este menit să ofere copiilor la fel de talentaţi şi de înzestraţi şanse egale de a accede la poziţii sociale inegale. Egalitatea şanselor este deseori considerată un ideal inegalitar, pentru că din unghiul ei interesează *cine* va beneficia de bunuri sociale rare şi nu *cât de egal sau de inegal* vor fi distribuite acestea. Dar, dacă multe dintre inegalităţile evidente dintre oameni sunt provocate nu de natură, ci de creştere şi educaţie, atunci idealul egalităţii şanselor are implicaţii radical egalitare în repartiţiile sociale. Dacă talentul şi efortul sunt considerate o parte schimbătoare a ambianţei în care copiii se formează şi nu componente ale identităţii lor, atunci egalitatea şanselor implică egalizarea rezultatelor, cu limite impuse doar de cunoştinţele noastre practice de inginerie genetică.

Egalitatea liberală. Dusă la extrema logică, egalitatea şanselor subminează libertatea umană prin aceea că îi împiedică pe oameni să-şi folosească liber resursele, talentele şi virtuţile proprii condiţionate de mediu pentru obţinerea de rezultate inegale. O concepţie mai liberală despre egalitate îi lasă pe oameni liberi să-şi urmărească propriile scopuri, chiar dacă aceasta intră în conflict cu egalizarea radicală a şanselor. Într-o formulare simplă, egalitatea liberală este starea de lucruri în care oamenii sunt la fel de liberi să urmărească

înfăptuirea planurilor de viață pe care și le-au propus.

Între filozofii considerați îndeobște drept liberali există dezacorduri privitor la ce anume înseamnă libertate* egală. Libertarienii identifică libertatea egală cu dreptul aproape absolut la proprietate și la încheiere de contracte, indiferent ce mod de distribuire a resurselor ar rezulta dintr-un asemenea drept. (→ *libertarianism*) Pentru Robert Nozick, condiția libertății egale nu implică, ba chiar este probabil ca în practică să împiedice, distribuirea asistenței medicale sau a venitului după nevoi, merit, strădunță sau vreun alt principiu „structural". Liberalii adepți ai statului asistențial își iau drept punct de pornire critica lui Anatole France la adresa „măreței egalități a legii ce interzice deopotrivă celor bogați și celor săraci să fure pâine și să doarmă pe sub poduri". După John Rawls*, scopul dreptății sociale este de a maximiza *valoarea* libertății pentru mai puțin avantajat membru al societății, la nevoie chiar prin redistribuirea venitului și a avuției de la cetățenii bogați și deținători de proprietăți, către cei săraci și lipsiți de proprietate.

Egalitatea democratică. Criticii democrați ai statului asistențial* pun accentul pe o altă dimensiune a egalității, și anume șansa cetățenilor de a participa ca egali politic la guvernarea societății. J.-J. Rousseau*, exponentul clasic al egalității democratice, a fost preocupat de redistribuirea resurselor economice în principal ca mijloc de redistribuire a puterii politice între cetățeni, prin eliminarea guvernământului reprezentativ și păstrarea unor dimensiuni suficient de mici ale societății pentru ca cetățenii să le poată purta de grijă la fel de mult concetățenilor, ca și propriilor familii. Discipolii de azi ai lui Rousseau s-au resemnat cu imposibilitatea ca societățile moderne să fie atât de mici ca Geneva filozofului francez. Unii dintre ei însă pledează încă pentru o descentralizare radicală a instituțiilor politice, văzând în ea un mijloc de a oferi tuturor cetățenilor șanse de participare directă la guvernarea societății în care trăiesc. Alți susținători ai egalității democratice acceptă guvernământul reprezentativ (→ *reprezentare*), dar caută mijloace instituționale care să-i facă pe demnitarii statului mai răspunzători față de cât mai mulți dintre alegători. Criticii observă că egalitatea democratică poate intra în conflict cu egalitatea liberală: majoritățile democratice pot decide să privezc minoritățile de cota de proprietate sau de bunăstare de care s-ar cuveni să beneficieze, la care democrații răspund că un stat centralizat, oricât ar fi de egalitar în distribuirea bunurilor economice și a serviciilor, îi privează pe majoritatea cetățenilor de participare politică și de comunitate. (→ *democrație*)

Egalitatea socialistă. Egalitatea socialistă extinde critica democratică a statului asistențial din domeniul politic în cel economic: întocmai cum o minoritate de funcționari publici nu trebuie să aibă puterea de a hotărî soarta politică a tuturor cetățenilor, tot așa nu trebuie ca o mână de proprietari să aibă puterea de a hotărî soarta economică a tuturor muncitorilor. O formulare pozitivă simplă a egalității socialiste ar fi următoarea: „Ceea ce-i privește pe toți trebuie hotărât de toți." Dar, la fel ca majoritatea concepțiilor despre egalitate, și idealul socialist se exprimă

cel mai adesea negativ, ca o critică a inegalităţilor existente. Proprietatea privată* asupra industriei este o violare a egalităţii socialiste, întrucât permite ca un număr mic de oameni să exercite o influenţă masivă asupra vieţii multor altor oameni. Critica socialistă la adresa capitalismului se fundamentează pe concepţia marxistă despre om ca fiinţă generică, ce-şi găseşte împlinirea în muncă creatoare, socialmente utilă. Capitalismul e criticat de adepţii egalităţii socialiste pentru că generează inegalităţi nu numai în repartiţia avuţiei, ci şi în satisfacerea creativităţii umane. Ei se pronunţă pentru democraţie industrială ca mijloc de distribuire mai egalitară a puterii în sfera muncii productive. Criticii egalităţii socialiste semnalează adesea problema birocraţiei*, care perpetuează munca alienantă atât în sectoarele publice, cât şi în cele private. Socialiştii democraţi răspund acestei critici îmbinând idealul egalităţii democratice cu cel al egalităţii socialiste şi pledând pentru descentralizarea puterii economice concomitent cu a celei politice.

Egalitatea între sexe. Reprezentanţi ai filozofiei politice au aplicat deseori tezele egalităţii fundaţionale şi distribuţionale numai jumătăţii masculine a speciei umane. J. Locke*, deşi a afirmat că toţi „oamenii" sunt „egali şi independenţi", considera că numai bărbaţii sunt părţi la contractul social*. Rousseau, asemenea lui Aristotel, consideră femeile ca fiind din fire neînzestrate pentru cetăţenia democratică. Platon şi John Stuart Mill sunt două excepţii importante. Platon introduce ideea egalităţii dintre sexe, sugerând că bărbaţii şi femeile sunt în egală măsură înzestraţi cu virtuţile necesare cârmuirii. În filozofia lui Platon, preţul egalităţii dintre sexe înţeleasă ca egalitate a şanselor îl constituie abolirea familiei. În teoria lui Mill, egalitatea dintre sexe este compatibilă cu libertatea de a forma familii. Mill susţine că femeile trebuie tratate ca egale cu bărbaţii sub aspectele politic, economic şi social, chiar dacă ele joacă un rol mai mare în creşterea copiilor. Unii teoreticieni de azi ai feminismului* pun sub semnul întrebării compatibilitatea dintre egalitatea sexelor în viaţa publică şi inegalitatea lor în cadrul familiei. Alţii extind logica raţionamentului liberal al lui Mill: chiar dacă prioritatea acordată libertăţii individuale împiedică statul de a impune o diviziune egală a muncii în cadrul familiei, el este răspunzător pentru asigurarea unui tratament egal acordat femeilor în toate sferele vieţii publice, inclusiv în economie.

Egalitatea rasială. Revendicările de egalitate rasială ca şi cele privind egalitatea dintre sexe pot fi adesea subsumate unui cadru egalitar mai larg. Mişcarea pentru drepturi civile din Statele Unite, de pildă, i-a acuzat de ipocrizie pe cei ce-şi proclamă convingerea în egalitatea dintre oameni dar în acelaşi timp le refuză negrilor dreptul de vot sau dreptul de a se folosi de aceleaşi utilităţi publice ca albii. Majoritatea programelor egalitare se pronunţă răspicat împotriva unei asemenea discriminări. În schimb, revendicarea mai recentă a unei discriminări care să-i *favorizeze* pe negri ridică o problemă deosebită pentru dreptatea egalitară. „Tratamentul preferenţial" sau „discriminarea inversă" este definită uneori pe baza unui principiu de reprezentare proporţională a grupurilor: venit,

putere şi prestigiu s-ar cuveni distribuite între diferitele grupuri din societate proporţional cu mărimea fiecăruia. Criticii semnalează că reprezentarea proporţională a grupurilor vine adesea în conflict cu tratamentul egal al indivizilor înăuntrul acestor grupuri. Dar discriminarea inversă este susţinută şi pe baze individualiste, ca un mijloc de compensare a membrilor individuali ai unui grup dezavantajat pentru discriminările suferite în trecut. (→ *discriminare*)

Pro şi contra egalităţii. În linii mari, criticile la adresa egalităţii ca ideal de distribuire cuprind trei categorii de teze: întâi, că acesta e un ideal lipsit de conţinut şi redundant; în al doilea rând, că el intră în conflict cu alte idealuri, mai importante, şi al treilea, că diferitele idealuri de egalitate sunt incompatibile între ele. Unul dintre criticii egalităţii detaliază prima obiecţie după cum urmează: „A spune că toţi oamenii, pentru că sunt oameni, sunt deopotrivă oameni (...) înseamnă a introduce o notă falsă într-o argumentare pe deplin corectă şi serioasă. L-am putea numi, dacă vreţi, argumentul bazat pe egalitatea respectului, dar în cadrul acestei sintagme accentul logic (...) cade pe cuvântul «respect», în timp ce cuvântul «egalitate» nu adaugă nimic argumentării, fiind pur şi simplu de prisos" (Lucas, p. 141). Un egalitarist replică la aceasta că principiul respectului egal nu e nici lipsit de conţinut, nici de prisos: „Pentru că ar fi perfect posibil să fie luate în considerare interesele tuturor celor afectaţi de o hotărâre, însă fără să li se arate o consideraţie *egală*. Moraliştii elitişti (...) ar accepta că oamenii de rând au interese ce pot fi luate în consideraţie într-o anumită măsură, [dar] interesele supraomului, ale superclasei sau ale superrasei ar fi întotdeauna preferate" (Benn, p. 158). Cea de-a doua categorie se axează pe faptul că, în general, pentru înfăptuirea unei mai mari egalităţi trebuie plătit un preţ. Preţul unei repartiţii mai egale a venitului ar putea fi reducerea stimulentelor şi scăderea eficienţei producţiei. Preţul unei mai mari egalităţi a şanselor ar putea fi o mai mică autonomie a familiei şi o societate mai accentuat concurenţială şi mai puţin comunitară. Când între egalitate şi alte valori sociale apar conflicte, se impun a fi făcute opţiuni morale dificile, ceea ce înseamnă „o situaţie inconfortabilă, dar disconfortul este al gândirii politice înseşi. El nu e mai mare în cazul egalităţii decât în cel al libertăţii sau al oricărui alt ideal politic nobil şi important" (Williams, p. 137). O analiză similară este aplicabilă celei de-a treia critici: libertatea nu reprezintă un ideal unic, ci mai multe idealuri, reciproc incompatibile. Egalitatea şanselor, dusă la extrema ei logică, subminează egalitatea liberală. Egalitariştii pot fie să sacrifice unul dintre aceste idealuri de dragul înfăptuirii celorlalte, fie să militeze pentru înfăptuirea parţială a fiecăruia dintre ele. Majoritatea egalitariştilor contemporani sunt în favoarea acestei din urmă alternative, invocând frecvent idealul fundaţional al respectului egal pentru persoane ca pe o raţiune de a nu sacrifica nici unul dintre idealurile de egalitate intuitiv atrăgătoare, în favoarea vreunui alt ideal de egalitate.

AGu

Bibliografie

ARISTOTEL, *Politica*, trad. de E. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, f. a. — BEDAU, H. A. ed., *Justice and Equality*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1971. — BELL, D. „On meritocracy and equality", în

Public Interest, 29 (1972), pp. 29–68. — BENN, S. I., „Egalitarianism and the equal consideration of interests", în BEDAU. — BERLIN, I., „Equality", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955–1956), pp. 301–326. — COHEN, M., T. Nagel și T. Scanlon, ed., *Equality and Preferential Treatment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977. — GUTMANN, A., *Liberal Equality*, New York și Cambridge, Cambridge University Press, 1980. — LUCAS, J. R., „Against equality", în Bedau ed. — LUKES, S., „Socialism and equality", în *The Socialist Idea*, ed. L. Kolakowski și S. Hampshire, Londra, Weidenfeld & Nicolson; New York, Basic Books, 1974. — MILL, J. S., *The Subjection of Women* (1869), în *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson, vol. XXI, Toronto, University of Toronto Press, 1984. — PENNOCK, J. R. și J. W. Chapman ed., *Nomos IX: Equality*, New York, Atherton, 1967. — PLATON, *Republica*, trad. de A. Cornea, în *Opere*, vol. V, București, Editura științifică și enciclopedică, 1986. — RAE, D., *Equalities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981. — TAWNEY, R. H., *Equality*, ed. a IV-a, Londra, Allen & Unwin, 1952. — WALZER, M., *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983. — WILLIAMS, B. A. O., „The idea of equality", în Bedau ed.

elitism Mod de interpretare a politicii și a istoriei care, în forma sa cea mai tranșantă, susține că societățile sunt întotdeauna dominate de câte o minoritate (elită) care adoptă deciziile majore în societate și concentrează puterea în mâinile sale. Prin extensiune, în dezbaterile politice termenul „elitist(e)" este folosit uneori în sens peiorativ, pentru caracterizarea unor politici despre care se susține că promovează avantajul unei minorități, în defavoarea restului populației. La început termenul a însemnat „cei aleși" sau „cei mai buni". Și în prezent este utilizat câteodată în acest sens în vorbirea curentă, pentru apărarea, mai ales în învățământ, a unor politici menite să formeze oamenii cei mai competenți și capabili. În gândirea politică termenul „elitism" are o accepțiune mai tehnică, desemnând anumite moduri de explicație ce derivă din opera sociologilor italieni Gaetano Mosca* și Vilfredo Pareto*.

„Elitiștii clasici" susțin că tradiționala clasificare a sistemelor politice în monarhii, aristocrații și democrații* ignoră elementul lor comun cel mai important, și anume că toate sunt guvernate de o minoritate sau elită. Aceasta își dobândește poziția dominantă ca urmare a faptului că posedă anumite resurse sau atribute ce sunt prețuite în respectiva societate. Această bază a dominației elitei nu este neapărat economică, chiar dacă elita ar putea, eventual, să-și folosească dominația spre a dobândi avere sau avantaje materiale. În multe societăți autoritatea a fost exercitată de clerici care, administrând dogma și simbolurile religioase, își asigurau prin aceasta o putere decisivă asupra populației. Alteori, grupul dominant putea fi format din militari cu grade superioare, guvernând țara în mod fățiș sau pe ascuns. În alte sisteme, elita ce controla deciziile politice o puteau constitui funcționarii de stat superiori. Conform teoriei lui Pareto, elita deține puterea pentru că este înzestrată cu calități psihologice adecvate, precum viclenia și duplicitatea sau forța și fermitatea. În nici un caz nu masa populației exercită controlul, nici chiar într-o democrație, unde opinia că poporul conduce este un mit ce ascunde dominația reală exercitată de un nucleu de lideri de partid, care manipulează sistemul de reprezentare.

Majoritatea elitiştilor susţin că elita îşi menţine dominaţia combinând constrângerea cu manipularea. Mărimea relativ redusă a elitei permite membrilor ei să acţioneze împreună în mod conştient şi solidar. Procesele de comunicare în cadrul elitei sunt mai facile, şi membrii ei pot fi mobilizaţi mai repede în vederea formulării unei politici şi a adoptării de iniţiative. Elita deţine avantajele organizării (subliniate îndeosebi de Robert Michels*), prin contrast bine marcat cu „masa" populaţiei, considerată ca fiind atomizată şi incapabilă de acţiune rapidă şi spontană când nu este condusă de o elită sau de o „contraclită". În mod normal, elita îşi foloseşte poziţia pentru a-şi perpetua dominaţia. Ea controlează accesul la posturile de conducere şi poate încerca să-şi avantajeze propriile familii, rude sau clienţi. Deşi o elită poate recurge la constrângere spre a se menţine la putere, elitiştii subliniază rolul ideologiei* în justificarea şi perpetuarea elitei. O ideologie eficace contribuie la unirea elitei, dar, şi mai important, persuadează masa de îndreptăţirea dominaţiei elitei, apelând la principii morale universale. Astfel, doctrina dreptului divin al regilor* furniza o bază morală domniei regilor şi a curţilor lor.

Deşi elitele mânuiesc un arsenal de puteri şi mijloace, ele nu izbutesc întotdeauna să-şi menţină dominaţia. Pentru elitişti, istoria e o perindare de elite. Căderea unei elite este explicată de obicei printr-o carenţă de pricepere sau de voinţă politică. O explicaţie frecventă este aceea că o elită a devenit excesiv de închisă, că nu a reuşit să fie receptivă la idei noi şi să accepte noi membri. Valorile şi priorităţile elitei ajung în conflict cu cele ale societăţii în ansamblu, provocând apariţia unei contraelite capabile să mobilizeze masele pentru a sprijini înlocuirea elitei aflate la cârmă printr-un nou grup, uneori cu mijloace violente. Prin contrast, o clită abilă îşi va menţine legăturile cu societatea şi va fi pregătită să asimileze noi interese, politici şi efective umane. O altă explicaţie a „circulaţiei elitelor" (sintagma îi aparţine lui Pareto) sugerează că unei elite pot să-i lipsească nu doar flexibilitatea, ci şi voinţa ca atare — inclusiv disponibilitatea de a recurge la forţa brută — necesare spre a-şi păstra poziţia.

Autori elitişti, precum Mosca, Pareto şi Michels, susţin că ei fac ştiinţă socială axiologic neutră şi nu formulează prescripţii referitoare la guvernarea elitelor. Rezultatele lor se bazează pe observarea unui element constant al istoriei omenirii. Totuşi anumite concluzii politice se pot trage. În particular, că speranţa socialistă de înfăptuire a unei societăţi egalitare este fără temei dacă guvernarea prin elite reprezintă o caracteristică inevitabilă a organizării umane. Elitismul clasic a fost în mare măsură o replică la marxism*. Fiind de acord cu Marx* că societăţile din trecut au fost guvernate de minorităţi, teoreticienii elitismului susţin, în primul rând, că aceste minorităţi nu au fost neapărat proprietari ai mijloacelor de producţie, ci puteau stăpâni o varietate de surse de putere; iar în al doilea rând, că orice societate viitoare va fi de asemenea guvernată de o minoritate. Faptul că socialismul neagă acest inegalitarism inevitabil dovedeşte că este o pseudoştiinţă, care dincolo de faţada unei terminologii ştiinţifice ascunde o intenţie ideologică. Democraţia verita-

bilă este şi ea imposibilă, dată fiind natura elitistă a guvernării — idee din care s-au nutrit simpatiile pentru fascism* ale lui Pareto şi îndeosebi ale lui Michels.

Elitismul şi ştiinţa politică elitistă au fost contestate de pe poziţiile marxismului ca şi de pe cele ale pluralismului*. Marxiştii reproşează elitismului că nu identifică baza dominaţiei elitiste (fie ea militară, religioasă sau politică) în relaţiile economice de clasă. Pluraliştii susţin că societăţile moderne, dezvoltate şi liberale, se caracterizează printr-o multitudine de interese ce se înfruntă pentru putere şi influenţă. Rareori o mică elită unită izbuteşte să obţină o dominaţie exclusivă. Cel mai adesea, diferite sectoare din sfera deciziei se află sub influenţa precumpănitoare a unor grupuri diferite şi care nu rămân aceleaşi. Pluraliştii susţin adesea că o metodologie inadecvată de studiere a puterii* i-a împiedicat pe elitişti să recunoască multiplicitatea centrelor de decizie în societăţile liberale. La rândul lor, mulţi critici ai pluralismului susţin că aceasta prezintă un tablou derutant al funcţionării democraţiilor liberale. (→ *liberalism*) Acceptând că între grupuri există o veritabilă competiţie pentru influenţă, ei susţin că aceste grupuri sunt ele însele controlate de lideri ce nu exprimă întotdeauna voinţa membrilor lor. De aceea, competiţia dintre grupuri trebuie văzută ca o competiţie între elite. În consecinţă, democraţia pluralistă a fost calificată drept „elitism democratic" şi interpretată ca un recul elitist în raport cu o concepţie anterioară mai participativă despre democraţie. În elitismul democratic supravieţuirea democraţiei este adesea considerată ca depinzând mai mult de activitatea şi devotamentul elitelor decât de activitatea masei inerte de cetăţeni. Cartea lui J. A. Schumpeter*, *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942), este frecvent considerată drept principala sursă intelectuală a teoriilor elitiste despre democraţie.

Actualmente, relativ puţini filozofi politici împărtăşesc integral poziţia elitistă clasică, cu tot revirimentul înregistrat de un elitism atenuat, îndeosebi în lucrarea lui G. L. Field şi J. Higley şi în cea a lui E. Nordlinger. Aceşti autori susţin că s-a exagerat măsura în care deciziile guvernamentale, chiar şi în democraţiile liberale, exprimă opţiunile unor forţe sociale şi că, în mod simetric, nu s-a observat în ce măsură iniţiativa politică vine din partea unor elite relativ neconstrânse de alte grupuri sau de către masa cetăţenilor. Totuşi, elitismul a influenţat în multiple moduri gândirea politică şi politica contemporană. Studiul elitelor politiceşte influente a fost încorporat problematicii politologice curente. Aceste elite pot fi formate din funcţionari publici, lideri sindicali, oameni de afaceri, militari sau conducători religioşi. Studiul elitelor abordează chestiuni cum sunt baza socială şi educaţională a liderilor, modul cum sunt recrutaţi pentru poziţiile respective şi cine sunt persoanele care influenţează recrutarea („selecţionerii"). Se preocupă, de asemenea, de credinţele elitelor şi de măsura în care aceste credinţe afectează orientarea politică. Acolo unde într-o societate se constată existenţa unei multitudini de elite sectoriale, analiza elitelor se întreabă dacă elitele sunt interconectate sub aspect social, economic, organizaţional sau ideologic, formând o elită

unică, solidară, sau sunt fără legături între ele. În acest caz, sistemele politice pot fi clasificate în funcție de amploarea și natura coeziunii sau a lipsei de coeziune a elitelor. O preocupare centrală în analiza elitelor o constituie și natura legăturilor dintre elită și nonelită sau mase — procesele de comunicare de jos în sus și de sus în jos, rolul grupurilor intermediare și al relațiilor dintre centru și periferie. Succesul sau carențele mecanismelor de legătură sunt uneori folosite pentru explicarea modalităților de înlocuire a elitelor — prin revoluție, forțe din afară, repliere colonială sau schimbare treptată a personalului. Analiza elitelor este larg utilizată în studiul sistemelor comuniste, al regimurilor militare și al autocrațiilor. Deși existența unui grup mic și relativ autonom de participanți la luarea deciziilor este mai larg acceptată, elitismul este în continuare contestat de marxiști și de pluraliști.

GP

Bibliografie

(♦) BACHRACH, P., *The Theory of Democratic Elitism*, Boston și Toronto, Little Brown, 1967. — (♦) BOTTOMORE, T., *Elites and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1966. — (♦) FIELD, G. L. și J. Higley, *Elitism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980. — MICHELS, R., *Political Parties* (1911), Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe, 1958. — MOSCA, G. *The Ruling Class* (1896), trad. și ed. A. Livingston, New York, McGraw-Hill, 1939. — (♦) NORDLINGER, E., *On the Autonomy of the Democratic State*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981. — PARETO, V., *The Mind of Society* (1916), New York, Harcourt Brace; Londra, Cape, 1935. — (♦) PARRY, G., *Political Elites*, Londra, Allen & Unwin, 1969. — (♦) PUTNAM, R., *The Comparative Study of Political Elites*, Englewood Cliffs, NJ., Prentice Hall, 1976. — SCHUMPETER, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, ed. a V-a, Londra, Allen & Unwin, 1976. — (♦) STANWORTH, P. și A. Giddens ed., *Elites and Power in British Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

Engels, Friedrich (sau **Frederick**) (1820–1895) Marxist german, care și-a petrecut o bună parte din viață în Anglia. S-a născut într-o familie înstărită de fabricanți din Renania germană. La vârsta de șaisprezece ani își întrerupe studiile pentru a lucra la firma familiei, renunțând și la a se înscrie oficial la universitate. Deși familia îl dezaprobă, este atras de liberalismul constituțional și de fronda literară naționalistă din anii 1830, la șaptesprezece ani fiind deja un poet publicat, iar la optsprezece, un critic social de oarecare autoritate. În „Scrisori din Wuppertal" (1839) îi atacă pe patronii de fabrici din ținutul său natal că pozează cu fățărnicie în buni creștini în timp ce trăiesc din profituri stoarse de pe spinarea muncitorilor. Descrie în culori pregnante condițiile mizere în care locuiesc aceștia, sănătatea precară și sărăcia lor degradantă. În perioada 1839–1842, a publicat aproape cincizeci de scurte texte, inclusiv despre dezbaterile dintre liberali și conservatori, pe teme de filozofie, politică și religie care se purtau la Universitatea din Berlin și în împrejurimile ei, unde ei își făceau serviciul militar.

Ca liberal berlinez, Engels nu a prea fost agreat de mai radicalul Karl Marx*, pe care l-a întâlnit în 1842, în drum spre Anglia, unde familia Engels avea ca partener de afaceri o filatură de bumbac din Manchester. În timpul șederii în străinătate, Engels a scris despre mișcările chartistă și socialistă, a studiat

situaţia clasei muncitoare în fabrici şi acasă, a început o istorie a industrializării engleze şi i-a trimis lui Marx, pentru a o publica în Germania, lucrarea *Schiţă a unei critici a economiei politice*. Când s-a întors, în 1844, a fost bine primit de Marx şi au hotărât să scrie împreună o satiră politică (*Sfânta familie*, 1845). În acelaşi an s-au dus în Anglia, unde au scris în colaborare o nouă lucrare politică, *Ideologia germană* (publicată postum, în 1932). Atunci s-a legat între ei o prietenie ce avea să dăinuie până la moartea lui Marx, în 1883, prelungindu-se, într-un anumit sens, şi după aceea, când Engels a devenit executorul literar al lui Marx. Deşi întotdeauna Engels s-a autocaracterizat drept partenerul secund în cadrul acestei relaţii, lucrările lui au fost cele considerate definitorii pentru marxism*.

Capodopera lui Engels a fost *Situaţia clasei muncitoare din Anglia*, publicată în 1845 în Germania, lucrare în care combină observaţiile proprii despre Manchesterul industrial cu informaţii extrase din presă. Lucrarea reflectă simpatia sa pentru victimele industrializării, principiile sale politice democratice şi ideea comunistă că locul risipei şi al inegalităţii ce însoţesc producţia concurenţială în capitalism trebuie să-l ia stăpânirea colectivă asupra mijloacelor de producţie. Engels a redactat proiectele a două documente pentru Liga Comuniştilor, căreia el şi Marx i s-au alăturat în 1847, iar *Manifestul Partidului Comunist*, care prezicea revoluţia proletară, a văzut lumina zilei sub îngrijirea lui Marx, la începutul lui 1848, chiar în ajunul revoluţiilor liberale ce au traversat Europa în acel an. Engels lucra împreună cu Marx la o gazetă radicală din Köln şi, la fel ca acesta, după restaurarea regimurilor conservatoare a fugit din Germania în Anglia. La începutul deceniului 1850 a scris *Războiul ţărănesc din Germania*, un studiu despre radicalismul medieval târziu, cu un mesaj optimist pentru contemporanii recent înfrânţi, şi *Revoluţie şi contrarevoluţie în Germania* (lucrare atribuită într-o vreme lui Marx), în care recentele evenimente erau evaluate din perspectivă comunistă.

Până în 1869 Engels a lucrat la Manchester, iar după pensionare a rămas asociat la firma familiei. De-a lungul deceniilor petrecute în exil a sprijinit material familia lui Marx din Londra, pentru ca acesta să se poată consacra studiului în vederea marii sale opere, *Capitalul*, din care o primă fasciculă a fost publicată în 1859, sub titlul *Contribuţii la critica economiei politice*. La îndemnul lui Marx, Engels a recenzat anonim această lucrare, iar într-un articol în două părţi a fixat în linii mari cadrul intelectual pe care avea să-l folosească în tot restul vieţii. În recenzia sa, Engels citează pasajul cu rol de „fir călăuzitor" din prefaţa la broşura lui Marx, identificat ca formulare a „concepţiei materialiste despre istoric". Pentru a explica cum putea fi demonstrată această concepţie materialistă cu referire la exemple istorice, Engels foloseşte trei distincţii ce vor reapărea în lucrările sale mai târzii şi mai influente: logica hegeliană (eliberată de idealism*) ca opusă „metafizicii" „categoriilor fixe", „dialectica lui Marx" ca opusă celei hegeliene şi istoricul ca opus logicului în metoda lui Marx. El argumentează că în istorie „acţiunea" izvorăşte din „impulsuri materiale directe" pe care le asociază atât cu materia în mişcare, cât şi cu ac-

tivitățile economice ale oamenilor, într-un mod ce n-a fost niciodată exprimat satisfăcător.

Cea mai influentă scriere al lui Engels este *Anti-Dühring*, publicată în 1878 în Germania și intitulată inițial *Domnul Eugen Dühring revoluționează știința*. Dühring propusese un sistem socialist despre care simpatizanții lui Marx din Partidul Socialist German au considerat că le-ar amenința influența și autoritatea. Engels a fost împins să dea replica nepoftitului, iar Marx a binecuvântat caracterul politic al demersului și a furnizat material util pentru secțiunile economice ale cărții. Engels a opus vederilor lui Dühring un socialism științific derivat din „dialectică" și care încorpora două „mari descoperiri" pe care le-ar fi făcut Marx: „concepția materialistă asupra istoriei" și „plusvaloarea ca secret al producției capitaliste".

Dialectica* lui Engels era o metodă derivată, în intenția sa, din logica hegeliană, unde erau formulate trei legi universale ale naturii, istoriei și gândirii: întrepătrunderea sau unitatea contrariilor, transformarea calității în cantitate și viceversa și negarea negației. Engels pretindea că aceste legi erau o reprezentare exactă a tuturor proceselor din univers, inclusiv a evoluției acestuia, a dezvoltării omenirii, a logicii și a procesului gândirii umane. El presupunea că în toate aceste fenomene există mișcare și schimbare, dezvoltare și contradicții și susținea că noțiunile noastre trebuie să le reflecte, nu să aibă un caracter „fix". Mai departe, în *Anti-Dühring*, el tratează despre economia politică și socialism, prezentând un compendiu al vederilor lui Marx, considerate corecte. Extrase din cartea lui Engels au fost publicate în franceză în 1880 și traduse în germană în 1883 și în engleză în 1892, sub titlul *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, câștigând mii de aderenți pentru marxism. După moartea lui Marx, Engels a publicat noi prefețe la *Anti-Dühring* și la *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, caracterizându-le drept „o expunere mai mult sau mai puțin sistematică a metodei dialectice și a concepției comuniste pentru care am militat Marx și cu mine", afirmație pe care nu o făcuse în timpul vieții lui Marx.

În *Originea familiei, a proprietății private și a statului* (1884), Engels a aplicat metoda materialistă la antropologie și a inclus și un element al selecției naturale darwiniste așa cum o înțelegea el, susținând că era compatibilă cu materialismul istoric* și că se subsuma acestuia. Tot aici argumentează că situația femeilor în societate s-a deteriorat odată cu destrămarea comunei primitive și cu apariția proprietății private, a monogamiei moderne și a familiei patriarhale. În *Ludwig Feurbach și sfârșitul filozofiei clasice germane* (1888) explică antecedentele dialecticii sale așa cum se găsesc în filozofia hegeliană și în științele pozitive și dezvoltă presupusele ei implicații pentru modul său de a înțelege logica, epistemologia și istoria societății. În manuscrisele publicate postum (1927) sub titlul *Dialectica naturii*, explică modul în care dialectica își află confirmarea în știință și oferă, la rândul său, criteriul ultim pentru metoda științifică.

Formulările date de Engels concepției materialiste despre istorie au fost nu o dată criticate în timpul vieții lui, iar în una dintre încercările de a explica

această doctrină, el scrie că „elementul determinant *în ultimă instanță* în istorie este producerea și reproducerea vieții reale (...) [deși] diferitele elemente ale suprastructurii — (...) teoriile politice, juridice, filozofice, viziunile religioase și dezvoltarea lor ulterioară în sisteme de dogme își exercită și ele influența" (Marx, Engels, vol. II, p. 59). Condiționarea reciprocă afirmată astfel de Engels diluează materialismul său istoric aproape până la banalizare.

Engels a fost editorul volumelor al II-lea și al III-lea ale *Capitalului* lui Marx și autorul, după moartea lui, a peste douăzeci de prefețe și introduceri la reeditări ale operelor acestuia. A fost corespondentul de o viață al lui Marx, panegiristul și, într-o mică măsură, primul său biograf; de asemenea, primul care a prezentat publicului unele dintre operele lui de tinerețe păstrate în manuscris, în fine, autorul criteriilor aplicate în mod obișnuit și astăzi de interpretare a vieții și operelor lui Marx. Engels a construit sintagmele „interpretarea materialistă a istoriei", „materialism istoric" și „falsă conștiință", ultima în legătură cu încercările sale de a defini conceptul de ideologie*. Scrierile sale formează de asemenea baza materialismului dialectic* acceptat ulterior în filozofia și știința sovietice. Engels însuși nu avea nici o îndoială că opiniile sale le reflectau fidel pe cele ale lui Marx sau că erau dezvoltări și modificări ale lor riguros justificate, dar unii critici au evidențiat discrepanțe între lucrările celor doi. Comentatorii care acceptă versiunea prezentată de Engels a colaborării sale cu Marx sunt tot mai mult puși în situația de a trebui să-și apere punctul de vedere. TC

Bibliografie

CARVER, T., *Engels*, Oxford, Oxford University Press, 1981. — (♦) ~, *Marx and Engels: the Intellectual Relationship*, Brighton, Sussex, Wheatsheef, 1983; Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1983. — ENGELS, F., *Situația clasei muncitoare din Anglia*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1958. — (♦) HENDERSON, W. O., *The Life of Friedrich Engels*. 2 vol., Londra, Cass, 1976. — LICHTHEIM, G., *Marxism: an Historical and Critical Study*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964. — MCLELLAN, D., *Engels*, Glasgow, Fontana, 1977. — MARCUS, S., *Engels. Manchester and the Working Class*, New York, Random House, 1974. — MARX, K., F. Engels, *Opere*, vol. 20, 21, București, Editura politică, 1964, 1965.

Epoca luminilor → *iluminism*

eurocomunism Cuvânt „telescopat" (engl. *portmanteau word*), folosit pentru descrierea procesului de evoluție a partidelor comuniste din sistemele democratice deschise, specific Europei Occidentale. A prilejuit numeroase analize în a doua jumătate a anilor 1970, din care a rezultat că e vorba de un termen imprecis și în cazul căruia orice tentativă de definire s-ar putea dovedi fără rost, dar care acoperă un fenomen de însemnătate durabilă. Sintagma „comunism reformator" are prea multe conotații est-europene spre a putea fi folosită ca echivalent pentru „eurocomunism". Dacă a existat un manifest fondator al eurocomunismului, acesta a fost declarația semnată la Madrid în martie 1977 de liderii partidelor comuniste francez, italian și spaniol; ulterior însă, fiecare dintre

acestea şi-a urmat propria cale, încât prin anii '80 fenomenul lăsa impresia de a-şi fi pierdut din importanţa imediată, dar, pe de altă parte, părea să arate că are o bază mai largă şi rădăcini istorice mai solide decât sugerau originile oarecum întâmplătoare ale termenului.

Eurocomunismul poate fi datat în diferite moduri — în partidul italian de la speculaţiile lui Palmiro Togliatti despre policentrism de la finele anilor '50, de la îndoielile partidului francez în legătură cu acţiunea din 1968 a Uniunii Sovietice în Cehoslovacia şi în cursul revoluţiei portugheze din 1974, de la dezbinările din partidul spaniol la mijlocul anilor '60 şi ieşirea lui din clandestinitate după moartea lui Franco. Caracteristicile lui — o divergenţă cu Moscova, mai cu seamă în chestiuni de politică externă cum au fost Primăvara de la Praga, invadarea Afganistanului şi interzicerea Solidarităţii, însoţite de o doză de eterodoxie ideologică, şi reformarea internă a partidelor — sunt detectabile în toate partidele vest-europene şi mediteraneene. În Marea Britanie, Spania, Austria, Finlanda, Islanda şi Grecia aceste evoluţii fie că au dus la sciziuni ale partidelor, fie au accentuat divergenţele existente. Numai în Portugalia şi în Cipru ele au fost stăvilite fără o diminuare serioasă a numărului de membri şi a sprijinului electoral.

Nu există un text standard care să conţină principiile eurocomunismului, cu excepţia scurtei prezentări a lui Santiago Carillo din 1976. Eurocomunismul este legat de reformă, nu de reformism; el se axează pe teza că, întrucât în condiţiile capitalismului monopolist puterea este concentrată în mâinile unei foarte mici minorităţi, statele occidentale contemporane nu mai trebuie privite în termeni leninişti. (→ *leninism*) Se consideră că aceste state se află în criză şi că nu numai clasa muncitoare, ci şi grupuri burgheze şi liber-profesioniste, ba chiar şi forţe ale legii şi ordinii au un interes comun pentru reformă.

Alianţe în cadrul cărora partidele comuniste vor juca un rol conducător, dar nu ca unici reprezentanţi ai clasei muncitoare, vor acţiona democratic şi nonviolent, conform ideii lui Antonio Gramsci* despre un „război de poziţie". Se avea în vedere mai degrabă o tranziţie de durată decât o revoluţie; o lărgire a democraţiei, fără să fie nevoie de o dictatură a proletariatului. Astfel de alianţe urmau să preia treptat puterea de la o clasă dominantă fragmentată.

Deşi rămâne o avangardă, partidul comunist va împărţi puterea cu social-democraţii şi cu alte forţe democratice, cel puţin pe durata tranziţiei. Pe plan intern, eurocomunismul preconizează o mai mare participare a membrilor de partid şi o aplicare diminuată a centralismului democratic. Dincolo de frontierele naţionale, acţiunea combinată a partidelor de stânga trebuia să creeze o mişcare în favoarea dezarmării la scara întregii Europe, un spaţiu mai liber între supraputeri şi legături mai strânse cu Lumea a treia. Eurocomunismul avea în vedere de asemenea un nou gen de mişcare comunistă internaţională, caracterizată prin autonomie şi respect reciproc, care să nu mai fie dominată de Uniunea Sovietică.

Din punct de vedere istoric, eurocomunismul preconizează căutarea de căi naţionale spre socialism*, devenită necesară odată cu trecerea partidelor

comuniste de la izolarea din timpul războiului rece la o activitate înăuntrul sistemelor politice existente. Sectarismul însă nu a dispărut și un procent însemnat de membri ai partidelor comuniste n-a încetat să susțină modelul sovietic drept principal ghid al acțiunii; reformatorii înclinau să conducă de sus și cu greu au câștigat sprijinul majorității, la începutul anilor '70. În unele partide, precum cele italian și spaniol, s-au purtat dezbateri viguroase cu privire la propria istorie și la cea sovietică; în partidele francez și portughez efectele acestei tendințe au fost mult mai mici, deși la un moment dat primul a abandonat teoria „dictaturii proletariatului". În general vorbind, fiecare a plasat analiza mișcării comuniste internaționale în cadrul propriilor relații de la partid la partid cu Moscova, Beijingul și cu alte centre, precum Belgradul și Hanoiul. Câteodată limbajul critic căpăta valențe incriminatorii: Carillo a fost, probabil, cel mai răspicat, dar reprezentanții sovietici au replicat la fel de dur și de multe ori au îndemnat minoritățile ortodoxe să opună rezistență față de ceea ce ei numeau reformism.

Pe planul politicii interne, partidele comuniste se identificau tot mai mult cu procesul de guvernare, devenind aspirante la puterea parlamentară pe calea competiției electorale. Această atitudine le-a determinat să acționeze ca niște aspiranți la guvernare și să caute alianțe sau platforme comune cu partidele socialiste, de care totuși se străduiau să rămână distincte. În Franța, după multe și sinuoase negocieri, s-a produs o ruptură în privința prevederilor programului comun, ruptură ce putea duce la pierderea alegerilor din 1978 de către stânga unită. Când în 1981 președintele Mitterrand și-a alcătuit guvernul, numai patru posturi au revenit comuniștilor, care, ulterior, s-au și retras în semn de protest față de programul de austeritate. Experiența celor doi ani de asociere cu majoritatea guvernamentală creștin-democrată după 1977 a silit până la urmă Partidul Comunist Italian să treacă în opoziție, unde avea să șovăie, jenat, între căutarea unei punți de colaborare cu socialiștii și o atitudine critică față de politica acestora — dilemă similară celei în care se afla partidul portughez.

Termenul de eurocomunism semnifică un proces istoric, cu ample variații de intensitate, care a continuat să germineze în partidele comuniste din afara sferei sovietice, proces ce va duce, probabil, fie la dispariția lor virtuală ca niște mici grupuri sectare, fie la regenerarea lor ca pretendenți importanți la puterea politică.

KM

Bibliografie

BOGGS, C. și D. Plotke, *The Politics of Eurocomunism*, Londra, Macmillan, 1980. — CARILLO, S., *Eurocomunism and the State*, trad. de N. Green și A. M. Elliott, Londra, Laurence & Wishart, 1977. — CHILDS, D. H. ed., *The Changing Face of Western Communism*, Londra, Croom Helm, 1980. — MACHIN, H. ed., *National Communism in Western Europe*, Londra și New York, Methuen, 1983. — MIDDLEMAS, L., *Power and Party: Changing Faces of Communism since 1968*, Londra, Deutsch, 1980. — TÖKES, R. ed., *Eurocommunism and Détente*, Oxford, Martin Robertson, 1979. — URBAN, G. ed., *Eurocommunism: its Roots and Future in Italy and Elsewhere*, Londra, Temple Smith, 1978.

existențialism Deși existențialismul are rădăcini istorice ce coboară până în Antichitatea greacă, el apare pe

deplin articulat ca filozofie abia din Epoca luminilor* încoace. Configurarea lui deplină a fost rezultatul îmbinării unei atitudini etice cu o anumită metodă.

Atitudinea etică de care vorbim și-a aflat cea dintâi expresie în opera lui Søren Kierkegaard (1813–1855). Acest filozof danez, în parte ca reacție față de Hegel*, respingea cu fermitate legile universale și obiective atât în știință, cât și în sfera moralei, considerând că ele împiedică individul să recunoască o realitate mult mai profundă, cea a propriilor trăiri subiective. Kierkegaard califică drept „distracție" refuzul de a da atenție propriilor trăiri subiective și, în scrieri de mare forță emoțională — despre teamă, vinovăție și anxietate —, încearcă să explice de ce și cum se produce acest fenomen. El a încurajat dezvoltarea subiectivității individuale, punând un preț mai mare pe modul în care oamenii cred decât pe conținutul credinței lor. În special a ținut să arate că îmbrățișarea creștinismului depinde de un anume „salt al credinței", nu de vreo motivație rațională sau de o demonstrație formală. Friedrich Nietzsche* a fost și mai radical în refuzul regulilor presupus universale. În opinia sa, astfel de puncte de vedere puteau fi reduse la revendicări de putere ale celor ce le propuneau. În consecință, a recomandat o recvaluare a tuturor filozofiilor, iar imaginea individului prezentat de el ca lipsit de certitudini și silit să regândească totul de la capăt e plină de un sublim și autentic patos. Nu a acceptat nici o formă de creștinism, considerându-l o morală pentru sclavi, înclinând în schimb spre un gen de naturalism darwinist. Propria filozofie pozitivă nu și-a formulat-o însă complet niciodată.

Așadar, poziția etică existențialistă își are rădăcinile în filozofia mai veche. În schimb, metodologia furnizată de fenomenologie, cel mai clar articulată de Edmund Husserl (1859–1938), este cu totul nouă. Importanța acestei metode constă în aceea că validează etica subiectivistă a existențialismului. Trăirile individuale pot deveni o întreagă filozofie. Metoda caută să pună între paranteze bagajul intelectual dobândit, astfel încât să poată fi construit un tablou al lumii pe baza percepției umane. Un asemenea punct de vedere se bucură de o destul de largă susținere în filozofie, de unde necesitatea unor distincții mai fine. Nu mai este împărtășită credința carteziană că ideile cele mai pure și mai solide sunt cele din matematică, nici viziunea de tip humean despre individ ca receptor pasiv al experienței senzoriale. Individul este privit acum ca un agent intențional, care vine în contact cu lumea pe baza propriului proiect de viață. Realitatea este „lumea vieții" (*Lebenswelt*) și nu există o încercare clară de a trece dincolo de ea.

Cei mai mari filozofi existențialiști au fost Martin Heidegger* și Jean-Paul Sartre*, iar pe baza principalelor scrieri ale lor, *Ființă și timp* (1927), respectiv *Ființă și neant* (1943), pot fi rezumate principalele idei ale existențialismului. Existența este informă și fără esență, iar individul se descoperă pe sine în mijlocul unui haos de contingențe. Nu există reguli morale obiective care să-l călăuzească pe individ și nici vreo natură umană preexistentă care să dea vieții o direcție. În această situație, sarcina filozofiei este de a aborda modul

în care lumea se înfățișează simțirii noastre. Gândirea existențialistă atinge profunzimi maxime când analizează teama, sentimentul neantului, frica de ceilalți și conștiința morții. Poate că paradoxul central al existențialismului constă în aceea că se simte capabil să treacă dincolo de această viziune sumbră asupra condiției umane, spre îndemnuri mai accentuat pozitive. Acestea depind de faptul că individul este întotdeauna liber, capabil și obligat să opteze și în consecință să devină altfel decât a fost până atunci. În acest punct, îndemnurile morale diferă considerabil. Heidegger oferă o viziune pasivă, potrivit căreia acceptarea finitudinii umane îi îngăduie individului să consimtă la viața sa înăuntrul lumii. Sartre, în schimb, a ajuns să pledeze într-o măsură din ce în ce mai mare pentru angajare politică.

Relația dintre existențialism și politică este complexă. La prima vedere, aspirația la o viață morală autentică ar părea să plaseze existențialismul la stânga din punct de vedere politic, ca susținător al libertății și eliberării umane. Multe viziuni existențialiste se înfățișează într-adevăr așa, iar Sartre a afirmat odată că existențialismul nu poate fi altceva decât un umanism. Lucrurile nu stau însă atât de simplu. Existențialiștii s-au simțit uneori atrași către oamenii de acțiune și voință, pe temeiul că aceștia încearcă să acționeze în mod autentic. Astfel, o etică a angajării nu este în mod automat favorabilă raționalității, și cu atât mai puțin politicii de stânga. Mai grav este că nu există nici garanția că existențialismul se va asocia cu opțiunile politice democratice. Dacă majoritatea oamenilor duc vieți inautentice și nu se confruntă conștient cu condiția umană, oare nu trebuie să se acorde considerația cuvenită omului puternic, care a înfruntat singurătatea, teama și anxietatea, biruindu-le, și el să fie acceptat ca lider carismatic? Despre climatul general reflectat și potențat de existențialism s-a susținut că nu a fost fără legătură cu ascensiunea nazismului*. Cert e că o scurtă perioadă Heidegger s-a apropiat în mod condamnabil de naziști; deși ulterior s-a distanțat de ei, nu a abandonat înclinația către o politică moralizatoare. Acestui gen de politică Günther Grass i-a făcut o critică memorabilă în *Ani de câine* (1963) ca fiind, în pofida reclamei ce și-o făcea, găunoasă și metafizică. Atitudinea politică a existențialiștilor germani a fost puternic îndatorată unei venerații culturale generale nutrite față de viața politică greacă, venerație ce a generat cvasiautomat o suspiciune atotcuprinzătoare față de tehnologia modernă. Prin contrast, existențialismul francez s-a aliniat destul de clar stângii datorită locului predominant al marxismului* în viața intelectuală franceză. M. Merleau-Ponty* și Sartre au analizat în profunzime relația dintre o etică eminamente individualistă și spiritul colectivist al marxismului, lucrarea lui Sartre *Critique de la raison dialectique* (1960) reprezentând în acest sens marele monument închinat reconcilierii. Încercarea de mariaj dintre cele două abordări a eșuat, dar teoriile politice dezvoltate în legătură cu ea au fost de mare interes. *Critique* avea să fie martora resurgenței unei politici accentuat autoritare menite să rezolve „problema ființei", adică a încercării lașe a omului de a se eschiva de la responsabilitatea sa pentru libertate. Este cu neputință să nu-ți revină în minte, legat de astfel de teorii poli-

tice, formularea lui J.-J. Rousseau* despre individul „silit să fie liber".
Cea mai mare reuşită a existenţialismului o constituie descrierea poverii inerente condiţiei umane. Aici e cazul să cumpănim puţin. Datele de care dispunem sugerează că în societatea industrială în împrejurări normale majoritatea oamenilor nu se simt chiar atât de confruntaţi cu teama şi angoasa ca în minunatele imagini zugrăvite de marile opere literare inspirate de existenţialism. Cei mai mulţi găsesc suficiente rosturi în vieţile lor şi în mod obişnuit nu simt că ar trăi în vid. S-ar zice mai degrabă că existenţialismul vorbeşte mai mult despre alienarea* intelectualilor în societatea contemporană decât despre oamenii de rând. Această remarcă devine şi mai plauzibilă când ne amintim că filozofia existenţialistă s-a bucurat de cea mai mare audienţă după înfrângerea din război, adică într-o perioadă când sentimentul de deznădejde era într-adevăr foarte răspândit.
Sub aspect filozofic, existenţialismul are două puncte slabe. În primul rând, filozofia existenţialistă a conştiinţei este facilă şi ieftină. Argumentul său se reduce la aserţiunea că suntem liberi pentru că ne simţim liberi. Personal nu mă simt chiar atât de liber şi ar fi multe de spus în favoarea încercărilor de a explica comportamentul uman, după cum a argumentat Noam Chomsky, luând în considerare factori ce stau în spatele conştiinţei umane. Al doilea punct slab e strâns legat de primul. Existenţialismul nu s-a preocupat niciodată de ştiinţa modernă, decât cel mult spre a-i minimaliza însemnătatea. Atitudine inacceptabilă. Ştiinţa a transformat viaţa politică a lumii contemporane, contribuind la crearea abundenţei materiale, dar, după cum a relevat Max Weber*, acest lucru a presupus costuri umane. Viziunea ştiinţifică tinde să nimicească opinii şi practici primite din trecut. Nu mai putem avea încredere în *Lebenswelt*-ul nostru şi în prezent există şansa ca şi propriile noastre acţiuni să devină explicabile ştiinţific. JAH

Bibliografie

HEIDEGGER, M., *Fiinţă şi timp*, trad. de G. Liiceanu şi C. Cioabă, Bucureşti, Humanitas, 2003. — SARTRE, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943. — ~, *Critique de la raison dialectique*, vol. I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960. — SPIELBERGER, H., *The Phenomenological Movement*, Haga, Mouton, 1965. — (♦) WARNOCK, M., *Existentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

exploatare Ideea de exploatare poate fi utilizată fie într-un sens neutru („exploatarea resurselor minerale din Marea Nordului"), fie în unul critic („exploatarea populaţiei de culoare din Africa de Sud"). În gândirea politică, utilizarea ei este aproape totdeauna critică: a exploata pe cineva înseamnă a scoate pe nedrept un avantaj pe seama lui. Noţiunea este asociată în special cu opera lui Marx*, deşi poate fi folosită şi de nemarxişti, în scopuri nemarxiste. O „teorie a exploatării" în sensul cel mai larg este o explicaţie a modului în care o persoană sau un grup exploatează o altă persoană sau un alt grup, obţinând în favoarea sa bunuri sau servicii necuvenite. Astfel, potrivit aproape oricărei teorii a dreptăţii, sclavii sunt exploataţi, deoarece roadele muncii lor sunt însuşite de stăpânii

lor fără ca în schimb aceştia să le dea o recompensă dreaptă. În majoritatea teoriilor politice despre exploatare, însă, nu e nevoie şi nici nu se obişnuieşte ca exploatarea să fie abordată explicit, dat fiind că orice consideraţie posibilă despre ea decurge firesc din conceptul de dreptate*, cuprins implicit sau explicit în aceste teorii. Astfel, Thomas Paine* considera vechiul regim ca având un caracter exploatator, deoarece, după opinia lui, drepturile de proprietate ale aristocraţiei funciare se bazau pe forţa brută susţinută de superstiţii, iar cei ce deţineau monopolul proprietăţii funciare îi exploatau pe cei ce le lucrau pământul, luând de la ei tot ce se putea lua.

Teoria lui Marx despre exploatare este interesantă pentru că el pretinde că ceea ce-l preocupă nu este dreptatea şi pentru că ea face parte integrantă din teoria sa despre profit în sistemul capitalist. Teoria exploatării nu este, am putea spune, decât reversul teoriei plusvalorii. Marx, la fel ca alţii înaintea sa, consideră că în cadrul teoriei valorii-muncă* profiturile capitalistului ridică o problemă. În condiţiile concurenţei perfecte, capitalistul cumpără toate elementele producţiei (inputurile) la valoarea lor; el nu le poate vinde la un preţ superior valorii lor, încât este un mister în ce fel combinarea inputurilor poate spori valoarea lor însumată. Prin ce fel de alchimie apare profitul? Este inutil să se afirme că eforturile combinatorii ale capitalistului sunt sursă de valoare, pentru că prin asta capitalistul ar fi transformat el însuşi în salariat, ceea ce el în mod evident nu este, de vreme ce cuantumul profiturilor sale depinde de volumul capitalului utilizat şi nu de eforturile depuse de el în ceea ce întreprinde. Răspunsuri de felul celui dat de J. S. Mill* că profitul reprezintă recompensa primită de capitalist pentru „abstinenţa" sa — idee din care ulterior se va dezvolta teoria dobânzii şi a profitului bazată pe „aşteptare" — sunt respinse de Marx cu un dispreţ total. Este limpede că deţinătorii de capital nu se abţin de la nimic, iar dacă prin „capital" se înţeleg utilajele şi altele asemenea, este clar că el nu generează nicidecum alternativa la consum sau investiţie.

Marx a tras concluzia că predecesorii săi n-au observat că de la muncitor capitalistul nu cumpără *munca*, ci *forţa de muncă*, capacitatea de a munci pe durata contractului. Aceasta este cumpărată şi vândută la valoarea ei integrală, aceea a salariului de subzistenţă, echivalent cu cantitatea de muncă necesară producerii lucrătorului apt să muncească. Însă ceea ce capitalistul obţine e munca efectivă a lucrătorului, câştigând astfel valoarea pe care munca efectivă o adăuga. Profitul reprezenta diferenţa de la costul producerii muncitorului la valoarea adăugată de eforturile acestuia. Măsura exploatării muncitorilor era dată de proporţia dintre plusvaloare şi valoarea forţei de muncă. A curs multă cerneală în încercarea de a înţelege cum vedea Marx nedreptatea exploatării. Pare clar că el ţinea să înveder eze că la o analiză mai aprofundată contrastul dintre „munca forţată" a iobagului sau a sclavului şi aceea pe care o presta „lucrătorul liber" în condiţiile capitalismului era iluzoriu. Întocmai cum stăpânul feudal îşi exploata iobagii obţinând de la ei muncă neplătită, aşa şi capitalistul îşi exploatează muncitorii. Este mai greu de spus

dacă aceasta însemna în ochii lui Marx o nedreptate. El sublinia că patronul capitalist avea un „drept deplin" asupra forței de muncă cumpărate și îi acuza de utopism pe socialiștii care se plângeau de nedreptatea capitalismului. În repetate rânduri a făcut observația că o epocă nu poate să adopte un standard de dreptate superior celui pe care-l îngăduie relațiile ei de producție. Cu toate acestea, este greu de văzut de ce ar fi insistat Marx asupra ideii că muncitorul face o muncă forțată ale cărei roade îi sunt furate, dacă nu intenționa să obiecteze la o atare nedreptate. Explicația acestei dificultăți constă, pesemne, în faptul că Marx își reprezenta comunismul ca pe o societate situată dincolo de drepturi și dreptate și se temea să nu dea apă la moară celor ce, după cum credea el, țineau la himera unei societăți capitaliste drepte.

→ *capitalism*

AR

Bibliografie

(♦) ELSTER, J., *Making Sense of Marx*, cap. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. — (♦) LUKES, S., *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1985. — MARX, K., *Capitalul*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966. — (♦) ~, *Critica Programului de la Gotha* (1875), în Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964. — ROEMER, J., „Property relations vs. surplus value in Marxian exploitation", în *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982), pp. 281–313. — STEINER, H., „A liberal theory of exploitation", în *Ethics*, 94 (1984), pp. 225–241.

F

fabianism Termenul e folosit atât pentru desemnarea unei poziţii generale înăuntrul socialismului*, cât şi pentru desemnarea vederilor unui anumit grup de socialişti britanici de la sfârşitul epocii victoriene şi începutul secolului al XX-lea.

În prima accepţiune, termenul „fabianism" descrie un stil de socialism care exprimă argumentele esenţiale ale socialiştilor fabieni istorici. Principalele lui trăsături sunt: (1) accentul pus pe meritocraţie şi pe responsabilitatea experţilor versaţi în gestionarea treburilor publice; (2) neîncrederea în tacticile radicale sau de confruntare şi convingerea că o reformă planificată şi chibzuită, efectuată ca rezultat al triumfului raţiunii şi al prezentării de dovezi, poate crea, încet dar inevitabil, o societate socialistă; (3) încrederea în raţiune ca motivaţie posibilă şi dezirabilă a guvernământului şi a politicii; (4) urmărirea eficienţei în treburile publice, justificată prin criterii demonstrabile empiric; (5) ataşamentul faţă de o formă de democraţie în cadrul căreia indivizii participă ca cetăţeni, lucrători etc., contribuind prin eforturile lor la binele comun, de care beneficiază ei înşişi; şi în mod simetric, refuzul de a susţine formele puterii populare directe.

În acest ultim sens, mai larg, au fost consideraţi „fabieni" o serie de gânditori şi politicieni socialişti, de la Hugh Dalton la Anthony Crosland*.

Ca termen istoric concret, fabianismul reprezintă vederile membrilor de frunte ai Societăţii fabiene, de la formarea acesteia în 1884 până spre sfârşitul anilor 1930. Deşi adjectivul „fabian" a fost utilizat pentru caracterizarea vederilor întregului grup, Societatea a avut o compoziţie eterogenă, printre membrii ei figurând Annie Besant — cândva secularistă şi adeptă a teozofiei —, viitorul guvernator al Jamaicăi, Sydney Olivier, şi politologul Graham Wallas. Ceea ce a dat unitate fabienilor a fost prezenţa în Societate a unui mare număr de profesionişti şi intelectuali ambiţioşi, ale căror talente şi aspiraţii individuale se adăugau ambiţiilor meritocratice ale Societăţii înseşi. Principalii reprezentanţi ai concepţiilor fabiene întruchipau această caracteristică. Beatrice Webb* a fost o cercetătoare socială din clasa mijlocie superioară, soţul ei, Sydney Webb*, un politician şi gânditor social provenit dintr-un funcţionar public, iar Bernard Shaw* a fost romancier, dramaturg şi jurnalist. Membrul cel mai independent al Societăţii, H. G. Wells, a fost, probabil, şi cel mai ambiţios, atât ca persoană, cât şi prin modul de a concepe meritocraţia, pe care o ridica uneori la rangul de castă de samurai sau de cavaleri neînfricaţi.

Varietatea opiniilor susţinute de diverşi membri ai Societăţii nu permite să se vorbească de o poziţie a ei unitară, aparte. Diferenţe au existat chiar şi între principalii fabieni — între admiraţia Beatricei Webb faţă de administraţie şi participare, încrederea lui Shaw în lideri (pe care, după cum zicea cu modestia-i caracteristică, o avea în comun cu Lenin* şi cu alţi *tory*) din fire, şi proiectul lui Wells al unei caste oligarhice devotate cauzei. Cu toate acestea, se poate spune că fabianismul clasic al soţilor Webb şi al lui Shaw se caracterizează prin anumite vederi largi.

Fabienii înţelegeau prin socialism organizarea colectivă a societăţii, de către stat, la nivel naţional şi local în scopul binelui general. Extinderea funcţiilor reglatoare, administrative şi asistenţiale ale statului a devenit semnul dezvoltării treptate a socialismului din liberalism* şi capitalism*.

Societatea fabiană şi-a luat numele de la generalul roman care l-a învins pe Hannibal aşteptând momentul potrivit, epuizându-şi adversarul prin hărţuire şi apoi lovind decisiv. Metoda lor caracteristică de aşteptare era rezumată în sintagma *the inevitability of gradualness* („inevitabilitatea prefacerii graduale"). Criticii fabianismului au reţinut partea a doua a sintagmei, dar pentru fabieni prima parte era la fel de importantă. Munca tenace, persuasiunea şi cercetarea vor îndrepta încet, dar inevitabil, societatea într-o direcţie socialistă. Pentru această muncă era nevoie de generali, aşa cum fusese nevoie şi pentru înfrângerea lui Hannibal, iar socialismul fabian îşi întemeia speranţele pe contribuţia unor experţi şi administratori experimentaţi. Inteligenţa cultivată trebuia să joace un rol de căpetenie în statul fabian ideal, iar recunoaşterea şi folosirea ei urma să fie una dintre trăsăturile diferenţiatoare ale socialismului comparativ cu capitalismul. Ierarhiile capitalismului nu urmau să fie înlocuite prin egalitatea puterii, ci doar perfecţionate printr-un sistem de elite cu responsabilităţi democratice, formate din oamenii cei mai capabili, în timp ce elitele capitalismului erau alcătuite doar din cei mai avuţi. În toate acestea erau prezente un tonus moral ridicat, elogiul devotamentului auster al profesioniştilor şi o condescendenţă dispreţuitoare faţă de „omul mediu înclinat spre plăcerile simţurilor". Înalta responsabilitate acordată de fabieni inteligenţei în plan naţional îşi găsea corespondent în planul politicii externe în susţinerea dreptului şi a datoriei naţiunilor industriale avansate din Europa Occidentală de a ajuta zonele mai puţin dezvoltate ale lumii şi de a le ridica pe culmile socialiste ce urmau să fie atinse de vest-europeni.

Fabienii îşi prezentau concepţia ca pe o extindere a liberalismului şi ca pe o prelungire a dezvoltării democraţiei* din sfera politică în cea socială, iar proiectele lor erau rezumate prin termenul social-democraţie*.

Prin intenţia de a extinde dreptul de vot, sperând că astfel se va ajunge la alegerea în parlament a socialiştilor, fabienii au fost democraţi, dar ei nu aveau o părere prea bună despre alegătorul mijlociu, iar multora dintre adeptele lor li se părcau insuficient preocupaţi de emanciparea politică a femeii. În plus, interpretau democraţia ca fiind exerciţiul funcţiei politice a poporului ca întreg, a indivizilor în rolul lor colectiv de consumatori, respingând ceea ce considerau a fi autoconducerea sectorială şi potenţial egoistă a unor grupuri

organizate pe bază de producție în variate forme de control muncitoresc. Deși fabienii erau în dezacord cu doctrina economică a lui Marx*, teoria lor despre rentă — derivată din David Ricardo* — servea un scop similar celui al teoriei valorii–muncă*. Această teorie făcea deosebire între repartiția reală și cea ideală a recompenselor sub formă de rentă cuvenite diverșilor factori ai producției, precum priceperea, munca și capitalul. Teoria fabiană avea însă ca element distinctiv atribuirea unei părți din rentă societății ca întreg și deci statului* ca reprezentant al societății, care urma fie să o distribuie, fie să o folosească pentru scopuri comune.

RB

Bibliografie

CROSSMAN, R. H. S. ed., *New Fabian Essays*, Londra, Turnstile, 1952. — DURBIN, E., *New Jerusalem*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1985. — MCBRIAR, A. M., *Fabian Socialism and English Politics 1884–1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966. — (♦) MACKENZIE, N. și J. MacKenzie, *The First Fabians*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1977. — PIMLOTT, B. ed., *Fabian Essays in Socialist Thought*, Londra, Heinemann, 1984. — PUGH, P., *Educate, Agitate, Organize: a Hundred Years of Fabian Socialism*, Londra, Methuen, 1984. — SHAW, G. B. ed., *Fabian Essays* (1889), Londra, Allen & Unwin, 1962. — WEBB, S. și B. Webb, *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain*, Londra, autorii, 1920. — –, *Industrial Democracy*, 2 vol., Londra, Longmans, Green, 1897. — WOLFE, W., *From Radicalism to Socialism: Men and Ideas in the Formation of Fabian Socialist Doctrines, 1881–1889*, Londra, Yale University Press, 1975.

falsă conștiință Termen folosit în principal de marxiști pentru exprimarea ideii că ideologia* întruchipează o viziune sistematic deformată despre lume. El presupune distincția dintre aparența lucrurilor și realitatea subiacentă lor și caracterizează acea gândire care rămâne la aparențe și construiește, pe baza lor, teorii specioase.

DLM

Fanon, Frantz (1925–1961) Psihiatru, militant politic și revoluționar. Născut în Martinica, Fanon a devenit algerian în virtutea participării sale la lupta algeriană de eliberare (1954–1962), dar rechizitoriul său viguros și pătimaș la adresa exploatării și asupririi nu s-a limitat la experiența algeriană. Limbajul său era universal, iar viziunea sa trecea dincolo de hotarele Maghrebului și ale Africii, extinzându-se la toate popoarele care luptau pentru a se elibera de asuprirea internă și de cea străină. S-a afirmat ca unul dintre cei mai răspicați și elocvenți teoreticieni ai mișcărilor de eliberare din secolul al XX-lea.

În 1947 Fanon a părăsit Martinica, venind în Franța să studieze medicina și psihiatria. În următorii cinci ani s-a implicat în mișcările literare, filozofice și politice care au marcat Franța postbelică. Cotitura s-a produs în 1953, când a acceptat numirea la spitalul psihiatric din Blida-Joinville, Algeria. Continuându-și practica de psihoterapeut, devine un susținător și un militant activ al FLN (Frontul Algerian de Eliberare). În 1957, dându-și demisia din spital și fiind silit să plece ca urmare a acțiunii guvernului colonial, trece în Tunisia, unde se alătură conducerii politico-militare a FLN și ajunge redactor la publicațiile *El Moudjahid* și *Résistance algérienne*, organe de presă

ale FLN şi ALN (Armata de Eiberare Naţională). Ulterior este numit la Ministerul Informaţiilor al guvernului provizoriu format în 1958. Până la moartea sa, de leucemie, la Washington, DC, Fanon a rămas un militant neobosit pentru cauza algeriană.

Moştenirea literară a lui Fanon cuprinde, pe lângă contribuţia importantă la presa revoluţionară algeriană, o culegere de articole consacrate teoriei şi practicii psihiatrice, eseuri şi piese de teatru. În aceste texte variate Fanon a demascat necruţător dimensiunile psihologice, sociale şi politice ale asupririi şi dependenţei coloniale. În *Peau noire, masques blancs* (1952), *L'an V de la révolution algérienne* (1959), *Les Damnés de la terre* (1961) şi *Pour la révolution algérienne* (1964), Fanon înfăţişează relaţia intimă dintre limbaj, personalitate, relaţiile sexuale şi experienţa politică, pe de o parte, şi contextul social, pe de alta. Scrierile timpurii au în centrul atenţiei rasismul, dar cele de mai târziu extind analizele la situaţia colonială. Algeria şi Africa furnizau modelele colonialismului şi ale rezistenţei dar şi ale capcanelor de care era pândită organizarea de stat postcolonială.

Les Damnés de la terre este cea mai viguroasă şi mai controversată lucrare a lui. În această magistrală sinteză, el prezintă opinii asupra caracterului maniheist al societăţii coloniale, asupra organizării acţiunii revoluţionare, a rădăcinilor individuale şi politice ale violenţei, precum şi o critică a partidelor birocratizate şi a burgheziilor naţionale din statele postcoloniale, predispuse la compromisuri. Fanon argumentează că lumenproletariatul reprezintă un potenţial revoluţionar ignorat de partidele radicale, criticate de el şi pentru că erau rupte de masele ţărăneşti, a căror importanţă în experienţa algeriană o considera foarte mare. Partizan al unei vieţi politice descentralizate, Fanon se pronunţă pentru democratizarea şi laicizarea partidelor şi instituţiilor politice şi pentru socializarea economiilor din statele lumii a treia care şi-au câştigat independenţa, folosind în acest sens exemple din Algeria şi restul Africii.

Aclamat pentru capacitatea sa profetică şi pentru inteligenţa sa înflăcărată, Fanon a provocat numeroase controverse printre teoreticienii revoluţiei, ai statului şi ai societăţii algeriene. Nimeni însă nu i-a contestat înzestrarea ieşită din comun şi ataşamentul faţă de cauza eliberării „năpăstuiţilor lumii".

ILG

Bibliografie

(♦) CAUTE, D., *Fanon*, Londra, Collins; Fontana, 1970. — FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952. — ~, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, 1961. — ~, *Les Damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961. — ~, *Pour la révolution africaine*, Paris, François Maspero, 1964. — GEISMAR, P., *Fanon*, New York, Dial, 1971. — (♦) GENDZIER, I. L., *Frantz Fanon: a Critical Study*, ed. a II-a, New York, Grove, 1985. — (♦) HANSEN, E., *Frantz Fanon: Social and Political Thought*, Columbus, Ohio, Ohio State University Press, 1977. — LUCAS, P., *Sociologie de Frantz Fanon*, Alger, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1971. — (♦) PERINBAM, M., *Holy Violence: the Revolutionary Thought of Frantz Fanon*, Washington, DC, Three Continents, 1982. — ZAHAR, R., *Kolonialismus und Entfremdung*, Frankfurt pe Main, Europäische Verlangsanstalt, 1969.

fascism Dintre toate ideologiile majore ale secolului al XX-lea, fascismul este singura care s-a născut odată cu

secolul. El a fost o sinteză între naționalismul* organic și socialismul* antimarxist, o mișcare revoluționară bazată pe respingerea liberalismul*, a democrației* și a marxismului*. Prin esența sa, ideologia* fascistă respinge materialismul, văzând în liberalism, democrație și marxism doar aspecte diferite ale aceluiași rău materialist. Această revoltă împotriva materialismului a fost cea care, de la începutul secolului, a făcut posibilă o convergență a naționalismului antiliberal și antiburghez cu o variantă de socialism ce, respingând marxismul, rămânea totuși revoluționară. Această formă de socialism era de asemenea, prin definiție, antiliberală și antiburgheză, iar opoziția față de materialismul istoric a făcut din ea aliatul firesc al naționalismului radical. Sinteza fascistă simboliza repudierea culturii politice moștenite de la secolul al XVIII-lea și de la Revoluția franceză, urmărind să pună bazele unei noi civilizații. Numai o nouă civilizație, comunitară și antiindividualistă, era considerată capabilă să asigure permanența unei colectivități umane în care să fie perfect integrate toate păturile și clasele societății, iar cadrul natural pentru o asemenea colectivitate armonioasă, organică era considerat a fi națiunea — o națiune caracterizată printr-o unitate morală pe care n-ar fi putut niciodată s-o furnizeze liberalismul și marxismul, ambii agenți ai vrajbei și dezbinării. Un naționalism organic, tribal, exclusivist, bazat pe determinismul biologic era traducerea în termeni politici a revoluției intelectuale de la cumpăna dintre secole. Cu Maurice Barrès*, Charles Maurras* și Enrico Corradini (creatorul conceptului de „națiune proletară"), naționalismul a devenit o teorie politică coerentă. El era în mod firesc convergent cu cel de-al doilea element al ecuației fasciste: revizuirea marxismului, întreprinsă la începutul secolului de Georges Sorel* și de teoreticienii sindicalismului* revoluționar italian. Dacă această revoltă inițial socialistă împotriva materialismului nu s-ar lua în considerare, ideologia fascistă ar fi greu de înțeles. Pe plan intelectual ea a fost puternic influențată de darwinismul social*, de filozofia anticartezian și antikantiană a lui Henri Bergson și a lui Fr. Nietzsche*, de psihologia lui Gustave Le Bon și de sociologia lui Vilfredo Pareto*. Contextul său imediat l-au constituit uriașele schimbări ce se produceau în economia capitalistă, în societatea burgheză și în viața clasei muncitoare, schimbări ce mergeau într-o direcție opusă anticipărilor marxiste.

Sorel a înlocuit temeliile raționaliste, hegeliene ale marxismului cu elemente antimaterialiste, voluntariste, vitaliste. Această nouă formă de socialism era o filozofie a acțiunii bazată pe intuiție, pe cultul energiei și al elanului, pe activism și eroism. Pentru mobilizarea maselor, credea Sorel, era nevoie nu de raționamente, ci de mituri, de sisteme de imagini ce aprind imaginația. Când a devenit evident că mitul grevei generale și al violenței proletare era ineficient din cauza incapacității proletariatului de a-și îndeplini rolul de factor revoluționar, sorelienii n-au avut altă opțiune decât să abandoneze marxismul și să înlocuiască proletariatul cu marea forță în curs de afirmare — națiunea ca întreg. Se ajungea astfel la un socialism pentru toți, care

întruchipa o nouă idee de revoluție — o revoluție națională, morală și psihologică, singurul fel de revoluție ce nu avea caracteristicile luptei de clasă. În aceasta a constat contribuția reală la fascism a lui Sorel, a sindicaliștilor revoluționari și a nonconformiștilor din Franța și Italia. Printre aceștia s-au numărat teoreticienii sindicalismului revoluționar precum Antonio Labriola*, Robert Michels*, Sergio Panunzio și Paolo Orano, ca și tovarășul lor de drum, Benito Mussolini*. Legătura dintre Benito Mussolini și sindicaliștii revoluționari era foarte puternică deja în 1902, iar în perioada premergătoare primului război mondial, evoluția lui Mussolini s-a petrecut la umbra lor. În 1914, Mussolini și sindicaliștii revoluționari împreună cu naționaliștii lui Corradini au reprezentat vârful de lance al mișcării intervenționiste; sinteza dintre un naționalism radical și un nou tip de socialism a devenit astfel o realitate politică. În timpul războiului, sindicalismul revoluționar s-a transformat în sindicalism național și apoi în fascism.

În sfera teoriei politice*, această sinteză a fost clar exprimată încă de prin anii 1910–1912 în publicații ca *Les Cahiers du Cercle Proudhon* din Franța și mai ales *La Lupa* din Italia. Naționaliștii și sindicaliștii revoluționari voiau să înlocuiască civilizația mercantilă din vremea lor cu o civilizație de călugări și războinici, o civilizație agresivă, virilă și eroică, în care simțul sacrificiului să ia locul hedonismului și al egoismului burghez. Această lume nouă urma să fie creată de o elită conștientă de datoriile ce-i revin, singura capabilă să conducă la luptă masele ce nu erau decât o turmă. (→ *elitism*)

Aceste elemente constitutive ale ideologiei fasciste, elaborate înainte de august 1914, au reapărut aproape identic în anii '20 și '30 în Italia, cât și aiurea: printre fasciștii francezi veniți de la dreapta, precum Georges Valois, Robert Brasillach și Pierre Drieu La Rochelle, și foști socialiști și comuniști francezi, ca Marcel Déat sau Jacques Doriot. Alte nume au fost José Antonio Primo de Rivera în Spania, Léon Degrelle în Belgia și Corneliu Zelea Codreanu în România.

Din această perspectivă, este clar că fascismul a fost un fenomen paneuropean și că a existat la trei niveluri — ca ideologie, ca mișcare politică și ca formă de guvernare. Din punctul de vedere al istoriei ideilor, primul război mondial nu a reprezentat o linie despărțitoare, așa cum pare că a fost în atâtea alte domenii. Fascismul nu a aparținut doar perioadei interbelice, ci întregii perioade istorice care a început cu modernizarea continentului european la finele secolului al XIX-lea. Revoluția intelectuală de la cumpăna dintre secole și intrarea maselor în viața politică au produs fascismul ca sistem de gândire, ca sensibilitate și atitudine caracteristice față de problemele esențiale ale civilizației. Primul război mondial și criza economică din deceniul al patrulea au generat condițiile sociologice și psihologice necesare constituirii mișcării fasciste, dar nu ele au produs ideologia fascistă.

Războiul a contribuit totuși la cristalizarea finală a ideologiei fasciste, nu numai fiindcă a furnizat o dovadă a capacității naționalismului de a mobiliza masele, ci și pentru că a etalat redutabila putere a statului* modern. El

a evidențiat posibilități complet noi de planificare economică și de mobilizare atât a economiei naționale, cât și a proprietății private* în serviciul statului. Statul a fost privit ca expresie a unității naționale, iar puterea lui a depins de unanimitatea spirituală a maselor, dar în același timp el a fost păzitorul acestei unități pe care a susținut-o prin toate mijloacele disponibile. Războiul a demonstrat cât de mare putea fi capacitatea de sacrificiu a indivizilor, cât de superficială era ideea internaționalismului și cât de ușor puteau fi mobilizate toate straturile societății în slujba statului. El a demonstrat importanța unității de comandă, a autorității și a conducătorilor, a mobilizării morale, a educării maselor și a propagandei ca instrument al puterii. Și, mai presus de toate, a arătat cât de ușor puteau fi suspendate libertățile democratice și cât de ușor se putea face acceptată o cvasidictatură. Fasciștii simțeau că în multe privințe războiul dovedise valabilitatea ideilor lui Sorel, Michels, Pareto și Le Bon, și anume că masele aveau nevoie de un mit, că nu doresc decât să se supună și că democrația e numai o perdea de fum. Primul război mondial, cel dintâi război total din istorie, a fost un laborator în care ideile avansate de ei în primul deceniu al secolului s-au verificat în practică. Așa se face că fascismul anilor '30, așa cum apare în scrierile lui Gentile* și Mussolini, Primo de Rivera și Oswald Mosley, Léon Degrelle și Drieu La Rochelle, încorpora atât contribuția teoretică a naționaliștilor și a sindicaliștilor antebelici, cât și experiența războiului.

În filozofia politică a fascismului joacă un rol fundamental o anumită concepție despre individ ca animal social. Pentru Gentile, individul uman nu este un atom; în toate privințele omul e un animal politic. În afara organizării sociale, cu sistemul ei de reguli și obligații reciproce, libertatea omului este lipsită de sens. Până la urmă, pentru Gentile și Mussolini, omul există numai în măsura în care este susținut și determinat de comunitate.

Gândirea fascistă nu s-a oprit însă aici, ci a mers mai departe, dezvoltând un concept de libertate* care în terminologia lui Mussolini era „libertatea statului și a individului în cadrul statului". Acesta este temeiul pentru care, după cum se exprima Alfredo Rocco, ministrul mussolinian al justiției, drepturile individuale erau recunoscute numai în măsura în care erau implicate în drepturile statului. (→ *drepturile omului*) Prin astfel de argumente a ajuns fascismul la conceptele de „om nou" și de „societate nouă", atât de admirabil caracterizate de fascistul francez Marcel Déat: „Omul total în societatea totală, fără conflicte, fără prăbușiri, fără anarhie." Fascismul a cultivat imaginea unui popor solidar și reunificat, și tocmai de aceea punea un asemenea accent pe marșuri, parăzi și uniforme, pe un întreg ceremonial comunitar, în care locul deliberării și al discuției era luat de cântece și torțe, de cultul forței fizice, al violenței și brutalității. Această unitate își găsea expresia desăvârșită în figura cvasisacră a conducătorului. Cultul unui conducător ce întruchipa spiritul, voința și virtuțile poporului și care era identificat cu națiunea a reprezentat cheia de boltă a ritualului fascist. Gentile avea perfectă dreptate când definea

fascismul drept o revoltă împotriva pozitivismului*.

Păstrarea integrității națiunii și rezolvarea problemei sociale presupuneau nimicirea dictaturii banului. Capitalismul* sălbatic trebuia înlocuit prin instrumentele clasice ale solidarității naționale: o economie controlată și o organizare corporatistă având în frunte un stat puternic, un aparat decizional care exprimă victoria politicului asupra economicului. Statul fascist, creator al întregii vieți politice și sociale și al tuturor valorilor spirituale, urma, desigur, să fie stăpânul necontestat al economiei și al relațiilor sociale.

Reformarea raporturilor de putere a fost piatra unghiulară a revoluției fasciste. Aspectul cel mai izbitor al acestei revoluții morale și politice era totalitarismul*. „Statul nostru va fi unul totalitar în slujba integrității patrice", spunea Primo de Rivera. În literatura fascistă se întâlnesc nenumărate asemenea pasaje. Totalitarismul reprezintă esența însăși a fascismului, acesta fiind fără îndoială cel mai pur exemplu de ideologie totalitară. Propunându-și să creeze o nouă civilizație, un nou tip de om și un mod de viață cu totul nou, fascismul nu putea concepe ca vreo sferă a activității umane să rămână imună la intervenția statului. „Noi suntem, cu alte cuvinte, un stat care controlează toate forțele ce acționează în natură. Controlăm forțele politice, controlăm forțele morale, controlăm forțele economice", scria Mussolini, așadar „totul în stat, nimic împotriva statului, nimic în afara statului" (*Fascism: Doctrine and Institutions*, p. 40). Pentru Mussolini și Gentile, statul fascist este o entitate conștientă, înzestrată cu o voință proprie, drept pentru care poate fi descris ca „moral". Nu numai că existența statului implică subordonarea drepturilor individuale, dar statul își proclamă dreptul de a fi „un stat care în mod necesar transformă oamenii, chiar și în ceea ce privește aspectele lor fizice" (p. 39). În afara statului „nu pot exista nici un fel de valori umane sau spirituale", și nici un fel de indivizi sau grupuri (partide politice), asociații culturale, uniuni economice, clase sociale" (p. 11).

Urmările concrete ale unei asemenea concepții despre puterea politică și represiunea fizică și morală nu sunt greu de imaginat. Aici se vede prin ce diferă între ele totalitarismele comunist și fascist: în timp ce *stalinismul*, dictatura lui Stalin*, n-ar putea fi niciodată descris drept o aplicare a teoriei marxiste a statului, teroarea fascistă a reprezentat doctrina fascismului transpusă în practică în modul cel mai metodic. Fascismul constituie unul dintre cele mai elocvente exemple de unitate dintre gândire și acțiune.

ZS

Bibliografie

GENTILE, G. „The philosophic basis of fascism", în *Readings on Fascism and National Socialism*, Denver, Col., Swallow, f. a. — GREGOR, A. J., *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*, Berkeley și Los Angeles, University of California Press, 1979. — HAMILTON, A., *The Appeal of Fascism: a study of intellectuals and fascism, 1919–1945*, New York, Macmillan, 1971. — (♦) LAQUEUR, W. ed., *Fascism: a Reader's Guide; analyses, interpretations, bibliography*, Harmondsworth, Penguin, 1979. — LYTTELTON, A. ed., *Italian Fascism from Pareto to Gentile*, Londra, Cape, 1973. — MOSSE, G. L., *Masses and Man*, New York, Howard Fertig, 1980. — MUSSOLINI, B., *Fascism: Doctrine and Institutions*, New York, Howard Fertig, 1968. — (♦) NOLTE, E., *Three*

Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism, New York, New American Library, 1969. — (♦) PAYNE, S. G., *Fascism. Comparison and Definition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1980. — PRIMO DE RIVERA, J. A., *Selected Writings*, ed. şi introd. H. Thomas, Londra, Cape, 1972. — ROCCO, A., *La dottrina politica del fascismo*, Roma, Aurora, 1925. — STERNHELL, Z., *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France*, Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1986. — TURNER Jr., H. A. ed., *Reappraisals of Fascism*, New York, New Viewpoints, 1975. — WEBER, E., *Varieties of Fascism*, New York, Van Nostrand, 1966.

federalism Un sistem de guvernământ constituţional este federal dacă puterile legislative sunt împărţite între un organ legislativ central şi organismele legislative ale statelor sau unităţilor teritoriale ce alcătuiesc federaţia. Cetăţenii sunt astfel supuşi, pentru scopuri diferite, la două corpuri de legi diferite, iar în mod normal, în fiecare dintre unităţile componente ale federaţiei există organe executive şi judecătoreşti corespunzătoare celor de la nivelul federal. Modul de atribuire a puterilor derivă din constituţie* şi nu poate fi schimbat unilateral de nici una dintre cele două garnituri de legiuitori. Federalismul se deosebeşte astfel de sistemele de guvernământ unitare în care o parte din puterea legislativă independentă este cedată sau delegată organelor legislative locale de către organul legislativ central. Statele Unite, Australia, Canada, Germania şi India sunt state federale. În fiecare dintre ele împărţirea autorităţii legislative este ocrotită şi supravegheată de puterea tribunalelor de a declara nule legile care încalcă limitele stabilite prin constituţie. În practică, gradul de independenţă de care se bucură unităţile în interiorul unui sistem federal depinde în mare măsură de factori politici şi economici, ca şi de alocarea juridică a puterilor. GM

Bibliografie

BIRCH, A. H., „Approaches to the study of federalism", în *Political Studies*, 14 (1966), pp. 15–33. — HOGG, P. W., *Constitutional Law of Canada*, ed. a II-a, cap. 5, Toronto, Carswell, 1985. — LIVINGSTON, W. S., *Federalism and Constitutional Change*, Oxford, Clarendon Press, 1956. — (♦) SAWER, K., *Modern Federalism*, Londra, Watts, 1960. — VILE, M. J. C., „Federalism in the United States, Canada and Australia", în *Royal Commission on the Constitution*, I, Cmnd 5460, Research Paper 2, Londra, HMSO, 1973. — (♦) WHERE, K., *Federal Government*, ed. a IV-a, Londra, New York, Toronto, Oxford University Press, 1963.

The Federalist Papers (*Eseuri federaliste*) Serie de optzeci şi cinci de articole scrise de Alexander Hamilton* (cincizeci şi unu), James Madison* (douăzeci şi patru) şi John Jay (cinci). Au fost publicate iniţial sub pseudonimul Publius, pentru a sprijini campania în favoarea ratificării Constituţiei Statelor Unite din 1787–1788. Sunt îndeobşte considerate ca reprezentând interpretarea şi apărarea clasică a principiilor şi instituţiilor de bază ale sistemului politic american: autoguvernarea, republicanismul*, reprezentarea*, federalismul*, separaţia puterilor* şi bicameralismul. JZ

feminism Ca termen generic ce desemnează un fenomen complex, feminismul se defineşte în parte prin disputele ivite în jurul semnificaţiei sale. Într-o accepţiune largă, el exprimă

preocuparea pentru rolul social al femeilor în raport cu bărbaţii în societăţile din trecut şi în cele contemporane, preocupare animată de convingerea că femeile au suferit şi continuă să sufere nedreptăţi din cauza sexului lor. Limbajul şi obiectivele politice ale feminismului modern îşi au originea în Revoluţia franceză şi în iluminism*. Fiind istoriceşte asociat cu forţele de opoziţie ostile ortodoxiei şi autocraţiei, feminismul s-a definit drept o luptă pentru recunoaşterea drepturilor femeilor, pentru egalitate între sexe şi pentru redefinirea feminităţii. Inspirându-se din ideile liberale şi raţionaliste, precum şi din idei utopice şi romantice din Europa Occidentală şi America, feminismul nu se lasă uşor definit.

Deşi controversele în jurul rolului social al femeilor au izbucnit în formă explicită în epoca luminilor*, ele au avut antecedente. Autori medievali şi renascentişti au abordat tema identităţii sociale a femeilor şi au susţinut ideea lărgirii puterii şi a influenţei lor politice, un exemplu în acest sens fiind lucrarea Christinei de Pisan, *Carte despre cetatea doamnelor* (1405). Începuturile feminismului modern sunt cel mai adesea asociate cu publicarea cărţii *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) de Mary Wollstonecraft*. Aici apar schiţate unele dintre preocupările feministe constante de mai târziu, inclusiv — dar nu numai — apărarea drepturilor politice şi a drepturilor naturale*. Autoarea pune sub semnul întrebării ideile încetăţenite privind calităţile specifice ale celor două sexe, se pronunţă pentru schimbări în educaţia bărbaţilor şi a femeilor, atacă imaginile marţiale despre cetăţenie* şi afirmă o idee androgină despre eul raţional.

Raţiunea a devenit o armă în favoarea emancipării femeilor, îndreptată împotriva identificării lor exclusive cu natura, funcţia şi capacitatea sexuale. Credinţa în raţiune este astfel asociată cu o puternică încredere în progres*. Aceste convingeri, clarificate în şi prin tradiţia adânc înrădăcinată a contractualismului liberal şi a acceptării egalităţii formal-juridice şi-au găsit expresia în tratatul clasic al lui John Stuart Mill*, *The Subjection of Women* (1869). Contrapunând raţiunea instinctului, Mill preconizează o societate bazată pe principii raţionale. Raţiunea, susţine el, cere suprimarea deosebirilor de tratament bazate pe consideraţii de sex sau pe alte „accidente de naştere". Acordând femeilor egalitate în privinţa cetăţeniei şi a libertăţii civile în sfera publică, se va realiza o transformare mai profundă în relaţiile sociale dintre sexe.

Liberalismul* a exercitat o atracţie pentru gânditorii feminişti. Limbajul drepturilor este o armă redutabilă împotriva unor obligaţii tradiţionale, îndeosebi împotriva celor ţinând de îndatoririle familiale sau de orice statut social declarat „natural" pe temeiul unor caracteristici fizice. „Libertatea" şi „egalitatea" cu bărbaţii au devenit un obiectiv central al reformei feministe. Strategia politică ce decurge din acest feminism dominant este una de includere: femeile şi bărbaţii sunt deopotrivă fiinţe raţionale, de unde urmează că sunt în egală măsură deţinătorii unor drepturi inalienabile şi, mai departe, că nu există nici un temei valabil pentru discriminarea femeilor *ca* femei. În Marea Britanie şi în Statele

Unite, susținătorii de frunte ai dreptului de vot pentru femei au discreditat argumentele prin care se justifica inegalitatea formal-juridică pe baza deosebirilor de sex. Acești feminiști susțineau că refuzul de a recunoaște unui grup de persoane niște drepturi elementare pe temeiul unei presupuse diferențe nu este justificat dacă nu se poate demonstra că respectiva diferență este relevantă pentru discriminarea operată. Potrivit acestei concepții, oricâte deosebiri vor fi existând între cele două sexe, nici una nu îndreptățește inegalitatea juridică și privarea de drepturile și privilegiile cetățeniei. (→ *egalitate*)

Printre pionierii feminismului puțini erau cei care împingeau universalismul liberal până la concluzia lui cea mai radicală, că nu există *nici un* temei justificabil pentru excluderea unor ființe umane adulte de la egalitatea juridică și de la cetățenie. Partizanii dreptului de vot pentru femei erau și moștenitorii unei tradiții ce punea accentul pe nevoia de ordine socială și de valori împărtășite, pe educația civică, și sublinia importanța socială a statutului de proprietar. Ca atare, de multe ori revendicările de includere a femeilor nu aveau în vedere *totalitatea* acestora. Unele femei și unii bărbați urmau a fi excluși după criteriul științei de carte, al proprietății, al unor invalidități sau, în Statele Unite, al rasei.

Câteodată, discursul feminist răstoarnă cu capul în jos egalitarismul* liberal, pledând *în favoarea* egalității civice a femeilor cu argumente altădată folosite în scopul excluderii lor din viața politică. Revendicarea unei mai largi participări politice a femeilor este susținută uneori prin argumentul superiorității lor morale sau al unor virtuți ce le sunt specifice. Aceste apeluri, oricât de strategice, n-au fost niciodată *doar* strategice. Ele invocau poziția socială de mame a femeilor, pretinzând în numele ei dreptul lor la cetățenie și la identitate publică. În diferite epoci, feminiști radicali, liberali, democrați și socialiști au adus omagii femeilor ca întruchipări ale unor forme particulare de virtute socială.

Din punctul de vedere al feminismului bazat pe drepturi, accentul pus pe maternitatea civică republicană a fost o capcană. Dar discursul care invoca imagini ale virtuții materne a fost una dintre reacțiile feministe la o cultură politică complexă și în rapidă schimbare. În democrațiile occidentale, această cultură politică era atașată liberalismului, dar includea și teme civice republicane, precum solidaritatea socială și identitatea națională. Într-o ordine politică dominată de bărbați, femeile își pledau cauza din propria lor sferă, a unei sensibilități structurate feminin și a unor imperative ce scoteau în evidență, pe de o parte, excluderea lor din viața politică, iar pe de alta, forța și importanța lor culturală. Mai puțin apte decât bărbații când e vorba de asumarea unei identități de atom social pe deplin autonom, respingând deseori explicit idealul individualist, multe feministe îmbrățișau valorile familiale lărgite, eliberate de privilegiul patriarhal, drept bază pentru o nouă viață comunitară și o nouă solidaritate socială.

Feminismul a simpatizat în diverse feluri cu socialismul* în aspectele lui utopice și „științifice", precum și cu romantismul*. Găsind în ideea asupririi de clasă o paralelă la poziția socială a femeilor în raport cu bărbații, feminiștii

şi feministele de orientare socialistă au promovat ideile de luptă şi revoltă de clasă-şi-sex. Cei influenţaţi de romantism au îmbrăţişat ideea dârză a unui cu pasional, sentimental, care sparge crusta cutumei sociale. Insistând asupra tezei că femeile suferă în aceeaşi măsură din pricina *refulării*, a ideilor interiorizate cu privire la propriile incapacităţi, ca şi din pricina *opresiunii* sau a regulilor şi obiceiurilor sistematic impuse care consfinţesc inegalitatea, feminiştii romantici pun accentul pe „sufletul special" (cum se exprima americanca Margaret Fuller) al femeilor şi speră într-o transformare socială care să elibereze „diferenţa" femeilor şi să permită înflorirea ei.

Istoria pestriţă a numeroaselor feminisme formează baza discursului şi a dezbaterilor feministe de astăzi, când există o multitudine de variante liberale, socialiste, marxiste şi utopice ale feminismului, inclusiv unele debitoare psihanalizei. Feminiştii discută despre egalitate înţeleasă în termeni formal-juridici, sau ca egalitate a şanselor, sau ca egalitate de respect şi tratament. Sexualitatea şi identitatea sexuală au devenit terenuri extrem de tensionate ale unor redefiniri politice. O minoritate feministă radicală îndeamnă femeile să se separe cu totul de societatea dominată de bărbaţi, în timp ce alţii văd în acest îndemn o reţetă dezastruoasă. Există feminişti care exacerbează elementul diferenţiator al femeilor şi alţii care minimalizează deosebirile dintre sexe. Feminismul rămâne un concept esenţialmente contestat.

JBE

Bibliografie

BEAUVOIR, S., *The Second Sex*, trad. şi ed. H. M. Parshley, Londra, Cape, 1953; New York, Bantam, 1968. — (♦) ELSHTAIN, J. B., *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981. — FRIEDAN, B., *The Feminine Mystique*, New York, Norton, 1963. — FULLER, M., *The Writings of Margaret Fuller*, ed. Mason Wade, New York, Viking, 1941. — LEACH, W., *True Love and Perfect Union: the Feminist Reform of Sex and Society*, New York, Basic, 1980. — MILL, J. S., *The Subjection of Women* (1869), în *The Collected Works*, ed. J. M. Robson, vol. XXI, Toronto, University of Toronto Press, 1984. — (♦) MITCHELL, J., *Woman's Estate*, New York, Vintage, 1973. — (♦) RICHARDS, J. R., *The Sceptical Feminist: a Philosophical Inquiry*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980. — TAYLOR, B. G., *Eve and the New Jerusalem*, New York, Pantheon, 1983. — WOLLSTONECRAFT, M., *A Vindication of the Rights of Women*, ed. I. Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1982.

Ferguson, Adam (1723–1816) Filozof şi teoretician social scoţian. În *Essay on the History of Civil Society* (1767), el trasează evoluţia spiritului uman de la barbaric la civilizaţie. (→ *iluminismul scoţian*)

feudalism Formaţiunile politice feudale erau bazate pe o legătură reciprocă între un cavaler războinic şi cavalerii săi vasali, înzestraţi, în schimbul serviciilor militare, cu pământuri asupra cărora instaurau în cele din urmă o dominaţie locală şi autonomă, impunând, la rândul lor, propriilor vasali diverse obligaţii în natură şi servicii. Feudalismul întruchipează o idee de obligaţie şi loialitate strict personală şi icrarhică, în cadrul căreia egalitatea juridică este inexistentă iar raporturile reciproce de onoare sunt totul. Virtual, şerbii şi iobagii sunt trataţi mai degrabă ca nişte bunuri, decât ca supuşi

guvernați. De obicei, se consideră că feudalismul este un fenomen apărut după imperiul de scurtă durată al lui Carol cel Mare, când Europa a fost supusă atacurilor năprasnice din afară ale vikingilor și maghiarilor. Toate funcțiile considerate în mod normal ca ținând de autoritatea publică întruchipată de cârmuirea centrală, au fost preluate de stăpânii locali, în ochii cărora apăreau ca niște drepturi private și profitabile aferente pământurilor lor. Pământurile și slujbele ecleziastice au căzut și ele sub controlul stăpânilor feudali, priviți ca niște protectori.
(→ *gândirea politică medievală*) JC

Bibliografie

BLOCH, M., *Feudal Society*, 2 vol., trad. de L. A. Manyon, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1962. — BOUTRUCHE, R., *Seigneurie et féodalité*, 2 vol., Paris, Aubier, 1970. — STRAYER, J. R., *Feudalism*, Princeton, NJ, Van Nostrand, 1965.

Feuerbach, Ludwig (1804–1872) Filozof și teolog german. Critic radical al lui Hegel*, el prezintă în *Esența creștinismului* (1841) religia ca pe o expresie a înstrăinării umane.
→ *tinerii hegelieni*

Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) Filozof idealist german, părintele filozofiilor moderne ale voinței și impulsurilor preconștiente. Născut în Rammenau, Oberlausitz, Fichte a fost, probabil, primul filozof german important de origine plebee. După o lungă și grea luptă pentru afirmare, a deținut catedre la Jena, Berlin și Erlangen și a devenit primul rector ales al Universității din Berlin. Viața i-a fost marcată de rupturi și schimbări profunde, datorate nu în ultimul rând firii sale eruptive. Influențat într-o fază timpurie de scrierile lui Lessing, Rousseau* și îndeosebi Spinoza*, al cărui determinism îl deprima profund, descoperirea lui Kant* i-a apărut ca o revelație salvatoare. „Sistemul meu este primul sistem al libertății", scria el în *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* (Doctrina științei) (1794), un fel de epistemologie etică ce va cunoaște vreo zece versiuni succesive. El vedea în acest sistem realizarea pe tărâmul spiritului a ceea ce Revoluția franceză realizase în planul vieții politice. Abolind lucrurile-în-sine kantiene, Fichte deriva realitatea exclusiv din activitatea eului absolut care se pune pe sine (→ *idealism*). Pentru el, datul primordial al universului este activitatea neîntreruptă de creare și urmărire de scopuri: nu lumea creează proiectele oamenilor, ci proiectele oamenilor creează lumea. Natura însăși este materie primă proiectată de spirit, pe care scopurile umane și-o subordonează. Tendința unei astfel de gândiri este de a elimina deosebiri consfințite de vreme, precum cea dintre teorie și practică, fapt și valoare, descoperire și făptuire. A fost o gândire cu adevărat revoluționară.
Gândirea politică a lui Fichte s-a dezvoltat sub semnul imperativelor sistemului său și al vicisitudinilor suferite de popoarele germane în perioada napoleoniană. Primele sale scrieri în apărarea Revoluției franceze, *Die Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas* (1793) și *Beiträge* (1793), înfierează asuprirea și paternalismul*, propovăduind un individualism extrem, aproape anarhist, în cadrul unui stat contractual minimal. „Nici un om nu poate fi constrâns decât de el însuși."

Constrângerilor juridice şi morale li se acordă un loc mai mare în *Grundlagen des Naturrechts* (1796) şi în *Sittenlehre* (1798): statul trebuie să promoveze activ bunăstarea cetăţenilor săi, iar libertatea devine dreptul (şi obligaţia) individului de a-şi dezvolta eul „superior", raţional.

Cu *Der Geschlossene Handelsstaat* (1800) şi *Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters* (1806), puterea de stat cunoaşte o nouă extindere, iar scopurile ei se identifică cu viaţa umană însăşi. Autarhia, controlul rigid centralizat al comerţului şi activitatea colectivă riguros coordonată transformă societatea într-o armată în marş.

Dând expresie mândriei germane rănite de înfrângerile suferite în faţa lui Napoleon, *Reden an die Deutsche Nation* (1807–1808) cuprinde expunerea clasică a doctrinei naţionalismului* modern. Naţiunea germană, definită în primul rând prin limbă şi printr-un caracter colectiv „organic", era chemată să-şi mobilizeze forţele spirituale latente şi să-şi asume o misiune civilizatoare. Prin educaţie şi îndoctrinare, germanul va fi ajutat să-şi dea seama că naţiunea sa este „propriul său eu lărgit", în care-şi realizează propria libertate „superioară" şi pentru care trebuie să fie oricând gata să-şi jertfească eul empiric.

Lucrările ulterioare ale lui Fichte, *Machiavelli* (1807) şi *Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813*, expun doctrina pangermanismului, a unei *Realpolitik* nude şi a supunerii necondiţionate a individului faţă de viziunea superioară a conducătorului. În relaţiile dintre state „nu există lege şi justiţie, ci doar dreptul celui mai puternic"; orice naţiune are înclinaţia firească „de a-şi încorpora întreaga specie umană"; iar pentru a fi sudaţi într-o naţiune viguroasă, germanii au nevoie de un pedagog naţional care să facă uz de forţă, un *Zwingherr zur Deutschheit*. „Constrângerea este ea însăşi o formă de educaţie" spune acest *Zwingherr*, „veţi înţelege mai târziu raţiunile faptelor mele de acum". Majorităţile democratice şi judecata sănătoasă dispăreau în faţa lui. „Nimeni nu deţine drepturi contrare Raţiunii." Iar cel înzestrat cu „înţelegerea supremă are dreptul de a obliga pe oricine să-i urmeze gândul". Fichte s-a aflat la poarta de intrare a viitorului. Mai mult sau mai puţin îndreptăţit, a fost calificat drept idealist, liberal, anarhist şi drept un Machiavelli* modern, drept creştin, panteist şi ateist; drept antisemit, naţionalist, şovinist, profet al guvernării maselor şi precursor al naţional-socialismului*; drept un pionier al teoriei liderului inspirat şi un artist ce lucra cu material uman; drept filozoful romantismului* şi precursorul psihologiei abisale; drept socialist, comunist şi gânditor cu loc asigurat în panteonul marxist-leninist; drept nihilist şi important premergător al existenţialismului*, al voluntarismului şi al pragmatismului filozofic; drept un imperialist agresiv şi drept un cosmopolit iubitor de pace. El vorbeşte pe mai multe voci, iar scrierile sale ermetice purtau germenii multor orientări ce se vor dezvolta deplin mai târziu, în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. În lumea de astăzi, ideile lui reprezintă încă forţe puternice.

RNH

Bibliografie

(♦) ARIS, R., *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*, Londra, Allen

& Unwin, 1936. — FICHTE, J. G., *Doctrina științei*, trad. de P. Blendea, București, Humanitas, 1995. — (♦) KELLY, G. A., *Idealism, Politics and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. — LÉON, X., *Fichte et son temps*, 3 vol., Paris, A. Colin, 1922–1927. — REISS, H. S. ed., *The Political Thought of the German Romantics 1793–1815*, Oxford, Blackwell, 1955.

Filmer, Sir Robert (1588–1653) Teoretician și polemist politic englez. Apărător al absolutismului de drept divin (→ *dreptul divin al regilor*) și critic al teoriilor „populiste" și contractualiste, Filmer este asociat cu teoria politică „patriarhală" și a rămas în memoria posterității în principal ca autor al scrierii *Patriarcha* (publicată postum, în 1680), pe care John Locke* o atacă în *Two Treatises of Government*. Cel mai mare dintre cei unsprezece copii câți a numărat familia sa, Filmer s-a înscris în 1604 la Trinity College din Cambridge, pe care însă nu l-a absolvit, iar în 1613 a intrat în barou. A fost înnobilat de Iacob I în 1618/1619, iar în 1629 a moștenit casa părintească din East Sutton Park (lângă Maidstone), Kent, unde a trăit până la sfârșitul vieții. Soția sa, Ann, cu care s-a căsătorit în 1610, era fiica și unul dintre moștenitorii lui Martin Heton, episcop de Ely. De-a lungul vieții, Filmer a frecventat cercuri din care făceau parte înalți prelați, colecționari de antichități și personalități literare.

Deși ultima apărută, *Patriarcha* a fost prima scrisă dintre numeroasele sale lucrări politice publicate — cu o singură excepție — anonim în timpul vieții. Aceste lucrări cuprind o apărare istorico-juridică a superiorității monarhici față de parlament, critici la adresa lui Aristotel* și a unora dintre cei mai de seamă autori politici ai vremii (printre care Thomas Hobbes*, John Milton*, Hugo Grotius*, Philip Hunton și Henry Parker), o apărare limitată a supunerii față de guvernământul cromwellian și un număr de extrase din Jean Bodin*, menite a dovedi că puterea politică a fost dintotdeauna absolută. Toate aceste scrieri se bazează pe argumente preluate din manuscrisul lucrării *Patriarcha*. Celelalte lucrări publicate ale lui Filmer cuprind o discuție despre vrăjitorie, o apărare a practicii tot mai răspândite de împrumutare a banilor cu dobândă și dintr-un *Discourse concerning Power and Common Right* (publicat anonim în 1680 și atribuit într-o vreme lui Sir John Monson).

Înfățișându-se ca un amestec de istorie biblică, inferențe referitoare la structura socială pornind de la natura autorității familiale, argumente și asertiuni elaborate logic și interpretări ale practicii constituționale engleze, în esență teoriile lui Filmer se sprijină pe concepția bodiniană despre suveranitate*. Orice autoritate, susține el, este absolută și indivizibilă, își datorează existența și natura lui Dumnezeu, își are originea în învestirea divină a lui Adam cu puterea „patriarhală", a fost transmisă mai departe prin moștenitorii acestei învestiri originare și ar dăinui intactă dacă acei moștenitori ar fi cunoscuți. (→ *patriarhalism*) În argumentarea lui Filmer nu este vorba de o accepțiune metaforică sau analogică a ideii de paternitate: ea presupune identitatea puterii patriarhale cu puterea politică. După împărțirea lumii între fiii lui Noe, constituirea unor popoare distincte la Turnul Babel și în

final pierderea identității adevăraților moștenitori ai acestor drepturi, orice putere — inclusiv cea a uzurpatorilor biruitori — a rămas de natură patriarhală, stare confirmată neîntrerupt de istoria biblică a evreilor, de practicile seculare, de filozofiile Greciei și ale Romei antice, ca și de istoria politică a Angliei.

Regalitatea și paternitatea, subliniază Filmer, au fost întotdeauna absolute, iar deținătorul autorității avea de dat socoteală numai în fața lui Dumnezeu. Lepădarea de suveran sau chiar punerea sub semnul întrebării a autorității acestuia echivala cu nesupunerea față de poruncile lui Dumnezeu. Formulând una dintre puținele teorii autentice ale „neîmpotrivirii" din gândirea politică modernă, Filmer susține că orice cârmuitor este îndreptățit la ascultarea activă a supușilor, chiar dacă ordinele sale ar contraveni legii divine. De unde rezultă că nu există ceea ce unii numesc „tiranie" și că orice neajuns suferit de pe urma acțiunilor unui cârmuitor a fost hotărât de Dumnezeu, care se folosește de guvernarea omenească pentru întronarea tainicelor sale rânduieli.

Teoriile lui Filmer sunt un exemplu reprezentativ pentru felul în care gânditorii politici din secolul al XVII-lea erau preocupați de problema originilor. Se pornea de la ipoteza că dacă ar putea fi stabilite originile puterii politice (sau ale unor instituții specifice), ar deveni clare natura și funcțiile lor. Pe aceste temeiuri, Filmer a criticat doctrinele contractului social*, înlocuind starea de natură* prin puterea naturală a tații lor. Teoreticieni ai suveranității populare ca Francisco Suarez*, Hugo Grotius, John Milton și Thomas Hobbes, altminteri atât de diferiți unul de altul, porneau de la prezumția greșită și blasfematoare că la început oamenii s-au bucurat de o „libertate naturală" și că, în mod colectiv, au fost odinioară îndeajuns de liberi spre a institui de bunăvoie autoritatea politică. Idee pur și simplu falsă, replică Filmer, deoarece oamenii s-au născut dintotdeauna înăuntrul unor familii și au fost supuși naturali și legitimi ai tații lor. Și apoi, numai un contract unanim acceptat ar fi fost legitim; orice formă de învoială majoritară ar fi avut drept rezultat o lipsire nejustificată de libertate a disidenților, iar consimțământul unanim era cu neputință de realizat. Mai mult chiar, invocarea unui „contract originar" își nega în cele din urmă propriile principii și confirma patriarhalismul lui Filmer, prin faptul că permitea acțiunilor unei generații, cea a contractanților originari, să limiteze libertatea generației următore, a moștenitorilor ei. Pe teoreticienii stării de natură, care, după spusele lui Filmer, permiteau unei instituții umane — proprietatea — să anuleze rânduiala stăpânirii în comun, dată de Dumnezeu, îi punea în mod deosebit în încurcătură posesia privată asupra pământurilor.

Teza libertății naturale și originare și cea a drepturilor la avere funciară personală erau, firește, folosite îndeobște pentru justificarea limitelor autorității politice (Hobbes constituie în această privință o excepție notabilă, iar Filmer, când îl critică, semnalează în acest punct o contradicție importantă). Sir Robert susține că orice încercare de a defini puterea politică sau de a-i

fixa îngrădiri ar duce la o monarhie limitată sau mixtă, unde suveranitatea ar fi împărțită, încălcându-se astfel principiul structural de bază al guvernării și tăgăduindu-se posibilitatea autorității, toate acestea având drept rezultat o guvernare anarhică și ineficientă. Singura alternativă posibilă este autoritatea absolută, monarhică, patriarhală a lui Adam. Verigile cele mai slabe ale acestei argumentări erau tezele privind legitimarea prescriptivă și uzurparea.

N-are nici o importanță, scrie Filmer, cum au ajuns anumiți oameni la putere — prin succesiune, alegeri sau cucerire — și este la fel de irelevant dacă forma de exercitare a puterii este monarhică, aristocratică sau democratică. Tot ceea ce contează este că natura și conținutul autorității au fost patriarhale și hărăzite de Dumnezeu. Pe acest temei Filmer a putut analiza conflictul care i-a dezbinat pe regaliști în timpul Interregnumului și a putut susține obediența față de Cromwell, rămânând în același timp loial exilatului Carol Stuart. Așa cum criticii săi n-au întârziat să observe, cea care a avut de suferit a fost coerența susținerilor sale, care au sfârșit într-o teorie a legii nescrise a dreptului divin, pentru care puterea patriarhală a lui Adam și tot restul erau irelevante.

Lucrările politice ale lui Filmer au fost republicate în 1679 și 1680 — când a apărut pentru prima dată și *Patriarcha* — în chip de contribuții regaliste la Controversa excluderii. Importanța lor a fost imediat recunoscută și au devenit ținta atacurilor lui John Locke, Algernon Sidney și ale altora. Direcțiile principale ale criticii au fost separarea autorității politice de cea patriarhală (sau familială) — ceea ce a reprezentat o importantă formulare timpurie a „distincției stat — societate" — reafirmarea, pe această bază, mai solidă, a teoriilor despre starea de natură și consimțământ ca origini ale guvernământului, și trecerea de la o concepție despre istorie și un mod de argumentare statice și strict genetice la o concepție mai dinamică și mai raționalistă despre politic. În această privință, necesitatea de a-i replica lui Filmer a fost cea care a trasat cadrul pentru articularea unei forme noi, moderne a discursului politic.

GJS

Bibliografie

DALY, J., *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1979. — (♦) FILMER R., *Patriarcha and other political works*, ed. și introd. P. Laslett, Oxford, Blackwell, 1949. — GREENLEAF, W. H., „Filmer's patriarchal history", în *The Historical Journal*, 9 (1966), pp. 151–171. — HINTON, R. W. K., „Husbands, fathers, conquerors", în *Political Studies*, 15 (1967), pp. 291–300, și 16 (1968), pp. 55–67. — LASLETT, P., „Sir Robert Filmer: the man versus the Whig myth", în *William and Mary Quarterly*, 5 (1948), pp. 523–546. — LOCKE, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. și introd. P. Laslett, New York, Mentor, 1965; Cambridge, Cambridge University Press, 1970. — (♦) SCHOCHET, G. J., *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1975. — ~, „Sir Robert Filmer: some new bibliographic discoveries", în *The Library*, 26 (1971), pp. 135–160. — SIDNEY, A., *Discourses concerning Government* (1698; scrisă c. 1682), ed. J. Robertson, Londra, 1772. — SOMMERVILLE, J. P., „From Suarez to Filmer: a reappraisal", în *The Historical Journal*, 25 (1982), pp. 525–540.

fiziocrație (sau **ordine naturală**; engl. *rule of nature*) Prima teorie econo-

mică care a încercat să explice întregul ciclu economic și care a văzut în economie un flux continuu, interdependent. Fiziocrația a rezultat din interacțiunea dintre analiza economică deschizătoare de drumuri a lui François Quesnay* și teoria socială a lui Victor Riqueti, marchiz de Mirabeau (1715–1789). Se consideră că analiza făcută de fiziocrați producției și reproducției capitaliste, inclusiv plusvalorii, a fost o prefigurare a economiei politice clasice* și chiar a marxismului*. Numai că în concepția lor insistau însă că pământul constituie unica sursă a avuției. Deși au analizat cu claritate producția agricolă din capitalism, ei negau că manufactura sau comerțul produc noi valori. Manufactura sau industria și comerțul nu fac decât să prelucreze valorile produse de sectorul agricol. Munca singură nu poate produce valoare; chiar și munca agricolă produce valoare numai datorită lucrării pământului.

Cu excepția acestei insistențe asupra productivității exclusive a agriculturii, fiziocrația se aseamănă mult cu economiile politice de după ea, prin accentul pus pe proprietatea privată* absolută, pe individualismul economic și pe mecanismul pieței ca pietre unghiulare ale vieții economice. Fiziocrații au fost primii teoreticieni care au recunoscut în creșterea economică un proces organic ce nu presupune sărăcirea altora. Ei au negat chiar existența oricărui conflict potențial între sectoarele economice. Un preț ridicat al cerealelor ar fi benefic deopotrivă pentru consumatori și pentru producători, dat fiind că niște producători agricoli prosperi ar asigura o piață puternică pentru bunurile și serviciile producătorilor neagricoli, permițându-le acestora să plătească mai mult pentru cereale fără a resimți povara prețului lor crescut.

În concepția fiziocraților, pentru o economie bogată era nevoie de proprietate absolută asupra pământului, neîmpovărată prin dări sau obligații, de o muncă la fel de neîncătușată și mai era nevoie ca proprietarii funciari să dispună de resurse pentru dezvoltarea producției agricole. Ei mai preconizau ca producția agricolă efectivă să fie supravegheată de „fermieri" — întreprinzători agricoli —, care să ia de la proprietari pământul în locație pe termen lung. Producția agricolă trebuie neapărat să înceapă cu investiții corespunzătoare nu numai în semințe, ci și în inventarul viu (muncă și îngrășăminte), precum și în îmbunătățiri funciare și clădiri agricole. Dacă se bucurau de piețe complet libere, astfel de întreprinderi agricole nu puteau să nu aducă profit — produs net sau plusvaloare — peste costurile de producție, inclusiv remunerația fermierului. Acest produs net reprezenta singurul fond legitim pentru impozitare și din el trebuiau prelevate toate impozitele. Orice încercare de impozitare a avuției agricole în afară de cea aplicată produsului net ar duce la jefuirea întregii economii. Impozitarea fondurilor necesare pentru avansuri le-ar micșora pe acestea, făcând să scadă recolta următoare. Același efect l-ar avea și orice obstacol pus în calea circulației absolut libere a produselor agricole. O reducere artificială a prețurilor în folosul muncitorilor de la oraș ar echivala cu o spoliere a fermierilor și le-ar micșora capacitatea de reinvestire. Câștigul pe termen scurt al claselor orășenești ar avea ca efect o pierdere pe termen

lung. Fiziocraţii prezentau aceste recomandări ca pe nişte legi absolute şi inviolabile ale naturii. Quesnay a alcătuit o diagramă, faimosul *Tableau économique* (1758–1759), spre a demonstra riguros matematic caracterul inexorabil al relaţiilor pe care le descoperise.
Pentru Quesnay, Mirabeau şi ceilalţi fiziocraţi, între care Baudeau, Le Mercier de la Rivière, Le Trosne, Roubaud şi Du Pont de Nemours, economia politică fiziocrată avea o importantă componentă politică. Quesnay susţinea că puterea de stat trebuie să fie nonintervenţionistă şi totodată absolută. (→ *laissez-faire*) Pentru denumirea acestui ideal el a construit sintagma „despotism legitim", iar China i s-a părut a fi cel mai bun model existent. Aceste opinii politice îi deosebeau net pe fiziocraţi de economiştii britanici, care considerau că libera dezvoltare economică şi siguranţa proprietăţii private* aveau nevoie de un sistem politic reprezentativ, oglindă şi totodată promotor al libertăţii pieţei. (→ *reprezentare*)
Ca teorie economică, fiziocraţia a rămas strâns legată de societatea franceză prerevoluţionară în care s-a zămislit. În anii 1760, fiziocraţii au făcut un lobby puternic pentru libertatea comerţului cu cereale şi desfiinţarea oricăror îngrădiri ale pieţei. Între 1770 şi 1780, teoria s-a îndepărtat treptat de rigiditatea doctrinală a formulărilor lui Quesnay, integrându-se programelor liberale mai generale privind proprietatea* absolută, individualismul economic şi reforma politică. Puţini dintre susţinătorii declaraţi ai fiziocraţiei din Statele Unite şi de aiurea au meritat în realitate această denumire. Exceptând respectul pentru agricultură ca formă privilegiată de activitate economică, ei au luat prea puţin din doctrina originară.

EF–G

Bibliografie

DU PONT DE NEMOURS, P. S., *Autobiography*, ed. şi trad. E. Fox-Genovese, Wilmington, Del., Scholarly Resources, 1986. — (♦) FOX-GENOVESE, E., *The Origins of Physiocracy: Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century France*, Ithaca, NY şi Londra, Cornell University Press, 1976. — Institut National d'Études Démographiques, *François Quesnay et la physiocratie*, 2 vol., Paris, 1958. — (♦) MEEK, R. L., *The Economics of Physiocracy: essays and translations*, Londra, Allen & Unwin, 1962. — ~ şi M. Kuczynski, ed., *Quesnay's Tableau Économique*, Londra şi New York, Macmillan, 1972. — QUESNAY, F., *Oekonomische Schriften*, ed. M. Kuczynski, 2 vol., Berlin, Akademie Verlag, 1972–1976. — ~, *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay: fondateur du système physiocratique*, ed. A. Onken, Frankfurt şi Paris, 1888. — WEULERSSE, G., *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, ed. F. Alcan, 2 vol., Paris, Libraries Félix Alcan et Guillaumin Réunis, 1910.

Fortescue, Sir John (c. 1385–c. 1479) Admis la societatea de drept Lincoln's Inn înainte de 1420, Fortescue a devenit în 1442 preşedintele Înaltei Curţi de justiţie (Lord Chief Justice) a King's Bench (Tribunalul regal). S-a ataşat loial casei de Lancaster, până la înfrângerea definitivă a acesteia în 1471, iar cea mai mare parte a deceniului al şaptelea (când şi-a şi scris cele mai importante lucrări) l-a petrecut în exil. După ce s-a recunoscut supus al lui Edward al IV-lea, nu a mai jucat nici un rol în viaţa publică.
Toate scrierile lui Fortescue au izvorât din conflictul politic englez contemporan, dar importanţa sa în istoria gândirii

politice se datorează ideilor şi categoriilor generale de care s-a folosit spre a-şi susţine cauza partizană. Atât în *De natura legis naturae* (1461–1463), cât şi în *De laudibus legum Anglie* (1471) şi în *The Governance of England* (1471), argumentarea sa se sprijină pe tradiţia thomist-aristotelică a dreptului natural*. Societatea umană derivă din legea naturii, iar buna ei rânduială şi buna ei stare depind de guvernământ — mai precis, de guvernământul monarhic. Stăpânirea (*dominium*) exercitată de cârmuitori este astfel ea însăşi în concordanţă cu „echitatea naturală". Semnificativ e faptul că Fortescue nu e preocupat prea mult de problema tiraniei: ceea ce-l preocupă foarte mult este să diferenţieze o formă de *dominium* de alta. Distincţia sa de căpetenie este cea dintre stăpânirea „regală" (*dominium regale*) şi cea „politică" sau (în terminologia de mai târziu) „constituţională" (*dominium politicum*). Deosebirea rezidă în sursa legii* din fiecare dintre cele două sisteme. În *dominium regale* această sursă este voinţa cârmuitorului; în *dominium politicum* legile sunt făcute de cetăţeni (*cives*). Dintre aceste două forme, stăpânirea regală, întruchipare într-un anumit sens a autorităţii absolute a cârmuitorului, era exemplificată pentru Fortescue în Franţa epocii sale. Pe de altă parte, *dominium politicum*, considerat în principal important nu în sine, ci ca un element esenţial al unei a treia forme — *dominium politicum et regale* — era reprezentat, credea el, de monarhia engleză. Aici, autoritatea efectivă şi indispensabilă a unui cârmuitor ereditar se combina cu participarea esenţială, prin reprezentanţii lor în parlament, a supuşilor regelui (pentru că acum *cives* sunt *subditi*). Nu se pot face legi şi nu se pot percepe impozite fără consimţământul deplin şi activ al ambelor părţi; şi Fortescue relevă atent contrastul în raport cu *dominium regale* francez, considerând sistemul englez mult superior. În continuare, toate acestea se leagă de o explicaţie complexă a originilor societăţii omeneşti în general, precum şi de o versiune istorică a originilor diverselor societăţi politice şi prezintă afinităţi problematice cu unele concepţii teologice mai vechi despre *dominium*.

JHB

Bibliografie

(♦) CHRIMES, S. B. ed., *Sir John Fortescue: De laudibus legum Anglia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1942; retip. 1949. — (♦) ~, *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936. — FERGUSON, A. B., *The Articulate Citizen and the English Renaissance* (îndeosebi pp. 111–129), Durham, NC, Duke University Press, 1965. — FORTESCUE, Sir John, *The Works of Sir John Fortescue*, ed. T. Fortescue, 2 vol., Londra, 1869. — GILBERT, F., „Sir John Fortescue's «dominium regale et publicum»", în *Medievalia et Humanistica*, 2 (1944), pp. 88–97. — PLUMMER, C. ed., *The Governance of England*, Oxford, Clarendon Press, 1885; retip. 1926.

Foucault, Michel (1926–1984) Filozof, istoric al ideilor şi poststructuralist francez. A studiat la École Normale Supérieure, obţinând o licenţă în filozofie în 1948, una în psihologie în 1950 şi o *diplôme* în psihopatologie în 1952. A predat la mai multe universităţi din Franţa şi din străinătate, înainte de a primi, în 1970, o catedră la prestigiosul Collège de France. În ultimii ani de viaţă a fost considerat de mulţi unul dintre cei mai eminenţi şi originali filozofi ai Franţei postbelice.

Foucault şi-a început cariera ca psiholog, lucrând cu bolnavi psihici şi a supus examinării critice modul în care s-au dezvoltat conceptele de normalitate psihică şi nebunie, de raţiune şi demenţă (*déraison*), menite să definească o categorie de maladii psihice. Cercetările sale din acest domeniu au culminat cu lucrarea *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Interesul său pentru originile conceptelor şi practicilor din ştiinţele umane s-a materializat şi în studii consacrate originilor medicinei clinice şi ale concepţiilor moderne despre patologie (*Naissance de la clinique*, 1963) şi naşterii ştiinţelor sociale moderne (*Les Mots et les choses*, 1966). În 1969, în *L'Archéologie du savoir*, a încercat o sinteză filozofică asupra practicii şi procedeelor sale metodologice. Rezultatul a fost o analiză foarte complexă a ceea ce el numeşte „discursuri" — adică a culegerilor de enunţuri, practici, scheme clasificatoare şi obiecte de analiză care, deşi disparate şi contradictorii în aparenţă, funcţionează sub semnul unor reguli de discurs comune.

În aceste lucrări timpurii, Foucault asociază cunoaşterea şi practicile ştiinţelor umane şi sociale cu schimbările intelectuale profunde din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea — schimbări ce nu pot fi explicate prin evoluţia sau progresele cunoaşterii, ci trebuie privite ca treceri de la un mod de ordonare şi adecvare a sferei comportamentului uman la un altul. Deseori se fac analogii între opera lui Foucault şi cea a lui Thomas Kuhn, şi nu fără temei, exceptând faptul că unde Kuhn vorbeşte de paradigme, Foucault vorbeşte de discursuri şi epistemc, şi că, în timp ce Kuhn se concentrează asupra ştiinţelor mature cum este fizica, Foucault se ocupă de acele „ştiinţe" care aspiră la cunoaşterea naturii şi condiţiei umane — în particular de medicină, psihologie, psihiatrie, sociologie şi administraţie socială. În plus, spre deosebire de Kuhn, care e mai ambiguu în acest punct, Foucault este de neînduplecat în insistenţa asupra caracterului arbitrar al schimbărilor de discurs. Împotriva celor ce văd în istoria civilizaţiei un progres neîntrerupt, condus de raţionalitatea tot mai mare a omenirii şi de capacitatea ei tot mai mare de a înţelege *viaţa* umană, Foucault pune accentul pe discontinuitate, ruptură şi incertitudine în modul nostru de a ne înţelege propria condiţie. Schimbarea de la o constelaţie de discursuri (o epistemă) la o alta, cu refacerea configuraţiilor de enunţuri, practici şi judecăţi, nu poate fi caracterizată drept o formă autolegitimantă şi autoexplicativă de progres raţional, şi nici nu poate fi explicată reductiv prin condiţii materiale determinante (ca în marxism*). Pentru Foucault, arbitrarul, contingentul şi nonraţionalul joacă un rol crucial şi determinant în istoria ideilor.

În 1970, în prelegerea inaugurală la Collège de France, *L'Ordre du discours* (Sheridan, pp. 120–131), Foucault introduce pentru prima dată în opera sa conceptul de putere*. Următoarea sa scriere importantă, *Surveiller et punir* (1975), conţine o analiză a originilor închisorii moderne şi a practicilor disciplinare asociate, analiză în care noua sa preocupare pentru putere apare deplin integrată viziunii despre ştiinţele umane, închisoarea fiind considerată un câmp al practicii, unde ştiinţele umane şi tehnicile lor de normalizare

s-au putut dezvolta înainte de a-şi extinde supravegherea asupra restului societăţii. În timp ce analizele anterioare ale discursului propuse de Foucault păreau adesea nişte studii extrem de abstracte despre idei, conceptul de putere i-a permis să pună un accent mult mai mare pe condiţiile sociale şi materiale în care aceste idei s-au dezvoltat şi pe care, la rândul lor, le-au transformat. Pentru Foucault puterea este parte integrantă a producerii adevărului — adevărul şi puterea funcţionează în mod interdependent: „Adevărul e ceva ce ţine de lume: el este produs sub acţiunea unor forme multiple de constrângere şi induce efectele obişnuite ale puterii. Fiecare societate îşi are regimul său de adevăr, „politica sa generală" privind adevărul, adică tipuri de discurs pe care le acceptă şi le face să funcţioneze ca adevărate" (*Power/Knowledge*, p. 131).

Ştiinţele umane şi aplicarea lor au ajuns din ce în ce mai mult să monitorizeze, să disciplineze şi să „trateze" elementele deviante din corpul social. Iluminismul* a lăsat o moştenire de ştiinţe şi de practici asociate lor, ale căror norme şi reguli furnizează criterii ale funcţionării normale fie că este vorba de sănătate fizică şi psihică, fie de comportamentul social şi de conduita personală sau sexuală. Scopul lui Foucault este să arate că aceste standarde sunt la fel de înrădăcinate în iraţional, contingent şi arbitrar ca şi cele cărora le-au luat locul. În cartea sa despre închisoare, în primul volum al lucrării *Histoire de la sexualité* (1976) şi într-o mulţime de alte eseuri mai mici (*Power/Knowledge*, 1980), Foucault oferă o amplă analiză a modului în care este produs individul sau subiectul modern. Ştiinţele umane au determinat categoriile înseşi în cadrul cărora conceptualizăm propria subiectivitate şi criteriile noastre implicite pentru normalitate şi patologie. Prin aceasta ele au creat supuşii disciplinaţi ai statului modern şi, implicit, însuşi acest stat. Statul* modern guvernează mai puţin prin folosirea forţei decât prin folosirea cunoştinţelor şi practicilor din ştiinţele umane pentru a construi subiectivitatea supuşilor săi — printr-o „microfizică" a puterii.

În luna anterioară morţii i-au apărut volumele al doilea şi al treilea din *Histoire de la sexualité* şi se anunţasc că un al patrulea volum era aproape gata pentru tipar. Foucault îşi continua încercarea de a identifica originile concepţiilor moderne despre subiectivitate şi despre acţiunea morală prin studiul eticii sexuale. Analizele sale revizuiau însă substanţial, sub două aspecte semnificative, opera sa anterioară: punea acum un accent mult mai mic pe modul de funcţionare a puterii iar originea eticii sexuale nu o mai plasa în raţionalismul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, ci o lega de naşterea raţiunii occidentale în gândirea filozofică elenă. Atât în gândirea clasică, cât şi în cea creştină — deşi în moduri diferite — sexualitatea, sinele şi acţiunea morală au ajuns intim legate între ele. Cele două noi volume înfăţişează transformările succesive ale sexualităţii şi ale subiecţilor ei, arătând că obsesia noastră actuală pentru sex, departe de a fi un semn de eliberare, trădează lipsa oricărei concepţii nocoercitive despre cum ar trebui să trăim. În ciuda frecventelor schimbări intervenite în poziţia lui Foucault, în opera sa pot fi identificate două teme

constante. Analizele sale au un caracter „genealogic" prin faptul că dezvăluie elementul irațional și arbitrar prezent sub aparența raționalității, fiind în acest sens profund influențate de Nietzsche*; ele sunt îndreptate împotriva „adevărurilor" și a „cunoașterii" caracteristice lumii moderne și urmăresc să demaște modul cum intervine puterea în practicile pe care aceste adevăruri le legitimează și să-i facă astfel capabili să reziste pe cei ce suferă de pe urma lor. Ele caută să ne arate cum singuri ne-am făcut pervers, nebuni, bolnavi și delincvenți, supunându-ne unei cunoașteri și unor practici ce încearcă să depisteze perversiunile, nebunia, boala și delincvența altora. În spatele acestui proiect genealogic stă convingerea fundamentală că în istorie nu există un subiect uman constant, că nu există o antropologie filozofică valabilă, o condiție sau o natură umană „adevărată": „Nimic în om — nici măcar corpul său — nu este suficient de stabil spre a servi drept temei pentru autorecunoaștere sau pentru înțelegerea altor oameni" (*Language, Counter-Memory, Practice*, p. 153). Așadar, în istorie nu există sens sau ordine, și nici chip de a ne sustrage acțiunii puterii și a contingenței. Lupta e întotdeauna necesară pentru evitarea dominației, dar ca nu poate garanta eliberarea, deoarece puterea este un element inerent relațiilor sociale — nu putem acționa fără a afecta condițiile în care acționează alții. De unde însă nu urmează că puterea va îmbrăca întotdeauna forma particulară pe care a dobândit-o prin alianța sa cu științele umane.

Cea mai frecvent formulată critică la adresa lui Foucault îi reproșează negarea eliberării și aparentul ei relativism. Se pare că Foucault nu poate oferi nici un temei pentru a prefera o altă stare de lucruri celei în care trăim. În parte, aceste critici își greșesc totuși ținta: scopul lui Foucault este de a crea incertitudini și îndoieli, de a ne face să regândim categoriile și practicile în cadrul cărora trăim, adică să ne eliberez, cel puțin într-o anumită măsură, făcându-ne conștienți de ceea ce am pierdut devenind ceea ce suntem și prin aceasta să slăbească autoritatea pe care științele umane o exercită în prezent asupra înțelegerii de sine a supușilor statului modern.

MP

Bibliografie

FOUCAULT, M., *Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. de M. Vasilescu, București, Humanitas, 1996. — ~, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963. — ~, *Cuvintele și lucrurile: o arheologie a științelor umane*, trad. de B. Ghiu și M. Vasilescu, București, Univers, 1996. — *Arheologia cunoașterii*, trad. de B. Ghiu, București, Ed. Univers, 1999. — ~, *A supraveghea și a pedepsi*, trad. de B. Ghiu, București, Humanitas, 1997. — ~, *Istoria sexualității*, trad. de B. Stanciu și A. Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995. — ~, *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. D. F. Bouchard, Ithaca, NY, Cornell University Press; Oxford, Blackwell, 1977. — ~, *Power/Knowledge*, ed. C. Gordon, Brighton, Sussex, Harvester; New York, Pantheon, 1980. — (♦) SHERIDAN, A., *Michel Foucault: the Will to Truth*, Londra, Tavistock, 1980.

Fourier, Charles (1772–1837) Socialist utopic francez. Născut la Besançon, Fourier a fost scurt timp un modest comis-voiajor și a trăit în principal la Paris. În timpul Revoluției franceze a observat și a deplâns mașinațiunile comerciale ale negustorilor care stocau sau distrugeau grânele după bunul

lor plac; în acești ani și-a pierdut și el averea. Altminteri, a dus o viață monotonă și solitară. Fourier a fost un autodidact și rareori a făcut referiri la alți gânditori, deși concepția sa istorică a fost influențată de ideile despre progres* ale iluminismului*. Numeroasele lui scrieri reiau, toate, aceleași idei de bază, care și-au găsit formularea deplină în lucrarea *Théorie de l'unité universelle* (1822).

Utopismul* lui Fourier începe cu o analiză a „celor o sută patruzeci și patru de rele ale societății civilizate", printre care se numărau comerțul, înșelăciunea și adulterul. El construiește o complexă taxonomie istorică bazată pe numerologie, în care civilizația (societatea epocii sale) era înfățișată ca o formă socială inferioară, nu mult diferită de barbarie. Cea mai înaltă formă de societate, armonismul, va fi urmată de declin, în cadrul unui ciclu istoric al omenirii de circa optzeci de mii de ani.

Ființele umane, spune Fourier, sunt înzestrate cu douăsprezece „pasiuni" fundamentale, care trebuie satisfăcute: pasiunile celor cinci simțuri; pasiunile prietenici, dragostei, familismului și ambiției; pasiunea „cabalistă", pentru intrigă; pasiunea „de fluture" pentru varietate; și pasiunea „compozită", de a combina plăcerile trupești cu cele sufletești. În împrejurări ideale, cea de-a treisprezecea pasiune, cea pentru armonie, le unifică pe celelalte. Temperamentul fiecărui individ este determinat de câte o combinație aparte de pasiuni fundamentale, dar în condițiile civilizației pasiunile sunt înăbușite sau deformate de instituții rele precum căsnicia și comerțul și produc numai suferințe.

Comunitatea utopică a lui Fourier, „falansterul", era o organizație socială în cadrul căreia pasiunile fiecăruia aveau să fie deplin satisfăcute. Falansterul, format din 1 610 persoane, fiecare cu alt temperament, se baza pe principiul muncii atractive. Fiecare va munci ce-i place cel mai mult: iubitorii de trandafiri vor cultiva aceste flori, iar copiii, cărora le place să se joace în noroi, vor fi gunoieri. Oamenii urmau să muncească în grupuri numite *șiruri*: în fiecare zi vor efectua câte douăsprezece munci diferite spre a-și satisface pasiunea pentru varietate și vor lua câte nouă mese! Cum întreaga activitate socială și toate muncile erau bazate pe atracție și înclinație naturală, nu era nevoie de nici o organizare politică formală: societatea funcționa spontan. Recompensele urmau să fie proporționale cu contribuția, talentul și investiția fiecăruia, dar deosebirea dintre bogați și săraci înceta să mai conteze, pentru că toți vor trăi în comun. Creșterea copiilor urma să fie făcută și ea în comun, de către cei pasionați de această activitate. Într-o utopie paralelă, intitulată *Noua lume amoroasă* (rămasă nepublicată până în 1967), Fourier a descris viața sexuală a falansterului, bazată pe atracție pasională, amor liber și relații multiple. Coeziunea socială avea să fie puternică grație atașamentului oamenilor față de tovarășii de muncă din diferite șiruri și varietății partenerilor sexuali.

Fourier mai preconiza crearea unei federații mondiale a falansterelor independente, cu „armate" itinerante de cavafi, plăcintari, amanți etc., care să viziteze comunitățile, participând la competiții și festivaluri.

Fourier a așteptat zilnic, într-un restaurant, să vină un mecena dispus să-i transpună ideile în practică. N-a găsit

nici un amator, dar a inspirat numeroşi discipoli. Experimente fourieriste s-au făcut în România şi în regiunea Jura din Elveţia, iar mai recent în California. Deşi Marx* şi Engels* l-au taxat drept „socialist utopic" lipsit de o analiză istorică şi de clasă adecvată, Engels l-a apreciat pentru „analiza dialectică" a problemelor sociale. *Ode à Charles Fourier* (1947) a poetului suprarealist André Breton i-a elogiat intuiţia psihologică. Ideile lui au fost aclamate şi de mulţi studenţi francezi în timpul tulburărilor din 1968, datorită pledoariei pentru spontaneitate şi pentru libera afirmare a individului. Combinând filozofia socială cu intuiţia psihologică şi punând accentul pe fericirea personală, teoria lui Fourier îşi păstrează interesul, în ciuda numeroaselor idiosincrazii.

→ *utopism* BG

Bibliografie

FOURIER, C., *Œuvres complètes*, ed. D. Oleskiewicz, 12 vol., Paris, Anthropos, 1965–1968. — (♦) –, *The Utopian Vision of Charles Fourier*, J. Beecher şi R. Bienvenu ed., Londra, Cape, 1972. — (♦) GOODWIN, B., *Social Science and Utopia*, Brighton, Sussex, Harvester, 1978. — RIASANOVSKY, N. V., *The Teaching of Charles Fourier*, Berkeley, University of California Press, 1969. — TAYLOR, K., *The Political Ideas of the Utopian Socialists*, Londra, Cass, 1982.

Franklin, Benjamin (1706–1790) Om de stat, diplomat, savant şi eseist american. Considerat unul dintre Părinţii fondatori ai Statelor Unite, Franklin a fost membru al Congresului continental şi delegat la Convenţia constituţională. Înainte de Revoluţie a fost director general al poştelor, membru în adunarea statului Pennsylvania şi agent diplomatic colonial în Anglia. În timpul războiului a fost reprezentantul Americii în Franţa. Mai înainte îşi câştigase o reputaţie considerabilă datorită experimentelor sale ştiinţifice legate îndeosebi de electricitate şi inventării unor aparate de uz practic. Averea şi-a dobândit-o din activităţi tipografice şi de editură — a fost editorul ziarului *Pennsylvania Gazette*. A scris numeroase editoriale, eseuri şi pamflete pe teme de politică, economie, ştiinţă, morală şi străduinţe de autoameliorare individuală. Sub pseudonimul Richard Saunders, a scos timp de douăzeci de ani *Poor Richard's Almanack*, care cuprindea informaţii din domeniul ştiinţei şi al tehnologiei şi numeroase aforisme morale, asociate cu numele lui Franklin, dar de fapt formulate de alţii. În *Autobiography* (1788–1789), care s-a bucurat de o largă circulaţie, Franklin îşi prezintă viaţa din perspectiva dezvoltării sale intelectuale, sociale şi morale.

Variatele idei şi reguli de conduită ale lui Franklin se încheagă într-un fel de teorie politică generală dacă sunt privite prin prisma ideilor de evoluţie socială şi progres*, pe care le-a susţinut consecvent. Franklin respinge dogma creştină oficială, dar recunoaşte că există ordine în univers. Prin raţiune şi experienţă omul a dobândit cunoştinţe despre natură, societate şi despre el însuşi, pe care trebuie să le aplice spre a-şi ameliora viaţa. Pentru ca o asemenea ameliorare să se producă, trebuie să existe libertatea religiei, a cuvântului şi a presei, precum şi oportunităţi economice, pe care cel mai bine le creează expansiunea teritorială şi comerţul liber. Toate acestea conţin implicit credinţa lui Franklin că toţi oamenii sunt egali. El îi critică pe bogătaşi

și aristocrația britanică pentru pretențiile lor intelectuale și politice nejustificate. Preferă bunul-simț și cunoștințele practice, pe care le punea la îndemână tuturor prin publicațiile sale. Pentru a stimula productivitatea și armonia socială necesare atingerii unui standard de viață superior, Franklin îi îndemna pe oameni să cultive treisprezece virtuți — cumpătarea, tăcerea, ordinea, hotărârea, frugalitatea, sârguința, sinceritatea, dreptatea, moderația, curățenia, liniștea, castitatea și umilința.

Guvernanții ar putea să înlesnească progresul dacă ar fi uniți, capabili de planificare și acțiune concertată și dacă ar ține la libertatea* omului. Franklin a luat poziție împotriva dominării guvernului de către proprietari, împotriva impozitării fără reprezentare* și împotriva sclaviei. După Revoluție a susținut dreptul de vot universal pentru bărbați și o adunare legislativă națională unicamerală. Pe lângă apărarea intereselor omului de rând, Franklin își baza opțiunile politice pe considerații practice: sufragiul dezvoltă patriotismul* și supunerea, iar unicameralismul contracarează ambițiile celor bogați și favorizează o guvernare unitară și eficientă. Un astfel de guvern era dator să stimuleze creșterea economică prin achiziționare de pământuri, prin comerț și învățământul meșteșugurilor, ca și prin construirea de poduri, șosele și canale.

Înainte de Revoluție, Franklin crezuse că progresul putea fi înfăptuit sub un monarh blând. Această concepție, împreună cu teama lui continuă de clici și gloate, sugerează un oarecare scepticism față de viața politică democratică. Pledoaria sa în favoarea unor proiecte guvernamentale caritabile, de felul construirii de spitale, era temperată de critica sa la adresa programelor de asistență socială, despre care credea că ar putea favoriza lenea. O cale mai potrivită spre progres, credea el, o constituiau stimularea și călăuzirea oamenilor prin învățătură, exemple și aforisme. Drept urmare, Franklin a fost uneori criticat că reducea progresul uman la bunăstarea materială, filozofia morală și socială la morala afacerilor, iar justificarea guvernământului democratic, la pragmatism politic.

DPR

Bibliografie

(♦) Becker, C., *Benjamin Franklin: a Biographical Sketch*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1946. — (♦) Conner, P., *Poor Richard's Politics: Benjamin Franklin and the New American Order*, New York, Oxford University Press, 1965. — Franklin, B., *The Autobiography of Benjamin Franklin*, ed. L. W. Labaree ș.a., New Haven, Conn., Yale University Press, 1964. — ~, *The Complete Poor Richard's Almanacks published by Benjamin Franklin*, ed. W. J. Bell, Barre, Mass., Imprint Society, 1970. — ~, *The Papers of Benjamin Franklin*, ed. L. W. Labaree ș.a., 23 vol., New Haven, Conn., Yale University Press, 1959. — (♦) Stourzh, G., *Benjamin Franklin and American Foreign Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1954. — (♦) Van Doren, C., *Benjamin Franklin*, New York, Viking, 1938.

fraternitate Ca idee politică, fraternitatea implică existența între cetățeni sau înăuntrul unui grup specific a unor relații care, asemenea relațiilor ideale dintre copiii unei familii, se caracterizează prin sentimente de afecțiune și comuniune și prin adeziune la scopuri comune sau similare.

Fraternitatea, aidoma politicii, nu este nici automată, nici ferită de conflicte.

Relația dintre frați implică deopotrivă o puternică rivalitate și o puternică afecțiune. Fraternitatea cere ca impulsurile fratricide să fie subordonate și dominate de valori comune și sentimente pozitive (*Facerea*, IV, 7; XXXI, 1–11; XL, 19–20). Un element de voliție este crucial în fraternitate. Ritualurile fraterne antice sau moderne presupun că, în timp ce potențialul pentru fraternitate își poate avea originea în circumstanțe accidentale legate de naștere și educație, realitatea ei depinde de atașamente voite sau alese. În această privință, fraternitatea se aseamănă cu prietenia. În plus, atât fraternitatea, cât și prietenia unesc persoane cu aceleași roluri (în opoziție cu legătura ce există între părinți și copii). În acest sens, fraternitatea, aidoma prieteniei, implică egalitatea. Spre deosebire însă de prietenie, fraternitatea provine dintr-o relație comună cu autoritatea și o implică. În realitate, existența unor relații de fraternitate este mai probabilă într-o societate ierarhică decât printre cetățeni ce trăiesc într-un regim strict egalitar.

Teoria politică antică privea fraternitatea ca pe o relație între anumite persoane și presupunea o afecțiune intensă și sentimente de obligație. În această viziune, fraternitatea este o legătură relativ exclusivă dacă nu prin natura ei, oricum în practică. Întocmai cum fraternitatea de sânge există în triburi și familii, *polis*-ul este sălașul natural al fraternității politice. Mai mult, *adelphia* (fraternitatea) hrănește *philia* (prietenia): formele superioare de fraternitate, precum cetatea teoretică a filozofici, se bazează pe deprinderi de afiliere dezvoltate în cadrul unor asociații mai puțin voluntare și mai puțin cuprinzătoare (Aristotel, *Politica*, 1262 b 8–25; 1263 a 41–b7).

Învățătura creștină se distinge prin proclamarea ideii că toți oamenii sunt din fire frați (*Galateni*, III, 28), dar acest adevăr spiritual și teoretic se aplica în practică numai persoanelor renăscute pentru care „Christos e tot și în toți" (*Coloseni*, III,11). În doctrina creștină clasică, majoritatea oamenilor, orbiți de păcat, sunt incapabili să recunoască paternitatea lui Dumnezeu și să simtă fraternitatea cu întreaga omenire. În lumea temporală, deși pătrunsă de viziunea înrudirii dintre oameni, chiar și fraternitatea creștină va fi relativ exclusivă, cu afecțiuni și îndatoriri speciale: „Dați tuturor cinste, iubiți frăția" (1 *Petru*, II, 17).

Prin contrast, teoreticienii iluminismului* au năzuit adesea să realizeze idealul fraternității universale. În doctrina lor, ființele umane au un „instinct fratern" sau o înclinație către „ființa de specie", împiedicată de obstacole naturale sau cutumiare. Înfăptuirea fraternității umane necesită întâi depășirea naturii, în principal prin progresul științelor, iar în al doilea rând, ruperea dependenței psihologice ținând de ierarhie și de loialități locale, prin dezvăluirea faptului că legăturile prin care oamenii sunt atașați de autoritate și de persoane particulare nu sunt decât tot atâtea năsăviri umane. Fraternitatea este redusă astfel la un fel de efect posterior, secundar în raport cu libertatea* și egalitatea* — mijloace ce vor face posibilă fraternitatea universală. Ceva mai înainte, teoreticieni mai raționaliști recunoșteau că orice fraternitate cosmopolită s-ar baza pe sentimente difuze, de felul blândei „bunăvoințe universale" a lui Francis Hutcheson,

probabil mai diluată decât sentimentele ce unesc familia, tribul şi naţiunea. Mai târziu, gânditorii romantici au negat uneori această limitare, aşa cum a făcut Ralph Waldo Emerson, profetizând că în cele din urmă „toţi oamenii se vor iubi". În ambele cazuri, încrederea în fraternitatea oamenilor se asocia cu suspiciunea şi ostilitatea faţă de forme de fraternitate mai puţin cuprinzătoare.

Gândirea şi practica politică moderne nu privesc cu ochi buni fraternitatea dintre persoane specifice. Gândirea politică modernă consideră îndeobşte că, în viaţa publică, sunt incluşi toţi cei ce nu sunt excluşi în mod expres. În cazul relaţiilor frateme, sunt excluşi toţi cei ce nu sunt incluşi. Regimurile moderne încurajează un mod de viaţă mobil, specializat şi extensiv. Fraternitatea este promovată prin relaţii stabile şi intense, din care se naşte similitudinea de caracter şi de destin. Gândirea politică modernă, recunoscând incompatibilitatea dintre fraternitate şi viaţa politică modernă, a înclinat pe nedrept spre desconsiderarea sau spre negarea nevoii umane de sprijin fratern.

→ *comunitate* WCMcW

Bibliografie

ARISTOTEL, *Politica*, trad. de E. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, f.a. — FREUD, S., *Totem şi tabu*, în *Opere*, vol. I, trad., de L. Gavriliu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991. — HUTTER, H., *Politics as Friendship*, Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier University Press, 1978. — (♦) IGNATIEFF, M., *The Needs of Strangers*, New York, Viking Press, 1973. — (♦) MCWILLIAMS, *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1973. — NELSON, B., *The Idea of Usury: from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1949. — SIMMEL, G., *The Sociology of Georg Simmel*, trad. şi ed. K. Wolff, Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe, 1950, pp. 307–376. — STEPHEN, J. F., *Liberty, Equality, Fraternity*, Londra şi New York, Holt & Williams, 1875.

Freud, Sigmund (1856–1939) Psihanalist şi filozof social austriac. S-a născut la 6 mai 1856 la Freiburg, în Moravia (pe teritoriul Republicii Cehe de astăzi). În 1857 familia sa s-a mutat la Leipzig, iar după un an la Viena, unde Freud avea să rămână până la *Anschluss*-ul nazist din 1938. Ultimul an de viaţă şi l-a petrecut la Londra, unde a murit de cancer, la 23 septembrie 1939. A studiat medicina, a practicat neurologia şi a făcut cercetări în domeniul hipnozei, îndeosebi cu dr. Joseph Breuer, în anii 1890. A fost întemeietorul mişcării psihanalitice; a avut mulţi discipoli, dar au apărut şi şcoli disidente, ca acelea ale lui Alfred Adler şi C. G. Jung. Îndeosebi în ultima parte a vieţii Freud a aplicat psihanaliza la probleme sociale mai largi. Teoria sa socială şi politică este expusă mai ales în *Angoasă în civilizaţie* (1930), *Viitorul unei iluzii* (1927) şi în eseurile despre război (1915; 1932). Calificativele aplicate îndeobşte concepţiei sale despre lume — o viziune evreiască rece, inflexibilă, tenace, încăpăţânată — sugerează în mod corect că ea este dură, intransigentă şi pesimistă. Freud era hotărât să se confrunte cu lumea direct, neoferind nici o salvare, consolare sau profeţie. N-a fost un adept al schimbării radicale şi un critic al capitalismului* decât în mod tangenţial.

Freud a fost preocupat de înţelegerea ştiinţifică a fenomenelor psihice prin descoperirea cauzelor lor şi confirma-

rea repetată a regularităţilor formulate în legătură cu ele. A dezvoltat o teorie structurală a psihicului, conform căreia există trei sfere, regiuni sau straturi ale acestuia. Pulsiunile primare ţin de *sine*, stratul cel mai vechi, mai întunecat şi mai greu accesibil al psihicului. El este totalmente inconştient, iraţional şi amoral, „un cazan clocotind de excitaţii". Aceste pulsiuni predominant sexuale — dintre care sexualitatea genitală este forma cea mai înaltă, dar nicidecum exclusivă — se cer satisfăcute imediat şi ignoră dictatele realităţii. Impulsul simplu şi dominator este cel orientat spre satisfacerea nevoilor sau pulsiunilor înnăscute ale organismului. *Sinele* nu poate fi pur şi simplu lăsat să-şi urmeze cursul schimbător şi potenţial destructiv. De aceea, din el se dezvoltă o zonă psihică intermediară între el şi lumea exterioară, având menirea de a identifica circumstanţele în care pot fi realizate intenţiile lui. Această zonă, cunoscută ca *eu* (ego), se dezvoltă din *sine* în perioada copilăriei, ca un răspuns adecvat la cerinţele şi condiţiile externe şi învaţă să se adapteze. Eul este în chip predominant, dar nu deplin, conştient, nefiind aşadar echivalent cu conştiinţa. Funcţia sa este de autoconservare şi, în consecinţă, este dominat de principiul realităţii (ca opus principiului plăcerii).

Cel de-al treilea component al psihicului este supraeul — sediul refulării, al conştiinţei şi al vinovăţiei. El este „vehiculul tradiţiei" şi centrul prohibiţiilor, al tabuurilor şi cenzurii. El poate fi opus eului şi poate trece uşor dincolo de nevoile de supravieţuire. Dar, mai ales prin vinovăţia pe care o inculcă, supraeul este un instrument esenţial de civilizare, care transformă copilul într-o „fiinţă morală şi socială" care se dispensează treptat de măsurile exterioare de constrângere.

Modelul psihologic al lui Freud exprimă într-o formă dinamică şi complexă ideea comună a conflictului dintre raţiune şi pasiuni. Teoria freudiană a instinctelor s-a modificat pe măsură ce el a ajuns să recunoască agresivitatea de alte origini decât erotice şi tendinţele destructive neerotice; în cele din urmă, pe temeiuri teoretice, a redus instinctele la instinctul erotic şi la cel agresiv sau destructiv, prezentând evoluţia civilizaţiei ca pe o luptă permanentă dintre Eros şi Moarte, Iubire şi Ură, dintre instinctul vieţii şi instinctul morţii. Deşi a susţinut că practic aceste instincte nu acţionează niciodată izolat, marea sa teorie este, în general şi pe drept cuvânt, caracterizată drept mitică.

Freud a prezentat mai multe antropologii speculative, în care acceptarea civilizaţiei este descrisă ca un soi de contract social, de schimb raţional. „Omul civilizat a cedat o parte dintre posibilităţile sale de fericire în schimbul unei doze de siguranţă." Ceea ce se câştigă şi ceea ce se pierde astfel diferă însă de la individ la individ. Redistribuirea energiei psihice cerută de civilizaţie se produce în principal printre bărbaţi, care sunt nevoiţi „să realizeze sublimările instinctuale de care femeile nu prea sunt capabile". Aşa se face că femeile, reprezentante ale intereselor familiei şi ale vieţii sexuale, devin uşor adversare ale civilizaţiei. Acest tablou, împreună cu anumite teorii particulare precum aceea a invidiei de penis, explică în parte puternica opoziţie feministă faţă de Freud.

Oamenii suportă în mod diferit mutilarea vieţii lor erotice. În procesul de civilizare însă, întărirea sentimentului de vinovăţie, necesar progresului, dar dăunător fericirii, ocupă un loc central. Civilizaţia se dezvoltă astfel pe o bază de anxietate, refulări, sublimări şi închegări de reacţii, „prin care un copil având o cu totul altă zestre nativă se transformă în ceea ce se cheamă un om normal, purtătorul şi în parte victima civilizaţiei atât de greu dobândite". Civilizaţia oferă şi anumite supape pulsiunilor agresive inhibate — de pildă, pedepsirea criminalilor, care procură o satisfacţie de substituţie, şi războiul.

În interpretarea lui Freud, masele sunt leneşe, neinteligente, turbulente, nedispuse la renunţare instinctuală şi au nevoie de autoritate, ceea ce conduce la o viziune despre o pătură superioară de „oameni cu spirit independent", care „şi-au subordonat viaţa instinctuală dominării raţiunii". Freud a sperat, deşi doar intermitent, că aceştia ar putea să acţioneze ca educatori şi călăuze pentru muritorii de rând.

Invadarea continuă a vieţii sociale de către raţiune nu l-a nimicit însă pe bătrânul Adam al agresivităţii. Socialiştilor şi comuniştilor — cărora le atribuie în chip parodic credinţa că „omul e pe de-a-ntregul bun şi binevoitor faţă de semeni, dar instituţia proprietăţii private i-a corupt natura" — Freud le reproşează o viziune idealistă despre natura umană. Proprietatea privată nu a fost, crede Freud, sursa, ci rezultatul agresivităţii umane care, în absenţa ei, s-ar exprima în alte forme, de pildă în competiţia sexuală. Agresiunea, această componentă inalienabilă a naturii umane, va dăinui. Comunismul* contesta anumite pulsiuni umane fundamentale şi de aceea nu se putea să nu eşueze.

Freud a fost şi este criticat pe multiple temeiuri. Interpretările sale clinice au fost contestate adesea pentru că respectivele comportamente pot fi explicate prin evenimente (reale) externe, în loc să fie postulate evenimente interne. Mulţi alţi factori, diferiţi şi mai cuprinzători decât pulsiunile agresive înnăscute, de altminteri discutabile, acţionează drept cauze ale războiului. Resursele existente — mai mari decât îşi închipuia Freud — oferă posibilităţi pentru o mai deplină satisfacţie instinctuală, iar pulsiunile primare pot fi orientate spre forme de satisfacere care să reducă impactul lor destructiv. Cu toate acestea, speculaţiile mai ample ale lui Freud, sprijinite pe concluziile sale timpurii despre psihicul uman, încă provoacă interesul.

GCD

Bibliografie

FREUD, S., *Angoasă în civilizaţie* şi *Viitorul unei iluzii* în *Opere*, vol. I, trad. de L. Gavriliu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1991. — ~, *Two Short Accounts of Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin, 1963. — FROMM, E., *The Crisis of Psychoanalysis*, Londra, Cape, 1970, Harmondsworth, Penguin, 1978. — MARCUSE, H., *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon, 1955, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1966. — (♦) ROAZEN, P., *Freud: Political and Social Thought*, New York, Vintage, 1968.

G

Gaius (activ între 130 şi 180 d. Chr.) Jurist roman. *Instituţiile* sale (161 d. Chr.) le-au anticipat pe cele ale lui Iustinian I*.

Gandhi, Mohandas Karamchand, zis **Mahatma** (1869–1948) Gânditor şi mare lider politic indian. A făcut studii de drept în Anglia, iar după ce a lucrat o vreme ca avocat în India, a plecat în Africa de Sud. Timp de două decenii, cât a stat aici, a dus numeroase campanii împotriva discriminării rasiale şi a promovat binecunoscuta sa metodă *satyagraha*, adică rezistenţă nonviolentă. După întoarcerea în India în 1915, a devenit liderul necontestat al mişcării naţionaliste indiene. A dezvoltat un nou tip de discurs politic, un ansamblu de simboluri aparent arhaice dar sugestive sub aspect istoric, şi a dus o viaţă simplă şi austeră, ca modalitate de a se identifica cu cei mai săraci concetăţeni ai săi, pe care i-a mobilizat sub conducerea Partidului Congresului (Congress Party), radical transformat. A lansat Mişcarea de Necooperare (Noncooperation Movement) în 1920, Mişcarea de Nesupunere Civică (Civil Disobedience Movement) în 1930 şi Mişcarea „Părăsiţi India" în 1942. A jucat un rol de căpetenie în obţinerea independenţei Indiei în 1947. Momentul său de triumf a fost în acelaşi timp şi unul de eşec, pentru că odată cu dobândirea independenţei între musulmani şi hinduşi au izbucnit confruntări sângeroase, a căror violenţă l-a zguduit şi i-a zdruncinat voinţa de a trăi. Firav la trup şi zdrobit sufleteşte, a făcut totuşi lungi călătorii în zonele de conflict pentru a restabili prin forţa cuvântului pacea şi buna înţelegere. Când a fost asasinat de un hindus fanatic, Albert Einstein a spus că generaţiile viitoare „vor putea cu greu să creadă că un asemenea om a trăit odată, aievea, pe pământ".

Gândirea morală şi politică a lui Gandhi se bazează pe o metafizică relativ simplă. Pentru el, universul este rânduit de o Inteligenţă supremă sau principiu suprem, pentru care prefera denumirea *satya* (adevăr) sau Dumnezeu, ca o concesie făcută obişnuinţei. Acesta este întrupat în toate fiinţele vii, şi mai presus de toate în oameni, sub formă de suflet conştient de sine sau spirit. Spiritul reprezintă esenţa omului. Corpul, doar o alcătuire materială, este în ultimă instanţă lipsit de realitate şi fără pretenţii morale. Toate nevoile şi dorinţele ce trec de minimul biologic sunt frâu liber dat plăcerilor trupului, degradante pentru spirit. Pentru Gandhi civilizaţia occidentală contemporană este centrată asupra corpului, după cum o arată înmulţirea trebuinţelor materiale, lipsa înfrânării de sine şi

declinul profunzimii morale şi spirituale; de aceea este puţin probabil ca ea să dureze. Gandhi susţine că fiind părtaşi la esenţa divină, „finalmente toţi oamenii sunt una"; nu doar egali, ci „identici". Ca atare, iubirea este singura formă potrivită de relaţie dintre ei; ea este „legea fiinţei noastre", a „speciei noastre". Iubirea implică grijă şi preocupare pentru alţii şi devotament total faţă de cauza „ştergerii fiecărei lacrimi din fiecare ochi". În termeni negativi, ea implică *ahimsa* sau nonviolenţa. Întreaga gândire socială şi politică a lui Gandhi este o încercare de a dezvolta implicaţiile principiului iubirii în toate sferele vieţii.

Pentru Gandhi, statul* „reprezintă violenţa în formă concentrată". Statul se exprimă în limbajul constrângerii şi al uniformităţii, subminează spiritul de iniţiativă şi autoajutorare al supuşilor săi, îi „lipseşte de bărbăţie". Cum moralmente oamenii nu sunt încă evoluaţi şi capabili să acţioneze într-un mod socialmente responsabil, statul este totuşi necesar. Dar, pentru a nu le stânjeni dezvoltarea şi afirmarea, el trebuie organizat în aşa fel, încât activităţile sale să recurgă într-o măsură cât mai mică la constrângere şi să lase pe seama eforturilor voluntare o zonă cât mai mare a vieţii umane.

Aşa cum şi-l imaginează Gandhi, un stat cu adevărat nonviolent este format din comunităţi săteşti mici, relativ autonome economic şi caracterizate prin autoguvernare, bazate în mare măsură pe presiune morală şi socială. Acestea îşi aleg reprezentanţi districtuali, care la rândul lor aleg reprezentanţi provinciali şi naţionali. Într-un stat nonviolent poliţia este alcătuită în principal din asistenţi sociali care se bucură de încrederea şi sprijinul comunităţii locale, iar în aplicarea legii se bizuie pe sfaturi şi pe opinia publică. Abaterea de la lege este tratată ca o boală care trebuie vindecată prin înţelegere şi ajutor, nu prin pedeapsă. Deciziile le ia majoritatea. Supremaţia majorităţii are însă „iz de violenţă" şi trebuie să stea sub două îngrădiri de bază. În primul rând, atunci când o minoritate aderă cu convingere la o opţiune, majoritatea nu trebuie să-i impună voinţa sa. În al doilea rând, dat fiind că omul este o fiinţă morală, nu trebuie să i se ceară să facă lucruri contrare conştiinţei sale. Aşadar, fiecare cetăţean păstrează dreptul la o atitudine de nesupunere civică* faţă de politici pe care moralmente le consideră sincer ofensatoare. În opinia lui, acesta este „un drept înnăscut, la care un om nu poate renunţa fără a-şi pierde respectul de sine".

Un stat nonviolent e dator să urmărească *sarvodaya*, dezvoltarea şi înălţarea tuturor fiinţelor umane, ceea ce înseamnă că în el nu-şi găsesc loc nici un fel de „interese absolute". Proprietatea privată* neagă „identitatea" sau „unitatea" tuturor oamenilor şi este imorală. Ea conduce la rele cum sunt exploatarea, senzualitatea neînfrânată şi disprețul faţă de semeni. Gandhi considera un „păcat împotriva umanităţii" să deţii bunuri de prisos în timp ce alţii nu pot să-şi satisfacă nici măcar nevoile elementare. Întrucât instituţia proprietăţii private există deja, şi este acceptată de societate, el sugerează că bogaţii ar trebui să păstreze numai cât le este necesar, iar restul să-l pună la dispoziţia comunităţii. Gandhi a îmbrăţişat din ce în ce mai mult ideea că ajutorarea celor nevoiaşi este prea importantă pentru a fi lăsată să depindă

de bunăvoința bogaților, drept care a ajuns să atribuie statului un rol economic considerabil, aparent fără a-și da seama că în felul acesta intra în contradicție cu propria-i concepție minimalistă despre stat. S-a pronunțat în favoarea unor impozite mari, a limitării dreptului de moștenire și în favoarea proprietății de stat asupra pământului și a industriei grele, ba chiar și în favoarca naționalizării fără compensații.

Contribuția lui Gandhi la crearea Indiei moderne a fost imensă. Printre altele, el a reformat hinduismul, a subminat practica discriminării persoanelor aflate în afara castelor, i-a sensibilizat pe indieni în raport cu problematica dreptății sociale, a dat un exemplu de curaj și de uluitoare cutezanță și le-a imprimat concetățenilor un puternic sentiment de mândrie culturală, iar naționalismului* lor o rară profunzime și generozitate. În plan mai larg, contribuțiile lui Gandhi au constat în critica violenței*, în viziunea despre o societate nonviolentă și într-o nouă cale de acțiune politică. Când este vorba de limitele sale, s-ar putea spune că a subestimat importanța civilizației industriale, a asimilat relațiile și conflictele dintre grupuri cu cele dintre persoane și a introdus o doză inacceptabilă de subiectivism în viața politică. Mai mult, a șters linia de demarcație dintre moralitatea personală și cea politică și a alimentat concepția conform căreia în esență viața politică ar fi o arenă de rezolvare a unor probleme morale și existențiale personale.

BCP

Bibliografie

(♦) BONDURANT, J. V., *Conquest of Violence: the Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley, University of California Press, 1965. — DHAWAN, G., *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan, 1958. — GANDHI, M. K., *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan, 1962. — ~, *Hind Swaraj or Home Rule*, Ahmedabad, Navajivan, 1938. — ~, *Non-violent Resistance* (1951), New York, Schocken, 1961. — (♦) IYER, R. N., *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New York, Oxford University Press, 1973.

gândirea politică a Reformei Termenul „Reformă" este aplicat retrospectiv perioadei ce cuprinde mișcările de reformă religioasă care au debutat în 1520 și s-au cristalizat rapid în biserici distincte. Intenția declarată a acestor mișcări a fost de a promova „cauza Evangheliei", „restaurarea", „reînnoirea", „reformarea" sau „restituirea" adevăratei religii, revenirea *ad fontes* — la izvoarele neîntinate ale creștinismului scriptural, fără adaosuri și alterări.

Principalul obiectiv al reformatorilor din anii 1520 (printre care s-au numărat la loc de frunte Martin Luther*, Philipp Melanchthon, U. Zwingli, Oecolampadius, Martin Bucer și Guillaume Farel) a fost de a înfăptui o convertire „lăuntrică" a indivizilor de la „falsa" religie, la cea „adevărată". În viziunea lor, ceea ce trecea în mod curent drept religie era un amestec de idei aristotelice (deci păgâne) despre virtute și de contrafaceri partizane datorate papalității. Potrivit interpretării reformatorilor — care avea o oarecare îndreptățire în privința predicii și credinței populare, dar oferea o parodie a teologiei scolastice —, ceea ce biserica romană îi învăța pe credincioși era că trebuia să se străduiască să-și „merite" mântuirea prin „fapte bune", îndeosebi prin practicile și ritualurile recomandate de ea. Lucru considerat de reformatori cu

neputință de atins, deoarece faptele cu adevărat bune presupun o voință bună, de care firea coruptă a omului este lipsită. Doctrina adevărată, scripturală, așa cum o interpretau reformatorii, spune că firea umană este total incapabilă să *merite* mântuirea ca „răsplată" pentru o conduită dreaptă; dimpotrivă, cu mila sa, Dumnezeu îi absolvă pe păcătoși *în pofida* ticăloșiei lor, prin jertfa de răscumpărare a lui Christos. Convertirea de la falsa la adevărata religie se realizează prin puterea Evangheliei, pe care cei aleși de Dumnezeu o primesc prin credință, adică prin încrederea și nădejdea (*fides*) în mila salvatoare a lui Dumnezeu. De unde și deviza Reformei: mântuire „doar prin credință" și „libertate creștină" (titlul unuia dintre celebrele pamflete ale lui Luther, din 1520): creștinul este eliberat de robia unor îndatoriri imposibile, de falși învățători și de autorități „nelegitime". Singura îndatorire „exterioară" indispensabilă a adevăratei religii este propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, pe care fiecare trebuie să-l tălmăcească singur. Alte acțiuni, rânduieli și chestiuni „exterioare" contează numai în măsura în care răspândesc Cuvântul Domnului sau sunt în răspăr cu el.

Deși reformatorii din prima perioadă au încercat stăruitor să atragă guvernanți de partea Reformei, ei nu și-au propus ca obiectiv să formuleze o teorie a organizării politice a societății. Conform banalei diferențe uzitate în acest context, preocupările lor erau de ordin „spiritual", iar nu „temporal" (sau „secular"), deși admiteau că orice problemă poate fi privită sub ambele aspecte. Cu timpul, diferenței dintre spiritual și temporal îi va lua locul diferența, la fel de permeabilă, dintre „religie" și „politică". (→ *biserica și statul*; *gândirea politică medievală*)

Însă organizarea politică și religia erau legate inextricabil în rânduielile și asumpțiile curente ale epocii. Între delict și păcat nu se făcea o deosebire clară; de exemplu, adulterul și erezia erau delicte pedepsite de legea civilă. În mod similar, îndatoririle cetățenești ale supușilor le includeau pe cele religioase și reciproc, dreapta credință, pietatea și morala supușilor erau privite ca intrând în sfera de preocupări a cârmuitorilor laici. Biserica făcea parte din ordinea publică a tuturor comunităților politice creștine, având propriul personal, tribunale, legi și pedepse, cărora li se supuneau toți creștinii, și se bucura de diverse privilegii și imunități. Așadar, orice reformă religioasă avea urmări asupra ordinii publice a comunităților creștine, lucru lesne vizibil în confruntarea ce opunea „adevărata religie" papalității și adepților ei. Autoritatea spirituală a papalității, cât și autoritatea ei temporală erau grav compromise de reminiscențele Marii schisme și ale mișcării conciliare (→ *conciliarism*), de carențele reale sau presupuse ale învățăturii, moralității și râvnei pastorale ale slujitorilor bisericii papale, de sus până jos, și de intervenția repetată a cârmuitorilor seculari în treburile ecleziastice. Cu toate acestea, papalitatea rămânea pretutindeni simbolul vizibil al caracterului universal, suprateritorial al bisericii. Ea era însă reazemul falsei religii și obstacolul principal în calea reformei, încât reformatorii au ajuns repede să-i respingă pretențiile la autoritatea spirituală, ca și la cea temporală. Potrivit interpretării lor, „biserica" în sensul adevărat, scriptural al termenului

însemna „congregația", „comunitatea" sau „adunarea" (germ. *Gemeinde*) tuturor celor Aleși uniți prin credința comună și călăuziți numai de Cristos. Această definiție apăra universalitatea bisericii lui Cristos (postulat scriptural), negând totodată că ierarhia papală ar fi o condiție necesară a acestei universalități. Reformatorii respingeau și deosebirea „romanistă" între două categorii de creștini — o „stare" guvernantă (cea clericală) și una supusă (cea laică), precum și teoria partizană, conform căreia așa-numita viață „religioasă" (clericală) ar fi mai meritorie decât orice altă vocație îngăduită a unui creștin: toți creștinii sunt egali în privința demnității spirituale. Ideea a fost formulată polemic de Luther ca „preoție a tuturor credincioșilor". Un cler instruit, ce predică, este indispensabil, dar sarcina lui principală este de a propovădui, ceea ce însemna că nu exista nici o justificare pentru cea mai mare parte din sumedenia de clerici sau pentru bogăția lor, pentru autoritatea lor temporală sau pentru dispensele legale de care beneficiau. Anticlericalismul reformatorilor s-a bucurat de un larg ecou popular.

În acest sens, biserica este prin definiție „invizibilă", trecând peste granițele oricărei colectivități organizate din lume. Dar de aici nu decurge nimic cu privire la rânduiala vreunei „biserici vizibile" în calitatea ei de colectivitate pământească organizată, formată din creștini adevărați ca și din creștini doar cu numele. (→ *Augustin*) Singura implicație a menționatei definiții este că o asemenea „biserică" se va înfățișa ca o „congregație" sau ca o „comunitate", nu ca o ierarhie. Anabaptiștii* („Reforma radicală") înțelegeau aceasta în sensul că o biserică adevărată nu poate fi decât o asociere voluntară, formată numai din cei ce au trecut prin experiența conversiunii, cu un botez la vârsta adultă — sau, cum spuneau adversarii lor, cu „rebotezare", de unde le vine și denumirea de „anabaptiști" — ca semn exterior al apartenenței. Bisericile, în înțelesul acesta de obști formate din Aleși, erau niște comunități autosuficiente, complet separate nu numai de biserica statornicită, ci și de colectivitatea civilă și de supunerea presupusă de aceasta. Anabaptiștii recunoșteau guvernământul laic ca ținând de providență, însă numai pentru cei aflați în afara dreptei credințe, negându-i autoritatea asupra propriilor congregații; unii mergeau chiar până la a pretinde că acum „sabia" (simbolizând autoritatea) trecuse în mâna Aleșilor. Ideea că biserica este o asociere voluntară era în total dezacord cu ordinea și credința existente; apropierea ei de tendințele eliberatoare, egalitare și de convertire din credințele pionierilor ortodocși ai Reformei oferea adversarilor lor prilejul de a-i acuza de răzvrătiri anabaptiste, războaie țărănești și, în general, de insubordonare politică. Reformatorii replicau reafirmându-și doctrina originară după care guvernământul laic este o rânduială divină, susținând că supunerea politică față de puterile statornicite este o datorie creștinească și că nu era îngăduită decât cel mult o neconformare pasivă la legile și poruncile cârmuitorilor lipsiți de credință; doctrina evanghelică fundamentală a *libertății creștine* nu numai că nu diminua autoritatea cârmuitorilor laici, ci chiar o întărea, impunând clericilor obligația de a i se supune, la fel ca ceilalți creș-

tini. Textele politice favorite invocate în acest sens de exponenții Reformei erau *Romani* XIII și I *Petru* II. Așadar pentru reformatorii ortodocși autoritatea seculară era caracteristica definitorie și constitutivă a cetății pământești. În orice caz, limbile europene vorbite (în folosirea cărora reformatorii, cu deosebire Luther și Calvin*, excelau) identificau de obicei colectivitățile politice cu stăpânitorii lor sau cu forma lor de guvernământ (imperiu, regat, electorat, principat, ducat etc.). Firește, ele dispuneau și de noțiuni mai abstracte, precum acelea de „obște" (engl. *commonwealth — n. trad.*) sau „politie" (engl. *polity — n. trad.*); în schimb, în Europa de Nord, termenul „stat" cu sensul de colectivitate politică era în general necunoscut înainte de 1560, iar în Germania chiar până mai târziu. Pe scurt, printre adepții bisericii evanghelice autoritatea guvernanților seculari asupra comunității nu era în nici un fel pusă sub semnul întrebării.

Prin contrast, teologii reformatori identificau „bisericile" numai drept „congregații" sau, în limbajul lor tipic polemic, „apt să înlăture orice confuzie", ca fiind *altceva* decât establishmentul romano-catolic. Formularea nu lămurea cine avea acum competența de a reforma bisericile sau de a acționa în numele lor. În acest sens existau trei candidați posibili: persoane private, clerul sau cârmuitorii laici. Reformele întreprinse de persoane private se soldau întotdeauna cu tulburări sociale și apariții de secte. Superioritatea clericilor înăuntrul bisericii era explicit respinsă de teologia reformată. Iar bisericile evanghelice în curs de apariție aveau nevoie de protecția cârmuitorilor laici împotriva papistașilor în afară și a anabaptiștilor înăuntru; în orice caz, falsa religie era protejată de legi și rânduieli pe care numai autoritatea secular㠠le putea schimba fără să provoace tulburări. De unde concluzia inevitabilă că stăpânii laici erau cei ce trebuiau să dirijeze opera de reformare. Reformatorii i-au încurajat de la început să facă acest lucru, pe baza unei interpretări mai mult sau mai puțin *ad hoc* a cârmuitorilor ca având statutul unor „episcopi" sau reprezentanți „în cazuri de necesitate" ai congregațiilor creștine, sau pe acela de creștini aflați într-o poziție care le permitea folosirea puterii seculare pentru scopuri spirituale. Ei mai susțineau că rânduiala și organizarea ecleziastică erau *adiaphora*, adică lucruri asupra cărora Scriptura nu se rostea (decât în sensul de a cere evlavie și respect) și care se subordonau funcției stăpânilor seculari de menținere a păcii și ordinii „exterioare".

Efectul reformelor aprobate, susținute și protejate de guvernanți a fost recunoașterea de către comunitățile politice a Scripturii drept autoritatea spirituală supremă și a obligativității ca supușii principilor sau magistraților „evanghelici" să aparțină bisericii evanghelice. Reformatorii timpurii nutriseră ambiția de a reforma întreaga creștinătate; nu prevăzuseră că se vor produce confruntări între comunitățile reformate și cele catolice și refuzaseră să recunoască stabilitatea, ba chiar și legitimitatea împărțirilor denominaționale în cadrul Reformei. Primul pas în recunoașterea acestei stări de lucruri l-a constituit formularea (probabil de către Melanchthon) a ideii de „obște creștină".

La rândul lor, autoritățile seculare evanghelice numeau acum personalul bisericilor „lor" și hotărau ce doctrine și

practici sunt în acord cu Scriptura. Reformatorii nu intenționaseră niciodată să autorizeze un control politic asupra doctrinei și a cultului, fiind convinși de caracterul neechivoc și neinterpretabil al Scripturii, ca unica „regulă de credință". Abia mai târziu au ajuns să recunoască nevoia ca bisericile lor să aibă un anumit grad de independență politică și, în consecință, anumiți agenți independenți (un cler reformat), care să acționeze în numele lor. În acel moment însă, stăpânirea seculară nu mai era dispusă să cedeze puterea ecleziastică pe care o dobândise, iar congregațiile, atrase de anticlericalismul Reformei, refuzau să se supună din nou unei cârmuiri clericale, fie ea și „evanghelică". La 1531, Zwingli și Oecolampadius erau morți, iar Luther trăia în așteptarea ultimelor zile și nu spera mai mult decât ca lucrurile să rămână așa cum erau; atitudinea sa față de puterea ecleziastică a principilor și magistraților „evanghelici" a fost întotdeauna permisivă. Cea mai izbutită încercare (dar și ea numai parțială) de a recâștiga o oarecare independență ecleziastică a fost a lui Calvin și a discipolilor săi, îndeosebi la Geneva, în Franța, în Țările de Jos și în Scoția. Ceea ce s-a urmărit aici a fost o cooperare pe picior de relativă egalitate între „slujitorii cucernici ai credinței" și „dregătorii cucernici". Nici un reformator ortodox nu a nutrit vreodată gândul unei biserici ce ar fi în chip intrinsec o asociație privată. Inițial, convertirea de la falsa la adevărata religie fusese concepută ca o acțiune a lui Dumnezeu asupra sufletului indivizilor prin Cuvântul propovăduit, fără nici o sugestie că în acest scop s-ar putea folosi constrângerea. Luther insistase chiar — de pildă în *Despre autoritatea seculară* (1523) — că nu se poate inculca credința prin constrângere și că persecuția este contraproductivă, ceea ce avea un iz de toleranță religioasă. Reformatorii ortodocși au subscris totuși, cu unele rețineri, la folosirea constrângerii în materie de religie, în parte pentru că puteau oricând să o considere ca fiind îndreptată nu împotriva falsei religii, ci împotriva consecințelor ei păgubitoare în domeniul ordinii publice. Dat fiind că și principii catolici emiteau pretenția la o autoritate egală asupra supușilor lor când era vorba de cenzurarea doctrinei, a cultului și a literaturii *reformate*, de stârpirea „ereziei" din cuprinsul jurisdicțiilor lor și chiar dincolo de ele, s-au creat premisele pentru o lungă perioadă de ostilități confesionale și de persecuții religioase. În Sfântul Imperiu Roman li s-a pus capăt prin Pacea de la Augsburg, din 1555; principiul conform căruia religia supusului trebuie să fie cea a cârmuitorului său (*cuius regio eius religio*) nu a fost formulat înainte de sfârșitul secolului, dar el e conținut implicit în Pacificare, pe care însă Contrareforma catolică a denunțat-o ca fiind *politique*, adică o subordonare a religiei față de o conveniență pur temporală. Franța a oscilat până în anii 1590 între persecuție, toleranță și (din 1560) război civil.

Insistența reformatorilor asupra datoriei creștinilor ca indivizi de a se supune autorităților seculare a fost una de principiu, dar ea nu s-a dovedit întotdeauna convenabilă și nici lesne de pus în practică. Cum statele și alte formațiuni politice europene aveau jurisdicții insuficient de riguros delimitate, iar uneori parțial suprapuse, s-a întâmplat

de multe ori ca Reforma să beneficieze de sprijin din partea unora dintre cârmuitorii câte uneia dintre ele şi să se lovească de împotrivirea altora. În astfel de cazuri existau motive serioase, ţinând atât de autoapărare, cât şi de convingerea religioasă de a căuta o justificare rezistenţei politice (adică rezistenţei organizate şi adesea armate), ceea ce au făcut atât discipolii lui Luther, cât şi cei ai lui Calvin, cu sprijin echivoc din partea respectivilor lor mentori spirituali. În acest fel s-a impus abordarea unor chestiuni de mult familiare teoriei politice*, dar pe care la început reformatorii le ignoraseră. Spre exemplu, admiţând că orice autoritate legitimă îşi are finalmente obârşia în Dumnezeu, se transmite ea oare la persoane sau la funcţii? Şi cum anume — direct sau mediat? Şi până unde se întinde autoritatea regilor sau a împăraţilor asupra „magistraţilor inferiori", consideraţi individual sau colectiv, ori asupra „poporului" ca întreg? Pentru a găsi răspuns la asemenea întrebări, trebuia să se apeleze la lucrările unor teologi şi jurişti scolastici, ignoraţi cu dispreţ de reformatori în favoarea Scripturii ca autoritate supremă în toate chestiunile, chiar şi în cele politice.

În linii mari, argumentele evanghelice în favoarea împotrivirii urmează o schemă similară. Întotdeauna chestiunea împotrivirii era formulată iniţial sub forma întrebării istorico-juridice cine faţă de cine are autoritatea legală de a porunci. Se admitea fără discuţie că dreptul pozitiv (în acest caz, dreptul cutumiar) al, să zicem, Sfântului Imperiu Roman sau al Franţei era obligatoriu şi pentru evanghelici. Astfel, François Hotman, a consacrat cea mai mare parte din lucrarea *Francogallia* (1573), publicată scurtă vreme după masacrul din Noaptea Sfântului Bartolomeu, demonstrării afirmaţiei că odinioară autoritatea supremă asupra regatului Franţei (cuvântul „regat" era, vai, inevitabil) l-au avut Stările Generale, care alegeau chiar şi regii. Asumpţia implicită era că „vechiul drept" are o autoritate mai mare decât tot ce este de dată mai recentă. Un argument foarte asemănător, referitor la autoritatea relativă a Sfântului Împărat Roman, a „magistraţilor inferiori" şi a instituţiilor Imperiului fusese folosit de pe la 1530 de către lutherani. Calvin* îngăduise şi el, într-un singur rând din *Institutio* a sa, „magistraţilor populari" să se împotrivească, tiranilor, citând prudent exemplul Stărilor Generale. În anii 1560, hughenoţii francezi îşi adăposteau activităţile politice şi militare sub această excepţie la „supunerea pasivă" (cu încuviinţarea şovăitoare a lui Calvin când mai era în viaţă), interpretând Stările Generale şi pe prinţii de sânge drept acei „magistraţi inferiori" autorizaţi de legile vechi ale Franţei. Hotman însă nu s-a mulţumit să invoce argumentul istoric, ci a interpretat vechile rânduieli ale Franţei ca pe o versiune indigenă a acelui „guvernământ mixt" susţinut de cei mai buni filozofi ai Antichităţii. Alţi teoreticieni ai împotrivirii, îndeosebi Théodore de Bèze (succesorul lui Calvin la Geneva), George Buchanan şi Philippe Duplessis-Mornay, au afirmat că regalitatea, asemenea altor forme de magistratură, îşi are originea într-un contract inegal, prin care „poporul" a acceptat să se supună unui cârmuitor, cu condiţia ca acesta să-l guverneze în conformitate cu legile divine

și cu cele omenești (→ *contract social*); termenul de „legi fundamentale" a fost inventat în acest context (probabil de către Bèze) pentru a indica acele legi care specificau condițiile autorității cârmuitorului. Dacă regele încalcă acest contract, „poporul" sau mai degrabă „magistrații inferiori" care-l reprezintă pot să revoce autoritatea cu care l-au învestit. Întrebarea dacă, în general, monarhia este o formă de guvernământ dezirabilă era deschisă. Implicațiile considerate haotice ale acestei doctrine a „împotrivirii față de tiranie" erau contracarate atât în interiorul cercurilor reformate, cât și în afara lor, prin doctrinele suveranității* și a monarhiei de drept divin ereditar (→ *dreptul divin al regilor*). HMH

Bibliografie

ALLEN, J. W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Londra, Methuen, 1967. — DAVIES, R. E., *The Problem of Authority in the Continental Reformers*, Londra, Epworth, 1946. — ELTON, G. R., *Reformation in Europe 1517–1559*, Londra, Collins, 1963. — (♦) FRANKLIN, J. H., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century*, New York, Pegasus, 1969. — GRIMM, H. J., *The Reformation Era, 1500–1650*, ed. a II-a, New York, Macmillan, 1973. — LECLER, J., *Toleration and the Reformation*, vol. I, trad. de T. L. Westow, New York, Association Press, Londra, Longmans, 1960. — LEONARD, E. G., *A History of Protestantism*, vol. I, Londra, Nelson, 1965. — (♦) SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. — STAYER, J. M., *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kan., Coronado, 1972. — TONKIN, J., *The Church and the Secular Order in Reformation Thought*, New York, Columbia University Press, 1971. — WALTON, R. C., *Zwingli's Theocracy*, Toronto, University of Toronto Press, 1967. — WILLIAMS, G. H., *The Radical Reformation*, Philadelphia, Westminster, 1962.

gândirea politică a Renașterii Apariția și dezvoltarea gândirii politice a Renașterii între mijlocul secolului al XIII-lea și secolul al XVI-lea a fost strâns legată de apariția în Italia a orașelor-state independente. Începând din secolul al XII-lea, Italia avea ca trăsătură distinctivă împărțirea în orașe conduse de consuli aleși anual din rândul „plebei" și al clasei militare; încă de atunci acest mod de guvernare era numit republican. Cu toate că aceste orașe erau încă supuse dominației împăratului, îndelungata lor bătălie cu dinastia de Hohenstaufen și independența efectivă pe care au dobândit-o în 1250 la moartea lui Frederic al II-lea, când multe dintre ele au instaurat regimuri „populare", le-a adus o suveranitate* *de facto*, inexistentă aiurea. Aceasta a creat probleme pentru noile regimuri, într-o vreme când gândirea politică dominantă favoriza cârmuirea monarhică înăuntrul unui cadru creștin. (→ *gândirea politică medievală*) Pe de o parte, ea a stimulat redeșteptarea interesului pentru republicanismul* clasic, cu preferința acestuia pentru un guvernământ „politic" sau mixt, cu etica lui umanistă și cu teoria lui ciclică despre istorie; pe de altă parte, nevoia de a-și justifica suveranitatea *de facto* a stimulat dezvoltarea unor idei noi despre „puterea absolută", „suveranitate" și „stat"*, care pot fi considerate cea mai originală contribuție adusă de această perioadă. Iată de ce gândirea politică renascentistă nu poate fi caracterizată doar ca o resuscitare a celei clasice, deși și aceasta a fost importantă, ci ca o nouă formulă conceptuală, izvorâtă în egală măsură din tradiția medievală și din cea clasică.

Dezvoltarea „ideologiei republicane italiene" după traducerea, în jurul anului 1260, a *Politicii* lui Aristotel*, a fost analizată de C. T. Davis și N. Rubinstein, care arată că prioritățile gândirii politice medievale au fost inversate de autori ca Brunetto Latini (1220–1294), Ptolemeo da Luca (m. 1327) și Remigio de' Girolami (m. 1319). Deși în Cartea I a scrierii lui Toma d'Aquino* *De regimine principum* (c. 1265) influența lui Aristotel în identificarea a trei tipuri de guvernământ este evidentă, d'Aquino prefera guvernarea unui singur individ guvernării exercitate de mai mulți, cu toate că aprecia și unele avantaje ale acesteia. Brunetto Latini însă, în *Trésor*, scris în exil, la Paris, prin 1260, după ce deținuse funcția de cancelar în primul guvern popular al Florenței, prefera deja monarhiei guvernarea colectivă ca fiind de departe cea mai bună. Republicanismul* său este susținut în continuarea la *De regimine principum*, scrisă de Ptolemeo da Luca (c. 1302–1305), unde acesta nu numai că-și declară preferința pentru guvernământul republican, ci face și o strânsă analogie între *polis*-ul grec, „care este o pluralitate sau o cetate" și „cârmuirea politică" a orașelor italiene (Rubinstein, p. 158).

Dominicanul florentin fra Remigio de' Girolami a expus implicațiile republicanismului în cele două tratate ale sale, *Despre binele obștesc* (1302) și *Despre binefacerile păcii* (1304). Citând din Aristotel, el scrie că „cel ce nu este cetățean nu este om, dat fiind că «omul este de la natură un animal civic»" și ilustrează această teză prin imaginea pregnantă a unui cetățean care, dacă este nimicită cetatea, rămâne ca o imagine zugrăvită sau un chip din piatră, pentru că va fi lipsit de virtutea și activitatea de odinioară"; așadar, citează el din nou din *Politica* lui Aristotel, „cetatea este anterioară și căminului și individului, pentru că întregul este cu necesitate anterior părților"; și — citându-l de astă dată pe Platon* după scrierea lui Cicero* *De officiis* — „pentru folosul și binele tuturor cetățenilor" oamenii trebuie să uite propriile interese, deoarece „nu ne-am născut doar pentru noi înșine, ci și pentru țara noastră, și pentru prietenii noștri" (Matteis, pp. 5–8, 18, 61, 62). Sensul în care vorbea Remigio de prioritatea interesului de stat a dus la conceptul de rațiune de stat și la cel de patriotism*, enunțate cu claritate în secolul al XVI-lea, de Machiavelli* și discipolii săi.

În aceeași epocă, în contrast cu acest corporatism* „organic", breslele din Florența dezvoltau un concept diferit și mai egalitar. Urmând principiul de drept roman *quod tangit omnes*, se argumenta că toate breslele trebuie să participe în mod egal la guvernarea întregului. Deși nu i-a fost dat să supraviețuiască revoltei dărăcitorilor de lână din 1378, republicanismul breslelor a oferit o viziune diferită asupra politicii colective, care a contribuit la stimularea dezbaterii politice din secolul al XIV-lea (Canning; Najemy).

Problema de neocolit ridicată de Remigio, cea a relației dintre individ și stat, apare formulată și mai limpede în *Defensor pacis* (1324) a lui Marsilio da Padova*. Îmbrățișând ideea aristotelică despre natura politică a omului, Marsilio consideră că legile trebuie edictate „de întregul popor sau de partea lui mai însemnată" prin voința exprimată într-o adunare generală,

adunare ce trebuia, de altfel, să aibă și autoritate coercitivă asupra bisericii. (→ *biserica și statul*) Această teorie a suveranității populare pare să anticipeze teoriile majoritare și, după cum crede Skinner, „era sortită să joace un rol de seamă în producerea celei mai radicale versiuni a constituționalismului modern timpuriu" (p. 65).

Toți acești autori au trăit nu numai în Italia, ci și în Franța și au fost influențați de gândirea cultivată la Universitatea din Paris; dar ceea ce dă o notă distinctă operei lor este experiența vieții comunale și a facționismului din Italia. Când guvernarea din majoritatea comunelor a degenerat în despotism*, libertatea* și egalitatea* s-au impus ca teme din ce în ce mai importante în cadrul teoriei republicane. Deși în secolul al XIV-lea prin libertate se înțelegea de obicei libertatea față de stăpânirea externă, în scrierile cancelarilor umaniști ai Florenței, Coluccio Salutati (1331–1406) și Leonardo Bruni (1370–1444), ea a ajuns să însemne și libertatea constituțională de a trăi conform legilor adoptate „prin acțiunea întregului corp cetățenesc", după cum scria Bruni în *Panegiric către cetatea Florenței* din 1402; iar egalitatea însemna protecția acordată de stat celor săraci împotriva celor bogați și puternici. Pe la 1439 însă, în tratatul său *Despre constituția florentinilor*, Bruni modifică anterioara caracterizare a constituției* populare a Florenței, definind-o acum ca fiind guvernământul mediu sau mixt al lui Aristotel, unde elemente de guvernare populară de felul dregătoriilor pe termen scurt acordate prin tragere la sorți erau completate printr-un control oligarhic al legislației și al armatei. Teoria republicană florentină a suferit noi schimbări în a doua jumătate a secolului al XV-lea, în timpul guvernării familiei Medici. Apărarea de către Bruni a libertății republicane ca însemnând domnia legii a fost răsturnată de un cancelar de mai târziu al Florenței, Bartolomeo Scala (m. 1497), care susținea în dialogul *Despre legi și sentințe* (1483) că este preferabilă guvernarea flexibilă a unui om bun și înțelept guvernării prin legi inflexibile și (în alt loc) că specializarea este preferabilă pluralismului* și alternanței de funcții în guvernare. Acest nou republicanism era influențat de Platon; traducerea și tipărirea scrierilor sale, între 1463 și 1484, au favorizat răspândirea largă a ideilor platoniciene. Dar, deși după căderea familiei Medici, florentini ca Machiavelli, Francesco Guicciardini* și Francesco Vettori (1474–1539) au repudiat idealismul platonician în favoarea noului realism, scrierile lor reflectă totuși continuarea influenței sale asupra gândirii politice elitiste de la începuturile epocii moderne.

Secolul al XV-lea a fost perioada așa-numitului „umanism civic", când ideile despre natura esențialmente politică a omului, preluate din tradiția republicană descrisă mai sus și din tradiția *ars dictaminis*, au cunoscut o largă răspândire. Potrivit acestei viziuni, „omul este măsura tuturor lucrurilor" și el se exprimă prin limbaj și istorie. Din dezbaterile politice se vede că prin anii 1420 umanismul civic devenise parte integrantă a experienței politice florentine, furnizând nu doar tehnicile retorice prin care elita guvernantă „persuada", „îndemna" și își „argumenta" politicile în fața concetățenilor, ci și o nouă atitudine față de istorie ca ghid practic în formularea acestor politici.

Această nouă atitudine față de istorie a avut importante implicații pentru gândirea politică. Influențați de astrologia arabă ca și de istoria clasică, autorii renascentiști credeau că „lumea este întocmită în așa fel, încât tot ce există în prezent a existat și odinioară, sub alte denumiri, în timpuri și locuri diferite" — cu condiția doar, spunea Guicciardini (*Dialogo del reggimento*, p. 17), să fim destul de isteți pentru a recunoaște asemănările. Potrivit acestei viziuni ciclice, istoria nu se limitează la a descrie omul și lumea în care trăiește, ci poate să și sugereze ce se va întâmpla în viitor, având astfel valoare și pentru teoreticianul politic. Pentru că, deși omul este limitat de tipare comportamentale impuse de astre în clipa nașterii, ca și de „curgerea timpului" și de jocul arbitrar al sorții, el poate învăța din istorie importanța flexibilității și a disponibilității de a acționa când vremurile sunt prielnice (→ *Niccoló Machiavelli*). Determinismul și relativismul implicate în această concepție contrastau cu concepția creștină despre istorie ca relatare a mântuirii omului prin harul divin și au contribuit la revoluționarea valorilor politice spre sfârșitul perioadei Renașterii. Această prefacere a fost stimulată de unele evenimente politice, în particular de afirmarea seniorilor sau a „despoților", cum le-a plăcut bisericii și comunelor rivale să-i numească. Însă acești cârmuitori noi au îndeplinit de multe ori o funcție vitală în curmarea facționismului, și noi argumente au fost necesare pentru justificarea autorității lor *de facto*, situație ce a favorizat dezvoltarea unei literaturi princiare elogiind binefacerile păcii și ale ocrotirii aduse de acești stăpânitori individuali. Petrarca (1304–1374), în pofida republicanismului său mărturisit, prefera tirania unui singur om tiraniei populare și-i adresa o scrisoare de elogiu lui Francesco Carrara, suveranul Padovei, despre „Cum trebuie un cârmuitor să-și conducă cetatea". Literatura princiară, așa cum s-a dezvoltat la curțile unor condotieri ca cei din familiile Visconti și Sforza la Milano, Gonzaga la Mantova și Montefeltro la Urbino, era pandantul elogiilor republicane aduse unor orașe, *Despre principe* a lui Bartolomeo Platina, de pildă, închinată familiei Gonzaga, aflându-și o paralelă în *Despre cel mai bun cetățean*, dedicată familiei Medici din Florența. În același timp, istoriile unor cârmuitori, de felul *Comentariilor* lui Simonetta la viața lui Francesco Sforza, dovedesc un nou realism, care anticipează răsturnarea modelului princiar, operată în *Principele* lui Machiavelli.

Paralel cu această dezvoltare a literaturii de curte s-a produs recunoașterea de către juriști și autorii politici a autorității *de facto* a acestor noi stăpânitori. Un pas important în această direcție l-a făcut juristul Bartolo da Sassoferrato (m. 1357) când a susținut că orașele din Italia „și îndeosebi cele din Toscana, unde nu este recunoscut nici un superior", sunt de fapt libere „și în consecință posedă în sine *merum imperium*". Potrivit deosebirii făcute de Bartolus între tiranii *ex defectu tituli* („fără titlu legal") și cei *ex parte exercitii* („care se comportă tiranic") cârmuirea lui Obizzo d'Este numit în 1264, prin consimțământ comun, „stăpân permanent" al Ferrarei, ar fi fost considerată legitimă, în timp ce Lorenzo de' Medici (1449–1492) era condamnat de adversari ca tiran din ambele considerente. Contrastul dintre puterea evidentă

deținută de Lorenzo la Florența și lipsa sa de statut constituțional a reprezentat un stimul pentru noua gândire politică ajunsă la maturitate în anii de criză de după moartea lui și invazia franceză în Italia. Către 1530, Machiavelli, Guicciardini și Vettori împărtășeau ideea că nu era o mare deosebire între republici și tiranii și că nu se putea susține despre cineva lipsit de titlu legal că este tiran. Spre sfârșitul anilor 1520, Francesco Vettori califica drept tiranică orice guvernare, pe cele franceză și venețiană, ca și pe cea florentină, poziție cu care Guicciardini se declara de acord: „Orice putere politică izvorăște din violență, nu există putere legitimă" (*Maxime*, p. 119); în 1536 tot el era cel care justifica absolutismul ducelui Alessandro de' Medici, pe temeiul că, odată statornicit, un stat are puteri nelimitate. În *Discursul* din 1520, Machiavelli subscria și el la această teză, recunoscând familiei Medici din Florența depline puteri suverane pe viață. Așadar, în scrierile acestor autori vechea distincție dintre cârmuirile bune și cele rele era anulată. Din această viziune nouă asupra politicii s-au dezvoltat concepte noi. Conceptul de „putere absolută", folosit în secolul al XIV-lea de William Ockham* pentru caracterizarea omnipotenței divine, era aplicat în secolul al XV-lea puterii politice. Cu el se înrudește și conceptul de suveranitate, despre care Jean Bodin* spunea pe bună dreptate că nu este nou, ci echivalent cu cel de „constituție politică" din *polis*-ul grec, cu *signoria* din comunele italiene și cu *summum imperium* din Roma antică, însemnând acele puteri totale pe care Machiavelli și Guicciardini le recunoșteau acum ca pe un atribut esențial al guvernării eficiente (*Methodus*, p. 175). Ceea ce, la rândul său, se leagă îndeaproape de ideea de stat*, cuvânt transformat în secolele al XV-lea și al XVI-lea din „stare" sau condiție, atribuindu-i-se acum înțelesul de *respublica*, de entitate publică având suveranitate deplină. Sintagma „rațiune de stat" are la Guicciardini accepțiunea de „interes public ce precumpănește asupra moralei creștine": „Când am spus că toți pisanii trebuie uciși sau întemnițați, de bună seamă că nu vorbeam ca un creștin, ci potrivit cu rațiunea și practica statelor" (*Dialogo del reggimento*, p. 163). Deși Machiavelli nu folosește acest termen, relevă și el contrastul dintre interesul public al statului și morala privată. Cuvântul a devenit familiar după publicarea, în 1589, a lucrării lui Giovanni Botero, *Ragione di stato*, unde enumeră maximele de prudență politică din care statul își trage vigoarea, dar, cum am văzut, este vorba de un concept deja familiar autorilor italieni.

În perioada Renașterii, grație noilor ei cârmuitori și atitudinii lor critice față de biserică, Italia oferea condiții favorabile pentru relaxarea constrângerilor tradiționale impuse guvernământului. Maxima enunțată de un negustor florentin la începutul secolului al XV-lea despre guvernele și statele ce nu pot fi controlate conform preceptelor creștine dacă se vrea menținerea lor așa cum erau și-a găsit ecou, după un secol, la Machiavelli și Guicciardini, încurajând separația mai accentuată de mai târziu dintre politică și religie. Spre sfârșitul secolului al XVI-lea, când Veneția a intrat în conflict cu papalitatea, fra Paolo Sarpi se declara de acord cu Guicciardini că, dacă justiția este ad-

ministrată nepărtinitor, nimănui nu-i pasă de natura statului, idee la care mai târziu au subscris Bodin în Franța și Thomas Hobbes* în Anglia.

ABr

Bibliografie

BARTOLUS, *De tyrannia*, cap. 8 și 9, trad. de E. Emerton sub titlul *Humanism and Tyranny*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1925; retip. 1964. — BODIN, J., *Methodus ad facilem Historiarum cognitionem* (1566), trad. în franceză de P. Mesnard în *Œuvres philosophiques de J. Bodin*, vol. I, Paris, 1951. — BROWN, A., „Platonism in fifteenth-century Florence", în *Journal of Modern History*, 58 (1986). — CANNING, J. P., „The Corporation in the political thought of the Italian jurists of the thirteenth and fourteenth centuries", în *History of Political Thought*, I (1980), pp. 9–32. — COCHRANE, E. și J. Kirchen ed., *The Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1986 (cuprinde fragmente traduse din lucrarea de mai sus a lui Bartolus; Bruni, *Despre constituția florentinilor*; B. Scala, *Dialog despre legi și sentințe*). — DAVIS, C. T., „An early Florentine political theorist. Fra Remigio de Girolami", în *Proceedings of the American Philosophical Society*, 104 (1960), pp. 662–676. — GUICCIARDINI, F., *Dialogo e Discorso del Reggimento di Firenze*, ed. R. Palmarocchi, Bari, Laterza, 1932. — —, *Ricordi*, trad. de M. Domandi sub titlul *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman*, New York, Evanston și Londra, Harper & Row, 1965. — KOHL, B. G. și R. G. Witt, ed. *The Earthly Republic*, Manchester, Manchester University Press, 1978 (cuprinde F. Petrarca, *Cum trebuie un cârmuitor să-și conducă cetatea*; L. Bruni, *Panegiric către cetatea Florenței*). — MATTEIS, M. C. de, *La Theologia politica e communale de Remigio de' Girolami*, Bologna, Patron, 1977. — NAJEMY, J., „Guild republicanism in Trecento Florence", în *American Historical Review*, 84 (1979), pp. 53–71. — (♦) RUBINSTEIN, N., „Political theories in the Renaissance", în *The Renaissance: Essays in Interpretation*, Londra și New York, Methuen, 1982. — (♦) SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. — VETTORI, F., *Scritti storici e politici*, ed. E. Niccolini, Bari, Laterza, 1972 (cuprinde „Sacco di Roma" și „Sommario della Istoria d'Italia").

gândirea politică chineză În pofida dominației îndelungate a ortodoxiei confucianiste, gândirea politică chineză rivalizează cu cea a Europei în ceea ce privește bogăția și diversitatea. Ca periodizare, ea poate fi împărțită după cum urmează. În timpul dinastiilor Shang și Zhou (între c. 1766 și 1122 î.Cr. și din 1122 î.Cr.), care au stăpânit bazinul inferior al Fluviului Galben, nu a existat o gândire politică, dar s-a dezvoltat o remarcabilă tradiție politică. Odată cu începuturile destrămării dinastiei Zhou (după 770 î.Cr.), într-o multitudine de „state combatante" și până la unificarea de către dinastia Qin (221 î.Cr.) a regiunilor care constituie încă centrul etnic al Chinei, a avut loc o înflorire fără precedent a teoretizării privind guvernarea. Aceasta a fost perioada celor „o sută de școli", despre care chinezii vorbesc și astăzi ca despre un model al discursului liber și animat (de unde s-a inspirat și formula lui Mao Zedong*: „O sută de flori să înflorească și o sută de școli să se întrecă"). Dintre aceste școli, cele mai importante au fost confucianismul, legismul și daoismul. După scurta perioadă a domniei dinastiei Qin, din 206 î.Cr., China a fost cârmuită de un șir de dinastii atașate mai mult sau mai puțin confucianismului, deși au existat și perioade în care la curte au avut trecere daoismul și budismul. Această perioadă poate fi caracterizată drept una de confucianism oficial, deși acesta a fost o doctrină sincretică și a suferit transformări, îndepărtându-se mult de concepțiile înte-

meietorului său. În urma reformulării filozofice pe care a cunoscut-o în secolele al XI-lea şi al XII-lea (revirimentul neoconfucianist), confucianismul a rămas credinţa Imperiului până la stingerea ultimei dinastii (în 1911), deşi influenţa sa dăinuie în China, precum şi în aria culturală est-asiatică.

Primele texte din gândirea politică chineză au fost multă vreme asociate cu dinastia Zhou, deşi studii ulterioare au dovedit că unele părţi ale lor sunt contrafaceri târzii. Aceste texte „clasice" sunt compilaţii de poeme, de însemnări istorice şi de curte şi de scrieri despre divinaţie, iar potrivit concepţiei tradiţionale, ele includeau rămăşiţe ale unei epoci de aur a civilizaţiei. Celor mai criptice şi mai ambigue fragmente li s-a atribuit o bogată încărcătură de înţelesuri, în consecinţă ele provocând comentarii ample. Două dintre tradiţiile politice identificate de aceşti comentatori sunt deosebit de semnificative. În prima este vorba de „mandatul ceresc" (*tian ming*), de ideea că familiei domnitoare i-a fost încredinţată cârmuirea Imperiului cu condiţia ca această cârmuire să fie înţeleaptă şi benefică, dar că ea pierde dreptul de a cârmui dacă domnitorul devine corupt sau asupra populaţiei se abat dezastre. Cea de-a doua vorbeşte despre conduita morală pilduitoare a unora dintre cârmuitorii înţelepţi din vechime, dintre care unul a trecut peste fiul său, alegându-şi drept moştenitor la tron un om din popor, dar deosebit de virtuos.

Primul gânditor politic chinez (dacă facem abstracţie de legistul Guan Zi, mort în 645 î.Cr., ale cărui scrieri sunt vizibil corupte) a fost Confucius (Kong Fuzi; 551–479 î.Cr.). Deşi în vechime i s-au atribuit şi scrierea, şi transmiterea altor texte, cea mai sigură sursă pentru cunoaşterea ideilor sale o constituie *Analectele*. Tradiţii ulterioare îi atribuie rangul de înalt dregător şi chiar puteri supranaturale, dar din mărturii contemporane rezultă clar că a fost un cărturar şi un dascăl itinerant, care a trăit cu mijloace foarte modeste şi n-a izbutit niciodată să se facă prea ascultat de cei puternici, deşi scurtă vreme a deţinut o slujbă măruntă în statul natal. Intenţia declarată a lui Confucius a fost de a reînvia riturile, ceremoniile şi cutumele aflate în declin ale dinastiei Zhou, dar propunerile sale pentru curmarea tulburărilor şi a răului din vremea sa cuprind schimbări notabile. Idealul confucianist îl constituia cârmuirea prin exemplu moral, şi nu prin supremaţie militară sau conform succesiunii ereditare. Persoana şi casa cârmuitorului trebuie să se înfăţişeze în aşa fel, încât toţi oamenii să dorească să fie supuşii săi şi să nu fie nevoie de legi care să le reglementeze purtarea. Sfetnicii şi funcţionarii din administraţie trebuie să fie oameni cu adevărat destoinici şi învăţaţi. Confucius crede că învăţaţii şi cărturarii îşi vor lua ca etalon de conduită „bunăvoinţa" (*ren*; principala virtute confucianistă) şi în consecinţă vor trudi pentru binele oamenilor de rând, a căror muncă reprezintă singurul izvor al avuţiei reale. El nu face nici o deosebire între autoritatea familială şi cea politică, privind societatea ca pe o prelungire a casei cârmuitorului, iar familia bine organizată, ca fiind temelia statului. Preluând multe dintre tradiţiile şi valorile aristocratice ale civilizaţiei Zhou, Confucius operează totuşi transformări considerabile asupra lor. El accepta necondiţionat ne-

voia de ierarhie socială şi de diviziune a muncii (între ţărani şi cărturari), dar credea în acelaşi timp că majoritatea oamenilor pot deveni mai buni prin învăţătură, iar el însuşi nu refuza să-i înveţe şi pe cei ce nu puteau plăti decât foarte puţin, dacă se dovedeau sârguincioşi. Punea accentul pe numeroasele îndatoriri ale cârmuitorului faţă de supuşii săi şi pe îndatoririle oamenilor învăţaţi de a sluji statul, ca şi pe obligaţia lor de a oferi sfaturi bazate pe cunoaşterea exigenţelor bunăvoinţei, chiar dacă aceste sfaturi ar fi respinse. Exceptând câteva referiri la „cer" (*tian*) — într-un sens neantropomorf — ca izvor al virtuţii şi arbitru al sorţii, fundamentele teoriei lui Confucius sunt laice, nu religioase, respectării riguroase a riturilor şi ceremoniilor politice fiindu-le acordată totuşi un fel de aură religioasă.

Ulterior, confucianiştii au dezvoltat această teorie în direcţii foarte diferite între ele. Mencius (Meng Zi; c.372–289 î.Cr.), important cărturar al epocii în care a trăit, şi ale cărui scrieri se vor bucura de o autoritate depăşită doar de cea a scrierilor maestrului său, a stăruit îndeosebi asupra concepţiei confucianiste privind sursele virtuţii. În teoria sa, asemănată de unii cu intuiţionismul moral occidental, Mencius susţinea că „inima originară" (*xin xing*) a fiecărui om (reflex ea însăşi al ordinii cosmice) conţinea germenii celor patru virtuţi, a căror dezvoltare depindea de un mediu prielnic şi în special de o educaţie potrivită. El critica aspru sprijinirea pe forţă a stăpânirii din vremea sa, preconizând o cârmuire regală în interesul poporului şi mergând chiar până la justificarea tiranicidului. Xun Zi (c. 298–238 î.Cr.), care a fost în acelaşi timp demnitar şi dascăl, a susţinut o interpretare opusă a moştenirii confucianiste. Dorinţele (*zu*) erau, după el, aspectul cel mai pronunţat al firii umane („lucruri puţine, dorinţe multe"), deşi recunoştea aptitudinea umană pentru învăţătură şi cultură ca fiind generală. Gândind în manieră hobbesiană (a insistat, între altele, asupra necesităţii unor denumiri clare şi consecvente) şi scriind într-o perioadă zguduită de războaie aproape neîntrerupte, vedea în civilizaţie, în riturile şi ceremoniile ei, singura sursă a ordinii. Din acestea urmau să înveţe oamenii virtutea, fiecare generaţie trebuind obligatoriu şi stăruitor şcolită, pentru ca membrii ei să nu rămână nişte făpturi dominate doar de pofte. Îndeplinirea acestei sarcini trebuia supravegheată de o administraţie regală condusă de sfetnici confucianişti. În timp ce Mencius a fost un spirit mistic, Xun Zi a fost un raţionalist. Pentru el „cerul" era totuna cu procesele din natură, şi cum aceasta era indiferentă la năzuinţele oamenilor, oamenii erau ei înşişi făuritorii destinelor proprii.

Legismul (sau „şcoala metodei", *fa jia*), principalul rival al confucianismului, n-a izvorât din scrierile unui singur teoretician, ci a fost un amalgam de elemente diverse, interpretate filozofic de către cel mai mare teoretician legist, Han Fei Zi (c. 280–234 î.Chr). Primii legişti (cu excepţia lui Guan Zi) au fost Shang Yang (m. 338 î.Cr.) şi Shen Bu-hai (c. 400–337 î.Cr.). Prin politicile sale, primul a reuşit să ridice statul Qin, cel mai vestic dintre statele combatante, pe culmea eficienţei şi a puterii, punând astfel bazele unificării Chinei în secolul următor sub egida dinastiei Qin. Intenţia lui Shang Yang a fost de a organiza statul* ca pe un

instrument de război eficace. Dregătorii ereditari trebuiau înlocuiți cu administratori pricepuți, pentru care voința principelui să fie lege, iar agricultura și meșteșugurile încurajate, în dauna activității comerciale și a consumului parazitar. Certurilor dintre doctrine trebuia să li se pună capăt, magistrații trebuiau să devină învățătorii oamenilor de rând, iar populația să fie organizată în așa fel, încât fiecare grup să fie răspunzător pentru comportamentul membrilor săi. Contemporan cu Shang Yang, Shen Bu-hai a fost câțiva ani cancelarul micului stat Han. Deși scrierile sale s-au păstrat doar fragmentar, este clar că el acorda o mare atenție detaliilor administrative și metodelor de guvernare. Recomandările sale făcute cârmuitorului îl îndeamnă pe acesta la o atitudine față de îndatoriri având multe elemente comune cu cultivarea daoistă a nonatașamentului ca reprezentând calea spre înțelepciune. Cârmuitorul este asemenea butucului roții ce rămâne nemișcat, în timp ce miniștrii și ceilalți dregători, care sunt spițele, se rotesc permanent. Pentru ca guvernarea să fie posibilă, voința sa este esențială, dar el rămâne stăpânul situației, abținându-se să-și dea în vileag preferințele înainte de a lua o decizie și evitând să se implice în elaborarea politicii curente. Aceste elemente și altele sunt adunate în scrierile lui Han Fei Zi, care, alături de Xun Zi, probabil că pentru cititorul occidental este cel mai interesant teoretician chinez. Han Fei Zi, care în tinerețe a studiat sub îndrumarea lui Xun Zi, preia ceva din viziunea acestuia despre natura umană și malcabilitatea ei, separând-o însă de credința confucianistă în generozitate. El avansează ideea că standardele individului nu corespund cu cele ale statului, iar cârmuitorul trebuie să fie pe deplin liber în folosirea celor „două pârghii" (recompense și pedepse) spre a face ca standardele statului să prevaleze, dat fiind că numai ele generează ordine. Dezvoltând într-o manieră sofisticată și filozofică ideea originară legistă că statul trebuie organizat în așa fel, încât voința principelui să fie lege, Han Fei Zi atinge o problemă pe care în gândirea politică occidentală o întâlnim mult mai târziu. Administrarea statului trebuie să fie cât mai riguroasă, cât mai predictibilă cu putință și cât mai ferită de capriciul personal — „legea nu face excepție pentru oamenii sus-puși, așa cum firul de plumb nu se îndoaie după nodurile din scândură" —, ceea ce înseamnă că trebuie să existe constrângeri care să se aplice și cârmuitorului.

Teoria politică a daoismului (care nu trebuie confundată cu religia cu acest nume, apărută mai târziu) este cel mai greu de deslușit. Primele capitole ale scrierilor atribuite lui Zhuang Zi (datând de prin secolul al IV-lea î.Cr.) îl îndeamnă pe cel ce năzuiește spre înțelepciune să se retragă din lume. Într-un univers indiferent, toate străduaniile omului sunt zadarnice; de aceea omul înțelept cultivă simplitatea și inutilitatea, ajungând astfel să înțeleagă absurditatea existenței umane. Sfat ce se întâlnește și în scrierile atribuite lui Lao Zi (datând de pe la mijlocul secolului al III-lea î.Cr.), alături de o subtilă și poetică descriere a bazei lui metafizice. *Dao* sau „calea" (termen folosit și de confucianiști, dar în alt sens) este atotcuprinzătoare și, potențial fiind fără limite, depășește posibilitatea

umană de înțelegere. Ea este de asemenea „nemiloasă", întrucât își urmează mișcarea nestânjenită de activitatea umană și insensibilă la ea. De aceea înțeleptul își află iluminarea în inacțiune. Totuși, într-un pasaj ce amintește de sfatul dat cârmuitorului de unii autori legiști (și aici se cuvine menționat că unii comentatori de mai târziu vorbesc despre o afinitate filozofică între daoism și legism), Lao Zi afirmă că tocmai înțeleptul daoist, cu liniștea sufletească pe care o dobândește din absența atașamentului față de lucrurile trecătoare din lumea omenească, ar fi cârmuitorul ideal. El compune apoi o imagine a simplității rustice în care sunt respectate vechile practici, iar celor isteți nu li se lasă să joace nici un rol, inacțiunea fiind de asemenea suprema înțelepciune politică.

Pe lângă aceste trei școli principale, merită menționate și alte câteva. Mo Zi (c. 479–381 î.Cr.), în vremea sa important rival al lui Confucius, a fost întemeietorul unui ordin militar menit să se opună războaielor de agresiune. Argumentând că prin încurajarea pietății filiale confucianiștii își întemeiau filozofia politică pe părtinire — principalul izvor al tuturor conflictelor —, el a dezvoltat o teorie bazată pe respect (sau iubire) universală și egală (*jian qi*) față de toți oamenii. Mo Zi îl critică pe Confucius și pentru timpul și energia irosite în complicatele ceremonii și ritualuri funerare, susținând că orice politică adoptată de stat trebuie să aibă nemijlocit în vedere nevoile oamenilor de rând. Din scrierile sale păstrate nu rezultă limpede în ce fel spera el să poată defini și pune în aplicare astfel de politici. Pe de o parte, el formula o epistemologie populistă — ceea ce este adevărat poate fi desprins într-o oarecare măsură din credințele poporului —, dar, pe de altă parte, era și un susținător inflexibil al ideii „identificării cu superiorul", astfel încât toți cei ce trăiesc într-un stat să asculte de o conducere unică. Discipolii de mai târziu ai lui Mo Zi, care s-au constituit într-o sectă cvasireligioasă, au creat un sistem de logică de valoare egală cu cele create de greci, dar ulterior influența lui Mo Zi s-a diminuat, iar scrierile sale au rămas ignorate până în vremea din urmă. Din aceeași perioadă datează și așa-numita „școală a numelor", reunind o mulțime pestriță de sofiști și de logicieni care au dezbătut probleme privitoare la existență, relativitate, cauzalitate și alte asemenea teme filozofice. (Hui Shi, c. 380–305 î.Chr., a formulat paradoxul zenonian al imposibilității mișcării, iar Gong-sun Long a scris despre problema particularelor și a universalelor.) Deși au exercitat o oarecare influență asupra gândirii politice, câțiva dintre ei deținând și funcții politice, rolul lor nu poate fi comparat cu cel al sofiștilor din Grecia clasică. Trebuie relevat și rafinamentul literaturii chineze consacrate politicii și strategiei războiului, care pe atunci era un fenomen endemic. Tratatul atribuit de tradiție lui Sun Zi (probabil una și aceeași persoană cu Sun Pin, care a trăit în secolul al IV-lea î.Cr.) nu numai că a fost o capodoperă de strategie, dar se ocupa explicit de legătura dintre politică și război și cuprindea un capitol despre tehnicile de subversiune, care poate fi citit cu interes și astăzi. Au mai înflorit, în fine, și numeroase școli metafizice (inclusiv școala *yin-yang* și școala „celor cinci elemente" (*wu xing*), deși impactul lor asupra gândirii politice n-a fost atât de direct.

Unificarea Chinei etnice în 221 î.Cr. de către dinastia Qin s-a realizat sub stindardul legismului. Scurta şi opresiva domnie a dinastiei Qin (când împăratul l-a avut printre sfetnici pe Li Si (c. 284–208 î.Cr.), elev, alături de Han Fei Zi, al lui Xun Zi, a fost cauza prostului renume de care după aceea legismul a avut mereu parte în China, deşi în secolul nostru Mao Zedong a încercat să-i amelioreze reputaţia comparând izbânzile împăratului Qin cu propriile sale realizări. Când dinastia Han de Apus (nume devenit eponim al poporului chinez) a decis să proclame (în 141 î.Cr.) o singură şcoală ca reprezentativă pentru Imperiu, ea a ales confucianismul; era vorba însă de un confucianism transformat aproape până la nerecunoaştere de abordarea sincretică a exponenţilor şcolii şi de exigenţele practice ale guvernării unui teritoriu întins şi dens populat.

Confucianiştii Han, dintre care cel mai influent a fost Dong Zhong-shu (c. 179–104 î.Cr.), au încercat să asocieze filozofia politică şi morală confucianistă cu speculaţia metafizică şi cosmologică a şcolilor *yin-yang* şi „a celor cinci elemente" şi cu noţiunile despre divinaţie cuprinse în *Cartea schimbărilor* (*Yi Jing*). Dong Zhong-shu concepea universul ca pe o entitate organică în care *yin* (reprezentând tot ceea ce este întunecat, supus, feminin) şi *yang* (reprezentând tot ceea ce este luminos, agresiv, masculin), şi derivând de aici cele cinci elemente (apa, focul, lemnul, metalul şi pământul), se află în continuă mişcare, conform unei ordini prestabilite. Această mişcare dă naştere anotimpurilor, vieţii şi omului. Omul este cea mai nobilă dintre făpturi şi totodată un microcosmos al universului; în firea sa (izvor al virtuţilor, inclusiv al generozităţii) se amestecă sentimente şi emoţii, aşa cum în univers *yang* se amestecă cu *yin*. Pentru a-şi dezvolta datul natural (puţini fiind cei capabili să o facă singuri) şi pentru a face astfel ca generozitatea să devină manifestă, iar emoţiile să fie disciplinate, omul are nevoie de cultură, pe care cârmuitorul regal este dator să o asigure. În felul acesta Dong Zhong-shu altoia anumite idei politice şi etice pe o metafizică total diferită. Teoria sa cuprinde şi alte elemente, între care o filozofie a istoriei, unde dinastiile se succedă în conformitate atât cu mandatul primit din ceruri, cât şi cu un ciclu prestabilit de culori şi de poziţii cardinale; el a avansat şi ideea că semnele rău prevestitoare şi calamităţile naturale reprezintă indicii ale unor acte ale cârmuitorului ce au încălcat ordinea şi dreapta întocmire, încălcare ce făcea necesare sacrificii şi îndreptări. Confucianismul Han era eclectic şi fiindcă îngloba numeroase practici legiste în administrarea Imperiului. Acestea erau uneori recunoscute fără echivoc, ca în *Discursuri despre sare şi fier* (81 î.Cr.), care relatează un dialog între apărători cu înclinaţii legiste ai acţiunilor stăpânirii, în special în privinţa cheltuielilor militare şi administrative, şi critici de-ai lor, care invocă neîncetat valoarea confucianistă a cumpătării şi importanţa pe care o au pentru stat normele etice, şi nu aparatul costisitor al constrângerii birocratice. Această lucrare incitantă şi plăcută la citit este în felul său o anticipare a controversei contemporane dintre socialişti şi partizanii pieţei libere. Demnă de semnalat pentru aceeaşi perioadă este şi apariţia primei

mari istorii chineze, scrisă de Sima Qian (c. 145–86 î.Cr.).

În primele secole d.Cr., o vreme interesul s-a centrat asupra daoismului, după care budismul a început să exercite o atracţie puternică asupra capetelor luminate chineze, atingând apogeul influenţei sale filozofice, religioase şi politice în perioada dinastiei Tang (618–907 d.Cr.). Pentru contracararea a ceea ce unii considerau a fi un crez străin ca şi pentru a face faţă problemelor filozofice ridicate în cadrul metafizicii budiste (în particular problemei existenţei), un grup de cărturari a iniţiat ceea ce a fost numit mai apoi renaşterea neoconfucianistă (şcoala *Li xue*). Începând din perioada dinastiei Song (960–1279), influenţa neoconfucianismului s-a extins în pofida invaziilor mongole, astfel încât pe la începutul dinastiei Ming (1368–1644) el a dobândit statutul de ortodoxie filozofică. Acum sistemul de guvernământ chinez se baza pe selectarea sistematică a funcţionarilor prin verificarea gradului de cunoaştere a artelor şi scrierilor confucianiste, iar folosirea pe scară largă a tiparului dusese la o răspândire considerabilă a lucrărilor lui Confucius şi ale comentatorilor recenţi ai acestuia pe tot întinsul Imperiului (ba chiar şi în Coreea, Japonia şi Vietnam). Neoconfucianiştii şi elevii lor erau deopotrivă cărturari, administratori şi oameni de afaceri, ideile susţinute de ei având deseori implicaţii practice în politica guvernamentală, în unele cazuri chiar consecinţe dureroase pentru ei înşişi. Deşi neoconfucianismul a fost o mişcare amplă în cadrul căreia s-au formulat teorii diverse, Zhu Xi (1130–1200) a fost recunoscut în secolul al XIV-lea drept exponentul ei de frunte. Baza metafizică a filozofiei politice a lui Zhu Xi seamănă cu cea a neoplatonismului occidental. Fiecare lucru existent este expresia materială a unui principiu sau a unei legi particulare şi inflexibile. În consecinţă, universul este compus din ceea ce este „în forme", adică materie-energie (*qi*) şi ceea ce este „deasupra formelor", adică principiu (*li*). Totalitatea principiilor din univers se însumează în „ultimul suprem" (*tai gi*) şi cum filozofia lui Zhu Xi este (pe urmele confucianismului Han) o filozofie a coerenţei organismice, „ultimul suprem" este imanent fiecărui lucru. Principiul unui lucru este, ca şi în platonism, perfect, dar când ia o formă materială, apare posibilitatea imperfecţiunii şi deci a răului. Pentru a evita răul şi a se înălţa spre perfecţiunea care le este unicul principiu, oamenii (şi în special cărturarii) trebuie să năzuiască spre cultivarea minţii-inimă (*xin*), spre înţelegerea principiilor şi a însumării lor, prin „cercetarea lucrurilor" (*ge wu*). Zhu Xi avea în vedere nu atât o cercetare empirică a lumii materiale, cât un salt al intuiţiei aidoma „iluminării instantanee" din budismul Chan (Zen), cu deosebirea, firească, că ceea ce trebuia înţeles erau modelele ordinii cosmice existente şi nu fundamentala ei irealitate. Îndemnului confucianist către „autoîndreptare şi restabilirea riturilor" i s-a imprimat acum o nouă vigoare. După ce va fi căutat în sinea sa „ultimul suprem", cărturarul avea datoria cardinală de a reforma lumea umană în conformitate cu principiile la a căror cunoaştere ajunsese astfel. Confucianismul nu era câtuşi de puţin, aşa cum a afirmat Max Weber*, o credinţă confortabilă şi conformistă, pentru că impunea reprezentanţilor săi obligaţia şi deopotrivă

sentimentul unei grele datorii. Ideile lui Zhu Xi au fost îndeajuns de influente pentru a putea fi caracterizate drept clasice, dar alți gânditori au promovat interpretări opuse ale tradiției confucianiste. A făcut-o mai cu seamă Wang Yang-ming (1472–1529), care a susținut identitatea dintre spiritul uman și principiul lucrurilor (*li*). Ulterior au apărut critici ai confucianismului, iar cercetările filologice au infirmat parte dintre concepțiile tradiționale privitoare la compunerea textelor sale timpurii, dar el a rămas o forță vie până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Kang You-wei (1858–1927), marele spirit radical și dinamizator al mișcării de reformă din 1898, și-a fundamentat ideile politice (care, dacă ar fi fost transpuse în practică ar fi năruit o bună parte din edificiul tradițional al Imperiului) pe o interpretare a lui Confucius ca reformator, iar o reevaluare radicală a lui Confucius a fost inițiată abia în timpul efervescenței intelectuale ce a însoțit Mișcarea din Patru Mai 1919.

În gândirea politică chineză modernă se întâlnesc influențe ale aproape tuturor teoriilor politice occidentale, care au pătruns în spațiul chinez prin traduceri. Doctrina naționalismului*, care corespundea în anumite privințe cu viziunea chinezilor asupra propriei identități, a avut mulți adepți, printre care și pe Sun Yat-sen (1866–1925). Dar până și marxismul chinez (→ *Mao Zedong*) a continuat să asimileze numeroase preocupări confucianiste.

JSC

Bibliografie

(♦) AMES, R. T., *The Art of Rulership: a study in ancient Chinese political thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983. — CHAN, WING-TSIT ed., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983. — ~, *Reflections on Things at Hand: the Neo-Confucian anthology compiled by Chu Hsi and Lii Tsu-Ch'ien*, New York, Columbia Unversity Press, 1967. — CONFUCIUS, *Analecte*, trad. de F. Vișan, București, Humanitas, 1995. — (♦) CREEL, H. G., *Confucius and the Chinese Way*, New York, Harper & Row, 1960. — ~, *Shen Pu-hai: a chinese political philosopher of the fourth century BC*, Chicago, University of Chicago Press, 1974. — DE BARY, W. T., *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York, Columbia University Press, 1981. — FUNG YU-LAN, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, Collier-Macmillan, 1948. — (♦) HSIAO KUNG-CHUAN, *A History of Chinese Political Thought*, vol. I, *From the Beginnings to the Sixth Century AD*, Princeton, Princeton University Press, 1979. — LAO ZI, *Cartea despre DAO și PUTERE*, cu ilustrări din *Zhuang Zi*, trad. de D. Luca, București, Humanitas, 1993. — LEVENSON, J. R., *Confucian China and its Modern Fate: a trilogy*, Berkeley, University of California Press, 1958–1965. — MENCIUS, *Mencius*, trad. de D. C. Lau, Harmondsworth, Penguin, 1970. — METZGER, T. A., *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1977. — (♦) RUBIN, V. A., *Individual and State in Ancient China: essays on four Chinese philosophers*, New York, Columbia University Press, 1976. — WATSON, B. trad., *Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu (Xun Zi), and Han Fei Tzu (Zi)*, New York, Columbia University Press, 1967.

gândirea politică greacă Nu putem discuta despre o gândire politică greacă anterioară primelor opere literare grecești, *Iliada* și *Odiseea*, și poemelor lui Hesiod de la finele secolului al VIII-lea și începutul secolului al VII-lea î.Cr. Dacă va fi existat o gândire politică în mileniile anterioare, nu putem ști nimic despre ea de vreme ce nu s-au păstrat nici creații literare, nici măcar texte epigrafice de felul inscripțiilor și ana-

lelor regale din Egiptul sau din regatele Orientului Mijlociu de atunci. Dificultatea de a analiza începuturile gândirii intelectuale greceşti este enormă: materialele primare anterioare lui Platon* (care a scris în prima jumătate a secolului al IV î.Cr.) fie că se reduc la texte fragmentare sau marginale încorporate istoriografiei sau poeziei (îndeosebi tragediei ateniene din secolul al V-lea), cu un conţinut greu de desluşit, după cum se vede clar la Aristofan sau în *Istoria războiului peloponesiac* a lui Thucydides, fie că au dispărut, ca în cazul scrierilor lui Protagoras*, fie datează de foarte târziu, fiind eronat atribuite unor epoci anterioare, cum este cazul lucrărilor pitagoreicilor sub împăraţii romani.

Din generaţia următoare, Platon şi Aristotel* au fost primii teoreticieni politici sistematici în sensul propriu al termenului, deşi nu mult înaintea lor cel puţin doi gânditori, Protagoras din Abdera* şi Socrate*, făcuseră paşi în direcţia unei ştiinţe sau a unei filozofii a comportamentului politic, deplin configurată la Platon. Că înaintea lui Platon şi Aristotel nu a existat decât o tradiţie fragmentată ne-o sugerează modul categoric în care Platon şi-a schimbat opinia în anumite chestiuni fundamentale între *Republica* din perioada de mijloc a gândirii sale şi *Omul politic* şi *Legile*, scrise mai târziu, ca şi de faptul că Aristotel nu numai că nu a reuşit să-şi finalizeze *Politica*, dar nici măcar să o aducă la o formă pe deplin coerentă. După Aristotel, evoluţia s-a întrerupt brusc. S-ar zice că în timp gândirea politică greacă a fost coextensivă cu micul oraş-stat autonom, *polis*-ul (din care derivă cuvintele „politică" şi „politic"): gândirea despre fenomenul politic a debutat o dată cu naşterea oraşului-stat şi a dispărut o dată cu moartea acestuia. Aşa se face că Zenon, întemeietorul şcolii filozofice stoice, născut cu treizeci de ani înainte de moartea lui Aristotel, a scris şi el o lucrare intitulată *Republica*, dar care, cu excepţia titlului, nu avea nimic în comun cu cartea lui Platon. Puţinele informaţii despre această „republică" arată că ea nu avea nici instituţii economice, nici politice, reflectând modul în care grecii de după Alexandru cel Mare (356–323 î.Cr.) şi-au reorientat preocupările de la *polis* şi politică spre viaţa lăuntrică a individului. Lumea reală devenise în tot mai mare măsură monarhică, iar ceea ce trece drept literatură politică s-a concentrat curând asupra unei analize superficiale a noţiunii de „rege bun", aşa cum o găsim în cele patru discursuri intitulate *Despre regalitate* ale lui Dion Chrysostomos (m. c. 112 d.Cr.).

Nu e prea surprinzător că *Politica* lui Aristotel, cu premisa ei de bază (1253a 2–3), că „omul e de la natură o fiinţă menită să trăiască într-un *polis*", nu s-a bucurat de interes în Antichitate. *Etica nicomahică* a aceluiaşi se încheia cu o trimitere prospectivă la *Politica*: „Pentru că predecesorii noştri au lăsat neexplorat domeniul legislaţiei, ar fi bine, desigur, să studiem noi înşine aceste probleme, deci şi pe cele privitoare la guvernare în general" (1181 b12–14). Urmează în câteva rânduri un rezumat al conţinutului *Politicii* (cu excepţia Cărţii I), încheiat cu propoziţia „Să începem deci expunerea". Fie că această încheiere a fost scrisă de Aristotel însuşi sau de vreun editor antic de mai târziu, din ea rezultă, în primul rând, că studiul politicii este o

ramură a eticii, iar în al doilea rând, că ea poate fi cercetată numai în cadrul oraşului-stat. În continuare, discuţia despre calităţile bunului cetăţean se împleteşte strâns cu cea despre calităţile omului bun. Destrămarea *polis*-ului după Alexandru cel Mare a pus capăt în mod inevitabil ambelor aspecte ale premisei fundamentale. Iar problemacheie privind natura dreptăţii* a fost înlocuită, în măsura în care se poate vorbi de înlocuire, de problema calitativ diferită privind natura cârmuitorului bun.

Varietatea instituţională apărută în interiorul oraşelor-state din lumea greacă mai mult sau mai puţin independente a dat un important impuls discuţiei politice, totuşi nesistematice, începute în secolul al VI-lea î.Cr. Ne putem face o idee despre această varietate pornind de la faptul că Aristotel şi şcoala sa au produs 158 de scrieri de mici dimensiuni, numite „constituţii" ale diferitelor *polis*-uri, dintre care s-a păstrat doar Constituţia Atenei, redescoperită în secolul al XIX-lea pe un papirus egiptean, şi publicată pentru prima dată în 1891. Ea este, probabil, tipică pentru întreaga serie prin felul cum amestecă date istorice cu date descriptive contemporane, iar prin cele aproximativ cincizeci de pagini câte are, a fost pesemne cea mai lungă.

Odată ce politica a devenit obiect de reflexie şi dezbatere, această extraordinară varietate a determinat judecăţi de valoare comparative. Care dintre constituţii era mai bună sau cea mai bună şi de ce? Asemenea întrebări fuseseră deja puse de poeţi ca Solon şi Theognis în prima jumătate a secolului al VI-lea î.Cr. şi au făcut obiectul discuţiei publice în tragedia ateniană din secolul următor. În înfruntarea dintre concepţiile diferiţilor moralişti răspunsurile erau însă scurte, aproape gnomice. În schimbul de replici dintre regele atenian Tezeu şi un sol teban, primul declară: „Această cetate nu ascultă de un singur om. Aici *demos*-ul este rege; fiecare cetăţean, pe rând, chiverniseşte ţara vreme de un an iar avuţia nu se bucură de-ntâietate; bogatul şi săracul au aceleaşi drepturi." „Dar asta e o guvernare a gloatei", replică solul. „*Demosul*, neînzestrat cu dreaptă judecată, cum ar putea dirigui pe drumul drept cetatea?" (Euripide, *Rugătoarele*, v. 399–419). Avem de-a face aici cu o aserţiune şi o contraaserţiune, aşadar cu un dezacord ce nu se dezvoltă într-o argumentare raţională. Pentru aceasta a fost nevoie de o întreagă serie de discuţii mai sistematice referitoare la natura adevărului şi a dreptăţii, la virtuţile şi limitele lor, la natura umană* şi posibilităţile de a o schimba şi modela. În acest context faimoasa dihotomie dintre natură (*physis*) şi convenţie (*nomos*) în analiza politică va ocupa locul principal multe decenii.

Cei care au iniţiat aceste prime discuţii teoretice mai sistematice despre etică şi societate în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Cr. au fost dascălii de profesie itineranţi, cunoscuţi sub denumirea de sofişti. Ei nu formau propriu-zis o şcoală de gândire, ci dimpotrivă, adesea erau în dezacorduri aprige unii cu alţii, mai cu seamă în privinţa credinţelor lor politice. Iluzia că ar fi fost un grup coerent este persistentă dar falsă, creată de Platon şi dominantă până astăzi. Tot Platon este cel ce a impus un virtual tabu acceptării ideii că Socrate făcea parte dintre sofişti, deşi, după cum va spune Kerfeld, „*ca funcţie*, acest mod de a-l categorisi

era îndreptățit" (p. 57). Faptul că Socrate nu primea bani de la elevii săi este în fond irelevant în această chestiune, deși de obicei i se acordă o importanță centrală în caracterizarea activității lui în comparație cu a celorlalți sofiști. În istoria gândirii politice, locul lui Socrate, ca și al acestora, nu este influențat, necum determinat de un lucru atât de neînsemnat în raport cu modul lor de a gândi politicul.

Cu toate dezacordurile ce au existat între sofiști (și nu numai) în chestiuni fundamentale precum esența dreptății sau superioritatea relativă a democrației* sau a oligarhiei, mai toți admiteau că oamenii sunt inegali și, în consecință, era aproape la fel de unanim recunoscută necesitatea, într-o comunitate bine organizată, a unei ierarhii sociale și politice. Nici măcar gândirea utopică din perioada Greciei clasice n-a fost egalitară. Și nici chiar o figură precum cea a sofistului Protagoras din Abdera* — ca să trecem de la utopie la societatea reală din Grecia — nu a fost a unui egalitar, deși, după cum observă Kerfeld, el „a creat pentru prima dată în istorie o bază teoretică pentru democrația participativă" (p. 144). Protagoras era de părere că toți oamenii — sau, mai precis, toți adulții de sex bărbătesc — sunt înzestrați cu capacitatea de a participa la procesul deciziei politice, însă nu toți în aceeași măsură. Drept care este nevoie de educatori, de sofiști ca el și, cel puțin prin implicație, de un corp de lideri politici. Sunt temeiuri pentru a crede că astfel de idei erau larg împărtășite în cercurile democratice: aceasta este implicația acceptării în practică a cârmuirii elitare, chiar și în Atena. În ultimul secol al democrației ateniene s-a ajuns astfel la situația paradoxală ca democrația să fie virtual necontestată ca instituție politică în funcțiune, iar în același timp o pătură subțire de inteligență cultă să aibă o atitudine antidemocratică, în timp ce campioni ai democrației, de felul lui Demostene, se mulțumeau să repete niște sloganuri familiare fără a încerca să dezvolte și să adâncească doctrina protagoreană sau vreo alta.

O altă părere acceptată de Platon, de Aristotel și de aproape toți ceilalți a fost cea conform căreia condiția esențială pentru un *polis* adevărat și deci pentru viața bună este „cârmuirea de către legi, iar nu de către oameni". Dintre formulările frecvente ale acestei poziții este suficient să citățm una, tot din *Rugătoarele* (v. 312–313) lui Euripide: „Puterea care ține la un loc cetățile și pe oameni stă în nobila păstrare a legilor." Firește că se poate ușor demonstra că un asemenea slogan ideologic nu rezistă la o analiză riguroasă, dar el avea un caracter eminamente practic: în practică însemna stabilitatea orașului-stat, protejarea lui de războaie civile. Stabilitatea nu putea fi asigurată fără legi* trainice, public cunoscute și aplicate constant ca bază a tuturor comportamentelor sociale. Concepera și publicarea legilor revenea în perioada arhaică unor personaje obscure, numite în greacă „legiuitori" (*nomothetai*), care deseori intrau în acțiune ca urmare directă sau indirectă a câte unui război civil. Ulterior, domnia legilor a rămas necontestată în istoria greacă, în general nu din rațiuni teoretice, ci practice, chiar și atunci când monarhii absoluți deveniseră tot mai mult întruparea normei.

Lipsa de justificare sau de sancţiune teoretică pentru domnia legii este izbitoare. Nici legitimitatea*, nici obligaţia politică* nu s-au numărat printre preocupările de căpetenie ale gânditorilor politici greci. După căutări asidue, istorici din zilele noastre au izbutit să identifice la sofişti câteva exemple ale unei idei rudimentare de contract social* şi mai există şi acel extraordinar şi unic pasaj din dialogul platonician *Criton*, unde Socrate subliniază obligaţia sa morală de a accepta pedeapsa cu moartea pe care i-o impusese tribunalul atenian. Toate acestea reprezintă însă o recoltă precară în comparaţie cu lungul şir din gândirea politică modernă care merge înapoi până la William Occam* şi Jean Bodin*. Pe scurt, domnia legii a fost susţinută pentru că alternativa însemna haosul, şi nu deoarece conţinutul legii, oricare ar fi fost el, putea fi justificat teoretic.

Deosebit de surprinzătoare era absenţa unei sancţiuni religioase a legii. Dreptatea venea, firește, de la Zeus şi existau delicte de blasfemie şi sacrilegiu pedepsite de lege, dar atât conţinutul dreptului, cât şi procedura deveniseră laice încă din perioada clasică timpurie. Toate ideile, toate opiniile trebuiau apărate, argumentate, susţinute de raţiunea omenească. Cel puţin sub acest aspect Socrate, Platon şi Aristotel n-au fost nişte rebeli, ci reprezentanţii unei tendinţe fundamentale din gândirea greacă.

MIF

Bibliografie

(♦) AALDERS, G. J. G., *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam, Adolf Hakkert, 1975. — ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, trad. de S. Petecel, Bucureşti, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, 1988. — (♦) BARKER, E., *From Alexander to Constantine*, Oxford, Clarendon Press, 1966 (antologie cu ample comentarii la pasaje şi documente dintre 338 î.Cr. şi 331 d.Cr.). — EHRENBERG, V., *The Greek State*, ed. a II-a, Londra, Methuen, 1969. — EURIPIDE, *Heracles*; *Fenicienele*; *Rugătoarele*; *Ion*, trad. de Al. Mitran, Bucureşti, Univers, 1992. — FINLEY, M. I., *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. — ~, *Democracy Ancient and Modern*, ed. a II-a, Londra, Hogarth Press; New Brunswick, Rutgers University Press, 1985. — GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. III, partea 1 (*The Fifth -Century Englightenment*), Cambridge, Cambridge University Press, 1981. — KERFELD, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. — NIPPEL, W., *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, partea 1, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980. — RAAFLAUB, K., „Zum Freiheitsbegriff der Griechen", în *Soziale Typusbegriffe im Alten Griechland*, vol. IV, ed. E. Weiskopf, Berlin, Akademie Verlag, 1981. — VLASTOS, G., „Isonomia politike" (în engleză), în *Isonomia*, J. Mau şi E. G. Schmidt ed., Berlin, Akademie Verlag, 1964. — (♦) WINTON, R. I. şi P. Garnsey, „Political theory", în *The Legacy of Greece*, ed. M. I. Finley, Oxford, Clarendon Press, 1981.

gândirea politică hindusă Spre deosebire de tradiţia filozofică hindusă, care este subtilă, bogată şi complexă, tradiţia gândirii politice hinduse, ce se întinde din perioada vedică — aproximativ mileniul al II-lea î.Cr. — până la consolidarea dominaţiei musulmane din secolul al XIV-lea d.Cr., este relativ simplă, omogenă şi lipsită de diversitate. Firește, ea a suferit schimbări ca reacţie la problemele teoretice şi practice puse de evenimente cum au fost apariţia şi dezvoltarea unor noi mişcări religioase şi filozofice, a unor noi caste, bresle şi corporaţii şi valurile de invadatori străini. În mijlocul acestor

schimbări însă categoriile ei fundamentale de gândire, întrebările şi maniera de a răspunde la ele au rămas, în esenţă, aceleaşi.

Pentru gânditorii politici hinduşi, universul se caracterizează prin *rta*, o ordine cosmică inviolabilă, generată de acţiunea unor legi ce reprezintă inteligenţa divină. Aceste legi nu sunt create sau impuse de Zeu, ci sunt chiar Zeul. Ca atare, ele nu sunt doar naturale, ci au şi un caracter raţional şi moral. Ordinea din univers se menţine, deoarece fiecare entitate îşi păstrează locul rânduit şi se supune legilor potrivite. Societatea umană este parte integrantă a universului. Când oamenii îşi păstrează locul cuvenit şi îşi îndeplinesc *dharma*, ea reproduce ordinea şi „adevărul" universului, *Dharma* înseamnă ceea ce e drept sau, în sens larg, îndatoririle. Spre deosebire de obiectele naturale, oamenii au capacitatea de a gândi şi a voi. Ei pot cădea victime iluziilor şi ispitelor, abătându-se de la *dharma*. Atunci, pentru a-i ţine pe calea rectitudinii, devine necesar *danda*, care înseamnă forţă şi pedeapsă.

Dharma şi *danda* sunt conceptele fundamentale ale gândirii politice hinduse. A cârmui o comunitate organizată teritorial înseamnă în ultimă instanţă a folosi *danda* pentru a menţine *dharma*. Cârmuirea ridică astfel întrebări înrudite, dar distincte, mai întâi cu privire la natura, baza, sursele şi conţinutul *dharmei*, iar în al doilea rând, cu privire la natura, baza şi modul de organizare ale lui *danda*. În timp ce primii gânditori hinduşi au deliberat asupra amândurora, autorii de mai târziu au început să se concentreze asupra unuia sau altuia dintre aceste două grupuri de întrebări. Unii au scris *dharmasastras* sau tratate despre *dharma*, pe când alţii au scris *dandaniti* sau *arthasastras*. Termenul *artha* înseamnă, între altele, teritoriu şi prosperitate, iar *arthasastra* desemnează studiul modurilor de dobândire şi menţinere a unui teritoriu şi de promovare a prosperităţii lui. Astfel îi defineşte Kautilya, cel mai mare dintre gânditorii politici hinduşi. Strict vorbind, cele două grupuri de autori sunt complementare, situaţie de care ei îşi dădeau perfect de bine seama. Împreună ele constituie tradiţia hindusă a gândirii politice. În decursul timpului însă această complementaritate s-a pierdut din vedere, termenul de „gânditor politic" ajungând să fie aplicat numai autorilor de *arthasastras*. Deşi autorii politici hinduşi recunoşteau că anumite îndatoriri revin oamenilor *ca* oameni, ei considerau că marea majoritate a îndatoririlor sunt conjuncturale. Unele le revenau ca membri ai unor grupuri sociale (*varnadharma*), iar altele, întrucât ocupau anumite trepte în viaţa socială (*ashramadharma*). Pentru autorii hinduşi, o societate nu este o colecţie de indivizi, ci o comunitate de comunităţi. Ea se compune din anumite caste, fiecare având funcţii economice proprii şi un loc determinat în ierarhia socială. *Dharma* unui individ derivă din casta în care s-a născut. Faptul de a se fi născut într-o castă anume nu este un accident, ci rezultatul acţiunilor sau al *karmei* sale din viaţa anterioară. *Karma* înseamnă deopotrivă acţiune şi destin. Pentru hinduşi, orice acţiune reflectă şi modelează caracterul agentului şi în ea se îmbină libertatea umană şi destinul. Pe lângă castă, individul ocupă şi

alte poziţii sociale, cum sunt cele de tată sau fiu, de soţ sau soţie, de frate, de vecin etc., fiecăreia dintre acestea fiindu-i asociate îndatoriri specifice. Când fiecare individ îşi urmează *dharma*, în societate nu există dezordine şi, evident, nu este nevoie de *danda* sau cârmuire. Majoritatea gânditorilor hinduşi consideră că odinioară oamenii s-au aflat într-o astfel de stare. Din cauza declinului simţului moral sau a apariţiei lăcomiei, sau a ceea ce se cheamă *ahamkara* „simţul individualităţii", „iubire de sine" şi „mândrie", oamenii au devenit corupţi şi au început să-şi ignore *dharma*. Aceasta a dus la *varnasankara* sau amestec între caste, *arajakata* sau anarhie şi *matsyanyaya* sau legea mării, conform căreia peştele cel mare îl înghite pe cel mic. Pentru a se pune capăt tuturor acestor situaţii a devenit necesară cârmuirea.

Deşi aproape toţi gânditorii politici hinduşi s-au concentrat asupra formei monarhice de guvernământ, India a cunoscut multe alte forme, inclusiv oligarhii şi republici. Republici au existat în multe zone ale Indiei. Ele aveau adunări populare şi consilii formate din cetăţeni de frunte, reguli întocmite cu grijă pentru discuţia publică, alegeri şi identităţi colective puternice. Un frumos vers din *Rigveda* conţine genul de sentiment ce definea adunarea populară: „Comune să vă fie năzuinţele, comune inimile, comune gândurile, astfel ca între voi să existe unire deplină." Faptul că aceste republici n-au produs un sistem unitar de gândire politică, necum un gânditor de talia lui Kautilya, cel mai mare teoretician al Imperiului Maurya, este de neînţeles. O bună parte din ceea ce ele par să fi produs, fie s-a pierdut, fie supravieţuieşte sub formă de discuţii fragmentare în epopei, în Purane şi în lucrări literare.

Pentru gânditorii politici hinduşi, funcţia principală a regelui era *lokasangraha*, armonizarea şi apărarea oamenilor constituiţi într-o comunitate anume. Ceea ce însemna nu numai menţinerea rânduielilor interne şi a integrităţii teritoriale a comunităţii, ci şi promovarea domniei *dharmei*, spirit de dreptate, încurajarea meşteşugurilor, a comerţului, a prosperităţii, a artelor etc. Pe aceste căi şi pe altele, regele trebuia să creeze o ambianţă în care supuşii săi să poată atinge cele patru scopuri principale ale vieţii umane, şi anume *dharma*, bogăţia, împlinirea dorinţelor şi eliberarea din ciclul naşterilor şi al morţilor. Întrucât aducea o contribuţie vitală la edificarea lor morală, el era numit *acharapreraka* (inspiratorul conduitei morale) şi *kalasya karanam* (factorul determinant al etosului şi al climatului moral din comunitatea sa). Astfel, comportamentul supuşilor săi era rezultatul nu numai al propriilor lor eforturi, ci şi al eforturilor sale. În consecinţă, el purta o parte din responsabilitatea pentru conduita lor, revenindu-i, după caz, ceva din meritele sau din carenţele lor morale sau religioase. Datoria regelui de a impune *dharma* ridică întrebarea privind sursele acestuia. Majoritatea autorilor politici hinduşi considerau *Vedele*, *Smriti* şi *Vyavahara* (datina) cele trei surse de căpetenie ale sale. *Vedele* enunţau principii morale abstracte şi conţineau puţine precizări concrete despre îndatoriri, iar *smriti* erau, în principal, rezumate ale practicii dominante, încât, atât din punct de vedere teoretic, cât şi practic, *dharma* avea drept sursă principală obiceiul, definit

drept „ceea ce e la ordinea zilei şi datează din vechime".

Deşi gânditorii hinduşi recunoşteau universalitatea unora dintre principiile morale, ei insistau asupra faptului că moralitatea zilnică a unui grup social este profund modelată de timp şi loc. Orice grup social trăieşte într-un mediu geografic determinat, membrii săi au un „temperament" şi înclinaţii proprii etc. şi îşi dezvoltă un mod de viaţă propriu, de care sunt profund ataşaţi şi care trebuie respectat. De-a lungul secolelor, structura socială a Indiei a suferit schimbări importante, apărând numeroase caste noi, colonii de străini, bresle, corporaţii, organizaţii religioase, grupuri de eretici şi de atei. Autorii hinduşi au extins teoria tradiţională despre *dharma* şi asupra acestora şi le-au recunoscut dreptul de a-şi organiza viaţa după obiceiuri şi reguli proprii, regele fiind îndreptăţit să intervină numai când acestea erau ambigue sau dăunătoare interesului public. Regele domnea astfel peste o ordine socială extrem de diferenţiată şi difuză, iar puterea şi autoritatea sa erau riguros circumscrise de autonomia relativ inviolabilă a variatelor entităţi colective, destul de puternice. Vechii Indii nu i se aplică conceptul de „despotism oriental" (→ *despotism*).

Privitor la structura şi modul de funcţionare a guvernământului, între autorii hinduşi se constată puţine divergenţe. Pentru ei toţi statul* se compunea din şapte „organe" sau elemente — regele, miniştrii, comunitatea de teritoriu, fortificaţiile, vistieria, armata şi aliaţii —, organizarea fiecăreia fiind foarte amănunţit descrisă. Toţi considerau că există patru moduri în care cineva se poate menţine la putere, şi anume persuasiunea, mita, intriga şi forţa. Aproape toţi susţineau importanţa unei funcţionări eficiente şi competente şi a unei întinse reţele de spioni. Toţi admiteau că regele era întru totul îndreptăţit să recurgă la violenţă, cruzime şi minciună dacă era necesar pentru supremul său *dharma* — protejarea comunităţii. În *Mahabharata*, până şi Krishna, Zeul însuşi, recurge în câteva ocazii la minciuni şi viclenii, demonstrând astfel că nici chiar divinitatea nu poate face faţă imperativelor vieţii politice fără a apela, ocazional, la fapte altminteri imorale.

Autorii politici hinduşi au împărtăşit vederi similare şi asupra unor chestiuni cum sunt supunerea politică, pedeapsa* şi impozitele. Regele trebuia ascultat pentru că el garanta ordinea socială şi crea supuşilor posibilitatea de a trăi o viaţă disciplinată şi morală. Mulţi autori hinduşi recunoşteau că regele este lipsit de legitimitate dacă nu a fost încoronat după tipic, dar admiteau că, dacă-şi îndeplinea cum se cuvine îndatoririle regale, chiar şi un uzurpator dobândea autoritate şi merita ascultare. Părerile erau împărţite în legătură cu ceea ce trebuia făcut în cazul când un rege devenea tiranic. Unii susţineau să i se dea în continuare ascultare, alţii recomandau ca supuşii să părăsească regatul, în fine, alţii pledau pentru înlăturarea şi chiar asasinarea lui.

Majoritatea autorilor hinduşi au susţinut o teorie funcţională a impozitelor. Acestea erau considerate a reprezenta „costul protecţiei", plătit de oameni pentru a li se asigura securitatea persoanei şi a avutului. Unii duceau argumentul până la concluzia lui logică, susţinând obligaţia cârmuitorului de

a-şi despăgubi supuşii în caz de furt şi pierderea dreptului său la impozite dacă sistematic se dovedea incapabil să-i protejeze.

Pentru autorii hinduşi pedeapsa era menită să atingă cinci obiective: să-l înfrâneze pe făptaş, să-i descurajeze pe alţii, să păstreze ordinea socială, să facă cunoscută hotărârea colectivă a societăţii de a nu tolera răul şi să-l purifice pe infractor făcându-l să suporte consecinţele faptei sale, ştergând astfel efectele acesteia asupra sufletului său. Ei subliniau că felul şi mărimea pedepsei trebuiau să varieze în funcţie de statutul social al individului. Castele superioare beneficiau de pedepse mai uşoare şi nu li se aplicau pedepse corporale.

Budismul a reprezentat o etapă importantă în dezvoltarea gândirii politice hinduse. El a fost ateu, a respins sistemul castelor, a întemeiat mânăstiri, a dat Indiei prima experienţă a unei religii organizate, dar neteologice, a admis femeile şi s-a bucurat de sprijinul unor clase ignorate şi socialmente inferioare, cum erau negustorii, meşteşugarii şi colonii străini. Budismul a preluat ideea hindusă că îndatorirea fundamentală a regelui era de a păstra *dhamma* (cuvântul budist pentru *dharma*), dar a respins definiţia şi conţinutul său, bazat pe caste, ceea ce însemna că acum regele era cel ce trebuia să decidă conţinutul lui *dhamma*. Pentru prima dată în istoria gândirii indiene, budismul a introdus ideea de legislaţie, concepţia că legile pot fi făcute, că sunt acte de voinţă şi îşi iau autoritatea din surse seculare. De asemenea, el a propus o teorie cvasicontractualistă despre originile guvernământului şi a susţinut că autoritatea politică emană de la popor. (→ *contract social*)

Impactul budismului asupra gândirii politice hinduse a fost limitat. Filozofia sa era revoluţionară, teoria sa politică, nu. El a acceptat unele credinţe hinduse fundamentale, precum acelea că viaţa e plină de durere, că dorinţele sunt un lucru rău, că în viaţa de acum caracterul unui om este determinat de *karma* din viaţa sa anterioară şi că suprema îndatorire a cârmuitorului este de a menţine *dharma*. Budismul nu a extins egalitatea socială şi politică la cei săraci şi la *sudra*, iar puterea politică a limitat-o la castele superioare. Contestând puterea şi autoritatea brahmanilor, el a susţinut casta *ksatriya* şi n-a făcut decât să înlocuiască alianţa *ksatriya-brahman* prin cea dintre *ksatriya* şi *vaisya*, ceea ce echivalează cu o refacere, nu cu o repudiere a formei tradiţionale de dominaţie politică.

Înainte de a încheia acest scurt rezumat al tradiţiei gândirii politice hinduse, ar fi util să evidenţiem unele dintre trăsăturile ei principale. În primul rând, tradiţia hindusă a fost eminamente descriptivă şi didactică, lipsindu-i preocupările analitică, teoretică şi speculativă. Drept urmare, pe tărâmul filozofiei politice ea nu a dat naştere unor lucrări comparabile cu excelentele ei texte din domeniile logicii, epistemologiei, filozofiei morale şi metafizicii. În al doilea rând, ea a fost esenţialmente conservatoare şi apologetică, lipsindu-i impulsul critic. Cu excepţia budiştilor, nici un gânditor politic hindus nu a pus sub semnul întrebării ordinea socială bazată pe caste. În al treilea rând, ea a privit omul cu precădere ca membru al diferitelor grupuri sociale, ca deţinător de roluri, punând,

de aceea, accentul nu pe drepturi, ci pe îndatoriri. În al patrulea rând, grație epistemologiei sale, a considerat adevărul ca fiind în mod inerent plural, ceea ce i-a permis nu numai să tolereze, ci și să respecte și să salute diversitatea de credințe și de practici, în schimb l-a împiedicat să dezvolte principii generale prin prisma cărora să le evalueze și să le critice. În fine, dat fiind rolul puternic pe care îl juca tradiția în viața indiană, autorii hinduși n-au găsit necesar să dezvolte ideea de legislație, autoritatea politică au privit-o ca fiind în special de natură judiciară, și nu legislativă. Drept urmare, ei nu au formulat idei precum cele de suveranitate, voință, rațională politică, sistem juridic unic pentru țară și ideea că guvernământul este un agent al schimbării sociale — idei ce au jucat, toate, un rol atât de important în dezvoltarea statului european modern.

BCP

Bibliografie

(♦) GHOSHAL, U. N., *A History of Hindu Political Theories*, Calcutta, Oxford University Press, 1966. — JAYASWAL, K. P., *Hindu Polity*, Calcutta, Butterworth, 1924. — JOLLY, J. și R. Schmidt ed., *Arthasastra of Kautilya*, Lahore, Motilal Banarasidas, 1923. — KANE, P. V., *History of Dharmasastra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930. — SINHA, H. N., *The Development of Indian Polity*, Bombay, Asia Publishing House, 1963. — (♦) SPELLMAN, J., *The Political Theory of Ancient India*, Oxford, Clarendon Press, 1964. — VARMA, V. P., *Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations*, Delhi, Motila Banarasidas, 1974.

gândirea politică islamică Coranul nu conține o teorie a politicului. Asemenea altor scripturi, el este un text pentru toate ocaziile, care poate fi invocat, la care se pot face trimiteri, din care se citează — totul într-un demers interpretativ permanent. Ceea ce conține Coranul sunt maxime și îndemnuri generale, cărora generațiile de autori musulmani le-au atribuit înțelesuri speciale. Cele trei mari genuri de teoretizare politică din cadrul islamului — cel religios și juridic, cel filozofic și cel exprimat în „oglinda principelui" (scrieri de tipul *Învățăturile lui Neagoe Basarab — n. trad.*) — invocă toate Coranul în sprijinul severului (deși nu inclementului) autoritarism ierarhic pe care îl proclamă.

Gândirea religioasă și juridică. Genul religios și juridic ni se oferă în două versiuni, corespunzând marii împărțiri confesionale a islamului în sunnit și șiit. Sunniții susțin că autoritatea politică și religioasă trebuie să rezide în persoana unui imam-calif aparținând tribului Quraish, din care făcuse parte Muhammad, în timp ce șiiții limitează legitimitatea la spița descendenților vărului lui Muhammad, Ali, cu diferențe în ce privește definirea mai îngustă a deținătorului acestei demnități. În timp ce șiiții consideră că poziția lor este justificată prin faptul că Muhammad l-a desemnat anume pe Ali drept succesorul său și în consecință privesc imamatul în descendența lui Ali ca ținând de dogmă, sunniții și-au fundamentat în special poziția pe consensul tradițional, sursă majoră a legislației. Ocazional, învățați din ambele ramuri ale islamului au folosit și un alt argument în susținerea necesității de a avea un imam, și anume că nevoia de autoritate politică provine în general din nevrednicia înnăscută oamenilor luați individual, care din acest motiv se adună și aleg o autoritate capabilă să im-

pună ordinea şi dreptatea comunităţii astfel formate. Cum sunnismul a fost partida ordinii şi a cârmuirii, el a împins problema califatului desăvârşit în sfera utopiei; numai primii patru califi, dintre care ultimul a fost Ali (m. 661), s-au conformat în diverse grade idealului. Adevăratul califat a fost întinat de regalitate (*mulk*), dar corolarelor escatologice ale acestei idei implicite, care favoriza poziţia şiită, li s-a pus surdină şi au fost deplasate din sfera politică în cea a vieţii religioase. Preistoria şi istoria timpurie a sunnismului şi a teoriei califatului aşteaptă încă o cercetare amănunţită, dar începând de pe vremea marelui tradiţionalist şi fără îndoială sunnit Ahmad Ibn Hanbal (m. 851), concepţia sunnită despre califat nu a mai fost teorie speculativă, ci legislaţie concretă. Ibn Hanbal însuşi a acceptat că nu era neapărat necesar ca demnitatea califală să fie deţinută de „cel (cu adevărat) preferabil" (*al-afdal*), putând fi îndeplinită şi de „cel preferabil pentru moment" (*al-mafdūl*).

Cea mai sistematică expunere a teoriei sunnite a califatului este cea a lui Māwardī (m. 1058). Conform tradiţiei reprezentate de el şi oficializate în legi ale dreptului public, califatul este obligatoriu pentru comunitate şi cade sub incidenţa a ceea s-a numit *mu'āmalāt*. Legea islamică împarte drepturile în cele cuvenite lui Dumnezeu (*ibādāt* „devoţiuni") şi cele cuvenite omului (*mu'āmalāt* „dreptul privat şi public"). Califatul este instituit ca o viceregenţă a profetului Muhammad, iar deţinătorul lui este păzitorul religiei şi deopotrivă păstorul treburilor lumeşti. Califul este ori desemnat de comunitatea reprezentată de o elită (*ahl al-hall wal-'aqd*), ori numit de un calif aflat în funcţie. Ceva mai târziu, Ghazālī (m. 1111) a introdus ideea că un calif poate fi legitim desemnat de o autoritate superioară temporală, de obicei militară, făcând astfel posibilă cooperarea autorităţii califului şi a sultanului în menţinerea ordinii şi în respectarea legii islamice. Această idee a unei cooperări temporal-spirituale implicând deposedarea califatului de funcţiile lui politice şi militare, fusese anticipată de Māwardī, care a declarat admisibilă uzurparea prerogativelor politice ale califatului de către o puternică autoritate marţială, cu condiţia ca sultanul să apere califatul, să aplice legea islamică şi să strângă impozitele canonice.

În acest context al unei competenţe temporale reduse, titularul demnităţii califale trebuia să se conformeze unui număr de condiţii, între care probitatea morală de felul celei cerute martorilor în justiţie, descendenţa quraishită şi o pregătire juridică. Deşi Ghazālī a relaxat unele dintre aceste exigenţe şi unii teoreticieni ai dreptului au admis legitimitatea coexistenţei mai multor califi, teoria canonică nu a fost niciodată abandonată, ci doar suspendată. Concepţia esenţială despre instituţiile de stat ca viziratul, vistieria, comanda militară şi ierarhiile juridice şi religioase ca extinderi ale demnităţii califale n-a fost niciodată revizuită. Au existat însă şi teorii alternative, generate de lipsa de putere temporală a califilor. Ibn Jamā'a (m. 1333) considera legală orice autoritate şi transfera autorităţii sultanului prevederile teoriilor constituţionale stabilite în cadrul tradiţiei juridice sunnite. Contemporanul său mai radical, Ibn Taimiyya (m. 1328), aborda imperfecţiunea lumească într-o ma-

nieră directă, negând pur şi simplu obligativitatea califatului. Prezenţa califului nu mai este privită, ca în teoria clasică, drept o obligaţie ce revine comunităţii musulmane. Moştenitorii Profetului sunt cei ce formează clasa *'ulamā*-lcilor, a învăţaţilor în ştiinţe religioase şi juridice, susţinea el în consens cu mulţi membri ai acestei clase culte. Statul* şi religia sunt legate indisolubil, pentru că fără stat autoritatea şi îndatoririle religioase nu se pot păstra după cuviinţă, iar fără religie, statul ar deveni curată tiranie*. Ibn Taimiyya formula apoi reguli juridice privind rânduiala vieţii în conformitate cu *şari'a*, legea islamică, pe care suveranul avea datoria s-o impună şi s-o păzească. Toate aceste teorii, cu diversele lor variante, aveau în centru problema ordinii. Buna rânduială a lumii reclamă o autoritate absolutistă, iar califului i se datorează ascultare întocmai ca suveranului. În teoria sunnită fundamentală răzvrătirea împotriva cârmuitorului, oricât de tiranic şi de nelegiuit ar fi el, era exclusă. Califul nu putea fi pus sub acuzaţie, deşi putea pierde titlul ca urmare a unei maladii psihice sau a căderii în captivitate; instituirea unei noi ordini califale avea datoria să realizeze acelaşi scop providenţial de menţinere a bunei rânduieli în lume, asigurând practicarea religiei şi pregătindu-i astfel pe oameni pentru buna rânduială a lumii de apoi.

Şiiţii au produs cele mai închegate teorii ale ordinii publice menite să contribuie optim la împlinirea scopului religios suprem. Într-o lume imperfectă şi lipsită de complicaţiile politice de felul celor preconizate de legiştii sunniţi, concepţia şiită despre imamat asigura realizarea acestuia precum şi păstrarea ordinii comunităţii în această lume. Din momentul uzurpării definitive a califatului şi al transformării lui în *mulk* în 680, odată cu moartea pe câmpul de bătălie a lui Husain, fiul lui Ali şi al treilea imam, în lume scopul divin este asigurat prin supunere faţă de imamii fără de prihană în linie carismatică. Concepţia sunnită despre legitimitatea tradiţională întruchipată în consens este acum respinsă în favoarea credinţei în sursa divină a autorităţii legitime. Imamul nu este doar fără de prihană, ci şi infailibil în virtutea unei omniscienţe ezoterice transmise din imam în imam şi dăruită lumii de către Dumnezeu; deosebirea dintre un imam şi un profet rezidă în aceea că primul nu transmite lumii o scriptură divină, aşa cum Muhammad a transmis Coranul.

Acest autoritarism fără fisură merge mână-n mână cu credinţa că buna rânduială a lumii nu poate fi menţinută dacă într-o epocă lipseşte imamul. Când în 873 cel de-al doisprezecelea imam a dispărut într-o peşteră, s-a considerat că absenţa lui a inaugurat ocultarea şi că el se va întoarce în lumea strâmbă în chip de *Mahdī* (Mesia) pentru a readuce dreptatea şi rectitudinea şi pentru a inaugura o perioadă care va pregăti apocalipsa. Astfel, venirea lui *Mahdī* încheie ciclul istoriei şi readuce lucrurile la ordinea adamică, originară. Mai elaborată este teoria ciclică a ismailiţilor, numiţi aşa pentru că recunoşteau imamatul legitim lui Muhammad, cel de-al doilea fiu al lui Ismā'īl Ibn Ja'far şi, după calculele lor, al şaptelea în descendenţa lui Ali. Asemenea Doisprezeciştilor (numiţi aşa din cauza credinţei lor în re-

întoarcerea celui de-al doisprezecelea descendent al lui Ali), ismailiții credeau și ei în reîntoarcerea propriului *Mahdī*, deși o făceau în cadrul unei concepții mai complicate despre istorie, considerată a fi alcătuită din șapte mari cicluri de profeție și fărădelegi, dintre care penultimul ar fi fost inaugurat de profetul Muhammad, iar ultimul va fi anunțat de întoarcerea lui Muhammad Ibn Ismā'īl. Această doctrină a fost supusă la numeroase ajustări impuse de complicațiile lumești legate de întemeierea și prosperitatea puternicului stat al ismailiților înșiși, califatul fatimid (909–1171). Printre altele, credința druză s-a născut din convingerea după care califul fatimid al-Hākim, dispărut în 1021, a fost Dumnezeu întrupat. Fără îndoială, curentele subterane protoismailite au dus la apariția a numeroase mișcări politice sunnite cu caracter mesianic, îndeosebi în Nordul Africii și în Spania, bazate pe credința în caracterul semidivin al taumaturgilor și al misticilor făcători de miracole și în concepția ciclică despre istorie, care implică transformarea califatului în regalitate. Una dintre aceste mișcări s-a soldat cu formarea efemerului stat din Algarve, condus de misticul sfânt Ibn Qasī (m. 1151).

Filozofia. Atât concepțiile mistice despre imamat, cât și cea ismailită erau în legătură cu o cosmologie și o cosmogonie foarte complicate în care se stabileau analogii între principii cosmice și principii mundane. Analogii mai puțin literale între ordinea cosmică și ordinea politică a făcut filozoful Ibn Fārābi (m. 950). Pe linia aristotelismului neoplatonician dominant în filozofia islamică, Fārābi privea creația ca un proces de emanație ce urmează o ierarhie descendentă. În același fel, buna rânduială a lumii depindea de așezarea fiecărui lucru la locul potrivit. Numai astfel microcosmul pământesc va corespunde macrocosmului ceresc. Lumea cuprinde o varietate de cetăți imperfecte caracterizate drept oligarhii și altfel de orânduiri. „Cetatea virtuoasă" (*al-madīna al-fādila*) este cea în care buna rânduială este menținută de un suveran înzestrat cu toate virtuțile morale, raționale și practice. Pe această concepție platoniciană Fārābi a încercat să altoiască anumite concepții islamice privind semnificația calității de profet și de imam. Uneori el îi dădea regelui său filozof numele de imam și îi asocia unele calificative aplicate în mod normal califului. Fārābi acceptă exigența islamului ca profetul să fie legiuitor, dar îi dă o tentă filozofică, susținând că sufletul profetului este unit cu Intelectul activ. În opera lui Fārābi nu există cu adevărat o încercare de sinteză între dogma islamică și metafizică. În contrast cu această utopie livrescă, marele Ibn Sīnā (Avicenna; 980–1037), aristotelic neoplatonician, deducea în manieră convențională și familiară necesitatea asocierii umane, după care enunța fără echivoc locul central al legislației canonice (*sharī'a*) pentru o bună rânduială a lumii. El n-a încercat nicidecum să pună semnul egalității între filozof și profet, ci îl așeza pe acesta pe o treaptă cosmică superioară celui dintâi. Profetul, considera Ibn Sīnā, are o percepție imediată și intuitivă a inteligibilelor, foarte asemănătoare celei ce se produce în gnoza mistică. Profetului, și nu filozofului îi revine rolul de legiuitor,

iar autoritatea în lumea de aici aparţine unui *imam* definit în termeni ce nu diferă semnificativ de aceia întâlniţi deja în teoria tradiţională a califatului. Aşadar, filozofia nu are implicaţii imediate asupra lumii, ci pare a fi o formă de participare la lumea inteligibilelor — participare intelectuală şi gnostică, rezervată unei minorităţi. Cea mai cutezătoare dezvoltare a acestei concepţii s-a produs odată cu Ibn Roşd (Averroes; 1126–1198). Pentru el, filozofia este un mod de aprehendare a acestei lumi şi a celei cereşti de care puţini oameni sunt capabili. Pentru masa oamenilor sunt potrivite modurile de aprehendare dialectic şi sofistic. Litera dogmei, bună pentru cei mulţi, nu este falsă prin ea însăşi, dar are un sens suplimentar, paralel, la care filozofia dă acces. Filozofia însă nu elimină dogma, pentru că „adevărul nu contrazice adevărul". Aşadar, filozofia nu are implicaţii directe asupra dreptului public; ordinea califală, care garantează domnia legislaţiei canonice (*shari'a*) este cea mai bună formă de guvernământ. Legat de aceasta, Ibn Roşd a trudit neobosit la perfecţionarea legislaţiei canonice în contextul teoriei *maqasid al-shari'a*, a „scopului" legii, concepţie înrudită cu cea a dreptului natural*.

„*Oglinda principelui*". În mod evident, acelaşi scop practic se află şi în spatele „oglinzii principelui". Acest fel de cărţi erau concepute spre a servi ca instrumente ale cârmuirii, începând cu lucrările scribului Ibn al-Muqaffa' (m. 759), prin cele atribuite teologului şi literatului Jāhiz (m. 868), până la cartea celebrului vizir Nizām al-Mulk (m. 1092), la tratatul juristului Turtushi (m. 1126), la cartea lui Abū Hammū (m. 1386), regele din Tlemcen, şi la multe altele. În general, regalitatea se consideră a fi de trei feluri: cea bazată pe religie, evident cea mai bună şi mai prielnică mântuirii, cea bazată pe raţiune şi care asigură buna rânduială a lumii, şi cea dominată de pasiune şi capriciu şi care reprezintă calea sigură spre pierzanie în lumea de aici ca şi în cea de dincolo. Ca instrumente ale cârmuirii, scrierile din genul „oglinda principelui" conţin maxime morale şi practice, sentenţe şi o multitudine de exemple istorice de cârmuiri bune şi rele, menite a servi ca modele sau ca avertismente. Ele nu conţin o teorie explicită a politicului decât în măsura în care afirmă primatul suveranului, aproape transcendenţa lui în raport cu supuşii, care sunt o masă amorfă, iar nu un corp politic, şi a căror coeziune nu poate fi asigurată decât de ierarhie. Suveranul este umbra lui Dumnezeu pe pământ şi stă în raport cu supuşii săi precum Dumnezeu cu creaţia sa, la fel ca în cetatea lui Ibn Fārābi.

Aşadar, „oglinda principelui" sunt culegeri de cugetări pentru menţinerea unei ordini ierarhice în care religia este ocrotită de stat şi acţionează, pentru unii, ca fundament al etosului acestuia. După toate probabilităţile, cea mai privilegiată idee morală este cea de dreptate. Prin dreptate se înţelege păstrarea fiecărui lucru la locul potrivit şi reglementarea vieţii practice în conformitate cu cerinţele stabilităţii. Abū Hammū a exprimat bine această idee, afirmând că nu poate exista „putere fără armată, armată fără bani, bani fără impozite, impozite fără prosperitate şi prosperitate fără dreptate". Dreptatea asigură astfel menţinerea unei cârmuiri deopotrivă religioase şi raţionale, în timp ce capriciul dă apă la moară nedreptăţii.

Aceeaşi prezentare istorică şi recursul asemănător la exemple au fost ridicate de Ibn Khaldūn* la rangul de ştiinţă sistematică. Ibn Khaldūn a fost moştenitorul celor trei tradiţii islamice pe care le-a contopit în opera sa, dar a avut puţini discipoli, iar posteritatea a văzut în el un gânditor ce a contribuit substanţial la tradiţia „oglinzii principelui". Khaldunismul otoman aparţine acestei varietăţi.

Islamul modern. Gândirea politică islamică modernă are o înfăţişare diferită de tendinţele descrise mai sus, deşi filoanele juridic şi escatologic sunt încă prezente. Primul reformator islamic modern important este, după toate probabilităţile, Muhammad Ibn Abd al-Wahhāb (m. 1792) a cărui doctrină este dogma oficială în Arabia Saudită. El a încercat să reactiveze doctrinele politice şi sociale ale lui Ibn Taimiyya şi s-a aliat cu şeful dinastiei Saud în vederea instaurării unui regim susţinut şi legitimat de *sharī'a*. Suveranitatea (*hākimiyya*) este însă apanajul lui Dumnezeu.

Wahhabismul, deşi atrăgător pentru unii, a avut o relevanţă redusă în societăţile mai complexe. Gândirea politică islamică din secolul al XIX-lea se asociază numelor lui Jamāl al-Dīn Asadābādī (alias Afghani; m. 1897) şi al elevului său, Muhammad Abdu (m. 1905). Eforturile celui dintâi s-au concentrat în încercarea de unificare a tuturor puterilor musulmane cu scopul de a contracara asaltul colonialist, în timp ce Abdu a acţionat alături de el, iar în cele din urmă a ocupat funcţia de mare muftiu al Egiptului, unde a lucrat la reformarea legislaţiei canonice. Ambii erau convinşi că slăbiciunea musulmanilor se datora faptului că abandonaseră islamul autentic şi îngăduiseră să fie corupt de superstiţii şi de idei neislamice. La această situaţie trebuia reacţionat prin reîntoarcere la fundamente (Asādābadī a fost un admirator pasionat al lui Luther*); asemenea oricărui fundamentalism, acesta s-a străduit să oblitereze ceea ce era îndeobşte acceptat drept islam, spre a introduce idei moderne ce puteau fi susţinute prin apel la texte canonice. În acest efort reformist, îndeosebi la Abdu, sunt vizibile idei constituţionaliste şi motive pozitiviste. Muhammad Raşid Rida (m. 1935) reprezintă vârful modernismului islamic. În cariera sa politică, juridică şi literară începută sub Abdu, el a reuşit să dea o formulare precisă unor idei fundamentale. Califatul în forma lui clasică nu mai este posibil în epoca noastră, în locul lui fiind recomandabil un oficiu califal de natură apostolică şi de supervizare. Reformarea în sens modern a legislaţiei canonice şi suplimentarea ei cu o legislaţie extracanonică sunt necesare şi se încadrează firesc în prevederile auxiliare, necanonice şi în metodele juridice cunoscute jurisprudenţei islamice clasice. De o deosebită importanţă este concepţia lui Rida despre suveranitatea* populară, înveşmântată în concepţia islamică despre *shūra* („consultare"). La fel de moderne sunt anumite curente din statele arabe naţionaliste, iar unii activişti islamici moderni, ca Mustafa Sibā'ī (m. 1956), au formulat în limbaj islamic principii socialiste de organizare economică şi socială.

Mai important azi decât modernismul islamic este islamismul radical, care refuză să ia în considerare orice fel de compromis cu prezentul corupt, de unde denumirea generică de *salafiyya*, imitarea predecesorilor cucernici în

frunte cu Muhammad. Teoria *salafiită* a fost dezvoltată în principal de Abul-A'lă Mawdūdī (m. 1979) şi a avut adepţi înflăcăraţi în grupurile islamice radicale egiptene aflate şi sub influenţa lui Sayyid Qutb (m. 1965). Principalele caracteristici ale acestui curent de gândire sunt accentul pus pe noţiunea de *hākimiyya* (întâlnită deja la Ibn Abd al-Wahhāb) şi noţiunea de *hijra*, inspirată tot de Wahhāb. *Hijra*, termen folosit pentru desemnarea fugii lui Muhammad de la Mecca la Medina în anul 622, semnifică pentru adepţii ei moderni necesitatea de a se retrage din societatea coruptă, spre a forma o alternativă salafiită, care să urmeze toate exemplele oferite de predecesorii cuceritici. Fără *hijra*, societatea este nu numai coruptă, ci şi lipsită de evlavie, singurul mod de a o trata fiind acţiunea politică şi militară directă, cu scopul de a pune bazele unui sistem politic care să se conformeze în toate privinţele paradigmelor religioase.

Ideea de *hākimiyya* în sensul ataşamentului exclusiv faţă de Dumnezeu este folosită şi de teoria politică şiită. Spre deosebire de constituţionalismul* şiit şi de tendinţele moderne, teoria identificată cu Ruhollah Khomeini (1900–1989) dezvoltă din suveranitatea exclusivă a lui Dumnezeu corolarul (neortodox printre şiiţi, deşi nu lipsit de importante precedente) că viceregenţa pe pământ revine clerului şiit (*velayat-e faqih*). Aceasta poate fi reprezentată de o singură persoană — Khomeini însuşi în timpul când scria — sau de un conciliu format din clerici. Funcţia acestui oficiu este de a veghea la stabilirea unei ordini conforme cu ceea ce s-ar putea numi *salafiyya* şiită. Gândirea şiită modernă radicală, influenţată de curente moderniste, ca de pildă cea a lui Abol-Hasan Bani Sadr (n. 1933), a încercat să stăvilească consecinţele despotice ale acestei idei şi a dezvoltat o teorie a imamatului generalizat, prin care fiecare individ este format în aşa fel de către statul islamic, încât să judece şi să se comporte aşa cum se aşteaptă de la un cleric pios. Ca şi în cazul sunnismului, utopia primitivistă din fundamentalismul şiit este susceptibilă atât de interpretări moderniste, cât şi de interpretări tradiţionaliste. AA

Bibliografie

BOSWORTH, E. ş.a. ed., *Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, 1960. — (♦) ENAYAT, H., *Modern Islamic Political Thought*, Londra, Macmillan, 1982. — FĀRĀBI, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. de P. Jaussen, Beirut, UNESCO, 1960. — ~, *Al-Farabi on the Perfect State*, trad. de R. Walzer, ed. G. Endress, Oxford, Oxford University Press, 1985. — (♦) GARDET, L., *La cité musulmane: vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1969. — IBN TAIMIYYA, *On public and Private Law in Islam*, trad. de O. Farrukh, Beirut, Khayat's, 1966. — KERR, M., *Islamic Reform: the Legal and Political Theories of Muhammad Abdul and Rashid Rida*, Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1966. — LAOUST, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiyya*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939. — MĀWARDĪ, *Les status gouvernementaux*, trad. de E. Fagnan, Alger, 1915; retip. Paris, Sycomore, 1982. — NIZAM AL-MULK, *The Book of Government or Rules for Kings*, trad. de H. Darke, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1960. — (♦) ROSENTHAL, E., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958. — TURTUSHI, *Lámpara de los príncipes*, trad. de M. Alarcón, 2 vol., Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1930–1931.

gândirea politică medievală Componentă importantă a istoriei intelectua-

le a Occidentului catolic, referitoare în special la om şi la organizarea lui socială, în răstimpul dintre prăbuşirea Imperiului Roman şi Reforma din secolul al XVI-lea. Cuprinde ansamblul încercărilor făcute de o societate fragmentată după dezagregarea Romei şi declinul economic, social şi structural ce i-a urmat, de a concilia atitudinile faţă de om ale filozofiei antice păgâne cu doctrina creştină rivală şi aflată de multe ori în conflict cu ea. Textele politice din această lungă perioadă, dintre care multe aparţin genului istoric sau teologic, nu pot fi înţelese fără cunoaşterea într-o anumită măsură a condiţiilor economice şi materiale, ca şi a credinţelor şi tradiţiilor de gândire contemporane, ce intrau în componenţa vieţii de fiecare zi a Europei Occidentale între secolele al V-lea şi al XVI-lea.

Evul mediu timpuriu. Gândirea politică din perioada cuprinsă aproximativ între anii 500 şi 1000 avea drept preocupare de căpetenie păstrarea unor elemente filozofice şi instituţionale ale antichităţii precreştine, îndeosebi a dreptului roman* universal, combinându-le cu scrieri filozofice şi teologice ale Părinţilor bisericii, precum Augustin* şi Ieronim, şi punând de acord această tradiţie cu practicile cutumiare particulare şi locale, de obicei orale, ale diferitelor popoare barbare. Triburile barbare care s-au stabilit în Occident alături de populaţia romană constatau adesea că dreptul imperial, conceput în vederea guvernării unui imperiu format dintr-un mozaic de popoare, nu se potrivea nevoilor unei societăţi agrare, a cărei principală preocupare era supravieţuirea. Reglementarea proprietăţii funciare şi a drepturilor de jurisdicţie şi administraţie respective, de care până atunci se preocupase sistemul centralizat roman, a devenit, într-o economie agrară, prerogativa unor instanţe de putere descentralizate, dominate de regi militari, care duceau războaie spre a-şi proteja neamul. Politicile bazate pe obiceiuri nescrise şi datini şi particularismul dreptului tradiţional au degradat dreptul roman, dar nu l-au distrus complet. În Orient, Bizanţul a menţinut tradiţiile şi practicile vechiului imperiu, conform cărora împăratul era şi şeful bisericii (cezaropapism); în Occidentul fărâmiţat politiceşte, singura organizare cvasiuniversală o constituia biserica, aceasta cârmuind de fapt cetatea Romei şi realizând coeziunea Europei în ansamblu, prin organizarea sa parohială bazată pe dioceza romană şi prin apelul nu la o unică obligaţie politică, ci la ideea de comunitate spirituală.

În centrul gândirii politice a Evului Mediu timpuriu stau trei factori modelatori ai societăţii şi ai idealurilor ei: biserica instituţională, organizată ierarhic, şi şeful ei, episcopul Romei, papa; influenţa în declin a Romei imperiale cu dreptul şi instituţiile ei; şi barbarii germanici care au dezvoltat în mod de sine stătător o noţiune de regalitate divină şi care aveau o concepţie proprie despre conducerea militară şi personală, loialitatea fiind ataşată persoanei, nu funcţiei deţinute de ea. Roma reprezenta loialitatea şi obligaţia faţă de o idee; Europa barbară reprezenta loialitatea şi obligaţia faţă de neam şi faţă de regalitatea personală; papalitatea, susţinută de argumentele unor teologi ca Augustin, reprezenta loialitatea şi obligaţia ultimă faţă de Dumnezeu, nu faţă de oameni sau de instituţii pământeşti. Augustin, care scria într-o perioadă când statul roman

devenise în mod oficial creştin, a pledat împotriva ideii tradiţionale de republică în sens ciceronian, înlocuind-o cu ideea că o comunitate adevărată şi dreaptă era cea care venera şi adora după cuviinţă pe Dumnezeu. Curând, această teză va fi golită de sensul ei spiritual şi răstălmăcită în sensul unei scheme de împărţire a jurisdicţiilor şi *dominium*-ului (stăpânirii) între două instituţii: biserica şi statul, care realizau unitatea creştinătăţii potrivit sferelor de influenţă, considerate a fi în armonie, asupra aspectelor spirituale şi respectiv temporale ale vieţii creştine. (→ *biserica şi statul*) În secolul al V-lea, papa Gelasius I i-a scris împăratului bizantin că existau două puteri prin care era cârmuită lumea — autoritatea sacră a clerului şi puterea regală. Responsabilitatea preoţilor era mai importantă, pentru că la Judecata de Apoi ei aveau să dea socoteală pentru cârmuitorii de oameni. Gelasius susţinea că însăşi demnitatea imperială era acordată prin mila Domnului şi că preoţii ascultă de legile împărăteşti privitoare la ordinea publică, dar împăratul se supune clericilor învestiţi cu administrarea Sfintelor Taine. Această mult discutată teorie a lui Gelasius, care în esenţă preconiza cârmuirea lumii de către două spade, cea spirituală având o autoritate fundamental superioară celei temporale, va marca începutul unei îndelungate tradiţii de conflict între biserică şi stat, între *sacerdotium* şi *regnum*, adică între sfere de autoritate din cadrul aceleiaşi societăţi.

În opoziţie cu această concepţie, stătea ideea germanică a regalităţii divine (→ *dreptul divin al regilor*); prin secolele al VII-lea şi al VIII-lea regalitatea a ajuns să fie controlată de biserică prin ceremoniile de încoronare oficiate de cler. Autoritatea regală a fost creştinizată, iar regii germanici erau priviţi în termenii Vechiului Testament. În anul 800, Carol cel Mare, cel mai puternic dintre cârmuitorii şi regii occidentali ai francilor, a fost încoronat de papă la Roma, ceea ce a resuscitat ideea occidentală a Imperiului Roman, Carol fiind considerat deopotrivă împărat al Occidentului şi rege franc. Biserica va susţine că învestirea împăratului era prerogativa ei divină.

În afară de scrierile lui Augustin şi de textele eclezíastice ale conciliilor bisericeşti, suplimentate cu susţinerile teologice şi instituţionale ale Părinţilor bisericii, Evul Mediu timpuriu nu a prea avut o tradiţie intelectuală proprie; s-ar putea spune chiar că, în perioada carolingiană, practica dădea naştere polemicii explicative, apelând la limbajul imperial şi teologic. Curtea lui Carol cel Mare de la Aachen, centru al administraţiei şi al vieţii intelectuale europene (în mare parte irlandeză şi engleză), a contribuit la crearea reală a unui imperiu creştin caracterizat printr-un sistem juridic şi educaţional unic şi prin unitate liturgică. Un imperiu însă ce nu va dăinui. Odată cu împărţirea Imperiului lui Carol cel Mare între fiii săi, sfârşitul secolului al IX-lea şi secolul al X-lea au devenit cu adevărat „epoca de întuneric" în urma invaziei maghiarilor şi a vikingilor, care au nimicit complet bruma de structură civilizată a societăţii create de biserică şi de regalitatea germanică. În această perioadă de destrămare şi după ce a fost reînviată tradiţia supremaţiei imperiale asupra aspectelor clericale şi laice ale societăţii (sub Otto al III-lea, la sfârşitul secolului al X-lea), contraatacul bisericii a îmbrăcat forma contrafacerii

unor documente, printre care faimoasa *Donatio Constantini**.
În secolele al X-lea și al XI-lea, puterilor regale din Europa le-a luat locul fărâmițarea caracteristică feudalismului*; ducatele și comitatele vasale deveniseră mici unități locale de guvernământ și apărare, iar societatea în ansamblul ei era privită prin prisma teoriei *Donației lui Constantin*, teoria unei comunități creștine cârmuite de biserică. Regii se considerau ei înșiși vârfuri suzerane ale unor piramide de loialități personale. La fel, seniorii locali își arogau dreptul de a judeca și pedepsi, de a strânge impozite, de a percepe taxe și de a impune servituți persoanelor și bunurilor celor aflați sub stăpânirea lor. Acești stăpâni feudali priveau bisericile și mânăstirile de pe teritoriile lor ca fiind parte a domeniilor lor și numeau ca episcopi și abați propriii oameni, de multe ori prea puțini interesați de îndatoririle și funcțiile lor spirituale. Pe tot întinsul Europei, regii îi alegeau pe episcopi, îi înzestrau cu proprietăți (fiefuri) și-i învesteau cu însemnele funcțiilor lor spirituale, inelul și toiagul. Degradării feudale a conducerii politice și spirituale i s-a opus o mișcare monastică reformatoare, inițial a vieții spirituale mânăstirești, iar mai târziu a relațiilor dintre mânăstiri și stăpânii feudali locali. Abația Cluny din Burgundia și-a întocmit în anul 910 actul prin care proclama alegerea abatelui numai de către călugări și declara că aceștia nu erau supuși nici unei autorități externe, cu excepția papalității, devenită un fel de insulă de autonomie în societatea feudală. A urmat o revigorare a papalității însăși printr-o mișcare internă de reformă, ce urmărea curățirea proprilor instituții și descotorosirea papalității de ingerințe imperiale și feudale.
Secolele al XI-lea și al XII-lea. Începând cu secolul al XI-lea gândirea și practica politică medievale au datorat mult valurilor succesive de mișcări înnoitoare, de reformă din sânul bisericii, care au încercat să realizeze *idealurile* bisericii și ale statului. Controversa învestiturii* a provocat o proliferare fără precedent de pamflete politice, care a marcat un nou început în tradiția medievală a gândirii politice. Credința în autoritatea supranaturală a regilor era îndeajuns de răspândită pentru a contribui în cele din urmă la înfrângerea pretențiilor politice excesive ale papalității. Chestiunea în discuție era dacă între conducătorii spirituali și cei temporali exista o delimitare clar definită a autorității. Reforma gregoriană din secolul al XI-lea a dat imboldul pentru ceea ce în curând va deveni culegerea sistematică de drept canonic* a lui Gratian* (*Decretum Gratiani*, c. 1140), cuprinzând contribuții de secole ale conciliilor bisericii și gândirea teologică a Părinților bisericii, împreună cu decretele emise de papi, menite, toate, a susține efortul papalității de a dobândi controlul centralizat asupra aparatului administrativ al bisericii. În același timp, împărații germani, îndeosebi Frederic I (Barbarossa), au încurajat o masivă resuscitare a dreptului imperial roman: o elaborare prin glose și comentarii a *Codului* lui Iustinian*, prin care (în paralel cu redescoperirea, în secolul al XIII-lea, a scrierilor etice și politice ale lui Aristotel*) importante revizuiri și inovații teoretice, realizate în concordanță cu schimbările economice din societate, vor contribui la transformarea gândirii și a practicii politice medievale. Ast-

fel, începând din secolul al XI-lea, dreptul roman şi dreptul canonic au constituit baza teoretică a unor teorii politice despre natura guvernământului şi statutul celor guvernaţi. Modelului augustinian al omului păcătos, dependent şi irațional i-a luat locul un om mai rațional, mai natural, a cărui rațiune nu era coruptă de păcat.

Spre sfârşitul secolului al XI-lea, principalul agent în erodarea feudalismului l-a reprezentat refacerea oraşelor concomitent cu dezvoltarea meşteşugurilor şi a comerțului internațional. Simultan cu încercările de codificare şi standardizare a practicilor cutumiare feudale în cuprinsul unor întregi teritorii, a apărut o viziune corporatistă despre societate, bazată în practică pe dezvoltarea breslelor de meşteşugari, iar în teorie, pe legitimitatea conferită în dreptul roman grupărilor de oameni autonome şi autoproclamate. Treptat, primele universități au luat locul şcolilor de pe lângă catedrale, fiind menite să formeze nu numai personal eclezias-tic, ci şi administratori pentru guvernământul laic, specialişti în teologie, drept şi medicină. În universități, care erau — la Paris şi Oxford, de exemplu — nişte corporații de dascăli, unde fiecare membru primea din partea bisericii un permis pentru a preda, s-a dezvoltat un cler secular ce deținea monopolul ştiinței de carte şi al învățământului sistematic. Lui i s-au alăturat membri ai ordinelor călugăreşti cerşetoare, ca franciscanii şi dominicanii. Studenți cu rang clerical inferior în timpul petrecut la universitate, mulți dintre acești clerici intrau apoi în rândurile birocrațiilor în formare din administrația regală. Asemenea lui John of Salisbury*, ei compuneau „oglinzi pentru principi" ca să cultive în monarhi concepția superioară, „de şcoală", despre societatea politică văzută ca un organism, concepție inspirată de recitirea lui Cicero* şi a dreptului roman. Din această tradiție juridică, romană şi canonică, s-au dezvoltat în veacul al XII-lea concepte precum acela de drept natural*, rațiune dreaptă, *lex regia* şi echitate, ca şi discuțiile despre rolul regelui în relație cu legea pământului.

În această perioadă încep să apară argumentări închegate în sprijinul ideii că puterea unui monarh sau împărat este conferită de popor. Dar duce oare în cele din urmă această suveranitate populară la o înstrăinare definitivă şi completă a puterii poporului în favoarea monarhului? (→ John of Salisbury *Henry de Bracton*). În această privință s-a realizat un compromis între dreptul feudal şi teoria romană. De asemenea, dezvoltarea dreptului canonic a depins de terminologia dreptului civil, presupunând, aşa cum făcea şi dreptul roman, egalitatea* tuturor oamenilor. Anumite instituții, precum sclavia şi proprietatea*, erau considerate urmări ale păcatului originar. Autoritatea suverană delegată sau înstrăinată unui cârmuitor era socotită coercitivă atât în biserică, cât şi în stat, necesară tot din cauza păcatului originar. De unde se va dezvolta apoi ideea că legea trebuie să transforme în habitual ceea ce era deja în chip natural virtuos în om. Decretaliştii* vedeau în papă pe deținătorul puterilor de a-i lega şi dezlega pe oameni, puteri cu care Christos învestise biserica inițial prin persoana Sfântului Petru. Discuția privitoare la înțelesul cuvântului „biserică" — era ea formată din papă şi episcopi sau din totalitatea oamenilor cinstiți şi credincioşi? — a

evidențiat un contrast puternic între o mai veche concepție feudală ierarhică despre ordine și cea mai recentă resuscitare a teoriei corporatiste romane aplicată la trupul bisericii ca entitate mistică. Întocmai cum autorii din secolul al XII-lea tratau pe larg chestiunea limitelor autorității temporale și a legitimității tiranilor (este regele mai presus de legea pământului sau este subordonat ei?), în cercurile canoniștilor s-a pus întrebarea dacă autoritatea papei era îngrădită de Scriptură, de conciliile generale bisericești sau de spusele Părinților bisericii, și dacă un papă eretic putea fi îndepărtat. Majoritatea decretaliștilor au susținut primatul conciliilor față de papă în definirea articolelor de credință, dat fiind că un conciliu întrunit întruchipa consimțământul universal, hotărârile sale fiind doar ratificate în prezența papei, șeful acestui organism colectiv.

Tot așa, în monarhii cu o centralizare administrativă și birocratică din ce în ce mai pronunțată (cum a fost cazul Angliei sub Henric al II-lea), și îndeosebi pe măsură ce nevoile politicilor de apărare îi puneau pe regi în imposibilitatea de a face față situației fără introducerea de noi impozite pentru supuși, apar instituții reprezentative incipiente. La început aceste parlamente erau formate din rege și sfetnicii săi, cărora mai târziu li s-au adăugat reprezentanți puternici și bogați ai localităților aflate sub dominația regelui; datoria lor era ca, întorși acasă, să informeze comunitățile locale despre hotărârile luate de rege în consiliu. Treptat, către sfârșitul secolului al XIII-lea, dar mai pronunțat în secolul al XIV-lea, regele a ajuns să fie privit nu doar ca păstrătorul cutumelor din teritoriul unde acționa ca ultimă instanță de recurs în cadrul unui sistem de justiție național și uniform, ci și ca exercitând cârmuirea mai mult sau mai puțin concertat cu supușii nobili și nenobili mai înstăriți, ale căror opinii și acord cu politica regală erau vitale, de vreme ce ei erau cei de la care proveneau în cea mai mare parte impozitele. În Anglia secolului al XIV-lea această situație reiese limpede din importanța crescândă a stării a treia în parlament. Teoria și practica medievală a reprezentării și a corporației i-au făcut pe istorici să se întrebe în ce măsură se poate vorbi despre origini medievale ale democrației moderne, europene. (→ *reprezentare*; *democrație*)

Secolul al XIII-lea. În secolul al XIII-lea, regi puternici care urmăreau să centralizeze jurisdicția și administrația în cadrul unor regiuni unificate geografic și prospere au avut de înfruntat o serie de papi puternici și înarmați cu argumente juridice, precum Inocențiu al III-lea, Grigore al IX-lea și Inocențiu al IV-lea. În decretalul *Per Venerabilem* (1202), Inocențiu al III-lea a susținut că papalitatea avea dreptul de confirmare a alegerilor pentru funcția imperială, pe temeiul că ea transferase imperiul de la grecii bizantini la germani în timpul lui Carol cel Mare; această afirmație nu echivala chiar cu o revendicare a supremației papale directe asupra autorității seculare, dar decretalul *Novit* enunța în plus puterea papalității de a arbitra între regi aflați în război unul cu altul, având în vedere autoritatea bisericii în cauzele unde era vorba de comiterea unui păcat (*pro ratione peccati*). Aceasta putea duce la o capacitate nelimitată de intervenție papală în treburi seculare. Unii dintre

teoreticienii propapali susţineau că puterea papalităţii era *de iure*, în timp ce puterile seculare deţineau spada *de facto* pentru exercitarea constrângerii în societatea umană, potrivit cu porunca bisericii. Prin urmare, erezia era identificată ca atare de biserică, dar pedepsită de cârmuitorii temporali ca un delict civil. Cele „două chei" ale bisericii erau interpretate în sensul că în ultimă instanţă papii puteau fi chemaţi să împartă dreptatea, pentru că împăratul sau monarhul nu aveau un superior secular. Numai în monarhii relativ puternice, cum au fost Franţa capeţiană sau Anglia angevină, monarhii erau în măsură să folosească dreptul cutumiar* indigen şi să lărgească în mod unitar jurisdicţia regală în aşa fel încât, prin ceea ce unii au numit „accident juridic", vasalii feudali erau înlocuiţi de către tribunale centralizate ale regelui; numai aceste monarhii erau în măsură să conteste dominaţia papalităţii. Din acest punct de vedere, Germania şi Italia erau dezavantajate. În Franţa şi Anglia, în texte ale publiciştilor acestor monarhii, apropierea de o teorie a unui stat modern timpuriu autonom şi secular este evidentă.

În secolul al XIII-lea s-au conturat două teorii rivale privind originea statului* şi a suveranităţii*. Una susţinea monarhia autonomă ca reprezentând voinţa lui Dumnezeu în privinţa societăţii umane, regele fiind mandatarul puterii lui Dumnezeu; cealaltă punea accentul pe suveranitatea populară interpretată prin prisma autoguvernării comunale, de breaslă sau orăşeneşti sau prin prisma transferului puterilor originare ale colectivităţii către un împuternicit reprezentând decizia majoritară a corporaţiei. Această teorie se crede că a provenit din mai vechea cutumă germanică referitoare la dreptul la rezistenţă în grup al indivizilor în faţa unei cârmuiri abuzive, cutumă care s-a amalgamat cu anumite principii ale dreptului roman. Ea se inspira şi din practica acelor zone urbane unde se formase o burghezie comercială şi meşteşugărească, la început în vederea protejării comerţului, ulterior lărgindu-se în autoguvernare şi în cele din urmă într-o guvernare colectivă a comunei, cum s-a întâmplat în Franţa şi în nordul Italiei. În acelaşi timp abaţiile, capitulurile de canonici ale catedralelor şi ordinele monastice cerşetoare au perfecţionat practica alegerii abaţilor, episcopilor sau a reprezentanţilor respectivelor comunităţi; s-a mers uneori până la susţinerea că proprietatea asupra bunurilor bisericii era colectivă, episcopul sau chiar papa fiind doar administratori ai bunurilor date comunităţilor, gestionând aceste interese materiale spre binele comunităţii. Ideea de bun comun şi-a găsit justificarea teoretică definitivă în chestiuni spirituale şi temporale odată cu redescoperirea scrierilor de politică şi de etică ale lui Aristotel. Toate aceste evoluţii au contribuit la promovarea principiului de drept public roman, potrivit căruia regele este o *persona* publică ce cârmuieşte spre binele comunităţii. S-a avansat argumentul că autoritatea publică avea dreptul să ceară prin persoana regelui contribuţii la binele comun în situaţii de necesitate sau pentru apărarea regatului — în fond, în folosul general. Cuvântul *status*, cu un sens apropiat de ideea modernă de stat, prin care era desemnat binele comunităţii ca întreg, exprimat în legi şi cutume uniforme, limitat geografic de

o sferă de jurisdicție legală la care pot să apeleze toți membrii societății, pe orice treaptă s-ar afla, apare de-abia în secolul al XIII-lea. Monarhii suverani ajung să fie considerați și să se autoconsidere ca fiind autoritatea legislativă supremă în cadrul comunității, unii argumentând că voința regelui este lege, dar că nu legea, ci conștiința îi dictează acestuia să vegheze la binele comunității și să facă noi legi, luând aminte la sfatul consiliului său, în timp ce alții susțineau că legea este făcută de comunitate, iar regele o aplică în numele ei. Cu timpul, ideea de regalitate personală și de loialitate față de ea și-a pierdut din importanță în favoarea ideii că monarhul reprezintă o funcție cu anumite îndatoriri. Bracton a mers chiar până la a susține că regele nu poate înstrăina funcțiile judiciare și administrative ale coroanei. Apelul, vizând îndeosebi nevoile financiare crescânde ale coroanei în îndeplinirea obligațiilor ce-i reveneau, se adresa supușilor care nu erau nici nobili, nici vasali ai regatului și care către sfârșitul secolului al XIII-lea erau percepuți ca venind în parlament cu *plena potestas* (deplinătatea puterilor) respectivelor comunități.

Papalitatea folosea și ea această noțiune de reprezentanți împuterniciți în corporațiile ecleziastice din interiorul ierarhiei. Dar, în ciuda amplorii sporite a conducerii reprezentative în biserică și stat, cel mai adesea ultimul cuvânt îl aveau papa și monarhul. Fiecare dintre ei se îndepărta decisiv de feudalism înspre ideile de suveranitate, *dominium*, legitimitate*, obligație, justificate de teoria lui Aristotel că omul e de la natură o ființă politică, trăind în mod firesc într-o comunitate care era mai mult decât unitatea de supraviețuire a familiei și a satului; omul trăia într-o „politie" naturală, ale cărei caracteristici erau raționale. Toma d'Aquino* a oferit, probabil, cea mai bună expunere teoretică a idealurilor contemporane de regalitate și bună guvernare pentru generația sa și nu numai. Cel mai semnificativ este însă, pesemne, faptul că teoria politică în forma ei cea mai sistematică era scrisă de teologi care căutau, în acest punct de maximă înflorire a scolasticii, să ofere o *summa* care să conțină într-o singură lucrare totalitatea cunoștințelor umane și adevărul divin nu numai cu privire la politică, ci și la aspirația omului spre lumea de dincolo, spre mântuire. Înăuntrul acestei tradiții teologice apare pentru prima dată o tratare a domeniului politic în care se pot recunoaște trăsături ale statului modern. *Regnum*-ul are drept la existență; este un fenomen natural sancționat de Dumnezeu, necesar bunăstării indivizilor și care există pentru binele întregului. Loialitatea este definită prin obiectul ei — binele general, care este diferit de binele indivizilor. Începând din secolul al XIII-lea se manifestă tendința de transformare a *regnum*-ului, privit până atunci ca o ramură funcțională a unei comunități creștine unificate, într-un organism colectiv autonom, autosuficient și care nu se cere legitimat decât de el însuși.

Secolul al XIV-lea și mai departe. Această poziție rațională, seculară a provocat o împotrivire violentă din partea pretențiilor, acum și mai mari, ale papalității la *plena potestas* în chestiuni spirituale și temporale. Papa era denumit în mod explicit vicarul lui Cristos pe pământ și se punea accentul pe regalitatea lui Cristos. Cea mai cuprinzătoare formulare a acestei teorii papa-

le hierocratice despre guvernământ apare în scrierile de drept ale canonicului augustinian Giles da Roma, *De ecclesiastica potestate* (1301), şi în *Unam sanctam* (1302) a papei Bonifaciu al VIII-lea. Încercării de reactualizare a concepţiei lui Augustin despre guvernământul legitim, concepţie potrivit căreia biserica era cea care sancţiona proprietatea şi cârmuirea seculară, i s-au opus scrierile la fel de radicale ale lui Jean de Paris*, care puneau accentul pe ideea de drepturi* ale individului la proprietate privată*, anterioare instituirii guvernămintelor sau a oricărei organizări ecleziastice. Această orientare a fost dusă la extrem de către Marsilio da Padova*, care definea scopul statului ca fiind asigurarea păcii şi a vieţii materiale îndestulate pentru supuşi. Cârmuirea potrivit legii întocmite de poporul suveran era superioară cârmuirii exercitate de un singur om, astfel încât suveranitatea aparţine înţelepciunii şi experienţei colective a poporului. Principele nu este decât executorul voinţei poporului, voinţă care, când este formulată legal, este singura deţinătoare a forţei coercitive în societate. Transferul autorităţii de la popor la principe nu este irevocabil. În plus, politica este un tărâm autonom, separat de obligaţiile religioase, necoercitive. Clerul este subsumat în *regnum*, biserica fiind alcătuită din totalitatea credincioşilor uniţi în congregaţie, asupra numirilor ecleziastice şi chiar asupra excomunicării existând un control laic.

Această transformare a *regnum*-ului într-un stat autonom nu s-a produs doar sub influenţa lui Aristotel şi a teoriei corporaţiei din dreptul roman, ci şi datorită implicării politice crescânde, în întreaga Europă, a unei burghezii înstărite, instruite şi competente administrativ. Monopolul clerical asupra învăţământului şi deci şi al administraţiei intrase în declin în secolul al XIV-lea. Ansamblul colectiv, statul, era considerat acum ca având propriile drepturi de supravieţuire, principele suveran fiind deja capabil să ia măsuri extraordinare în vederea binelui comun, cu mult înainte ca Machiavelli* să fi făcut din *raison d'état* elementul central al „noii politici" preconizate de el în secolul al XVI-lea. Ideea de stat ca abstracţiune situată deasupra celor ce guvernează ca şi a celor guvernaţi, având un scop superior celui al oricăror indivizi din teritoriile sale, îşi are originea în această epocă, în special în scrierile unor jurişti italieni, precum Bartolo da Sassoferrato. Totuşi, încă nu este clar dacă o astfel de totalitate abstractă există în afara prezenţei fizice a reprezentanţilor întruniţi ai corporaţiei.

Ideea de drept public superior reglementărilor, drepturilor şi intereselor private s-a conturat treptat, prin declinul localismului şi prin apariţia unei autorităţi publice centrale şi sigure, regele fiind gândit ca agent al statului. Despre oraşele italiene din Evul Mediu târziu se poate spune că, de fapt, îşi erau propriii lor principi. Teoria corporaţiei, împreună cu laicizarea societăţii (ceea ce nu însemna că oamenii încetaseră de a mai fi cucernici), cu separarea eticului de politic şi cu dezvoltarea, în paralel, a gândirii constituţionale în cadrul eclezиologiei* *şi* în cel al teoriei politice seculare, au fost duse mai departe în cursul încercărilor conciliariste de soluţionare a Marii schisme din biserică, de la sfârşitul secolului al XIV-lea (→ *conciliarism*). Tensiunea

dintre afirmarea dreptului nelimitat la cârmuire al suveranului şi afirmarea concomitentă a pretenţiilor comunităţii de a se apăra în faţa abuzurilor puterii a jucat un rol central în dezvoltarea teoriei constituţionale a bisericii *şi* a statului până în secolul al XVII-lea inclusiv. Teoreticienii medievali au pus bazele teoriei ulterioare a consimţământului (→ *consimţământ*); în secolul al XIV-lea erau prezente deja liniile majore ale unei teorii a comunităţii având dreptul de a forma un guvernământ independent de sancţiunea bisericii (→ *William Occam**) şi de a schimba forma unui astfel de guvernământ fără dizolvarea comunităţii. Teoria opusă, a unei ierarhii instituite de sus, persista şi ea în secolul al XVII-lea. Principalele dezbateri asupra surselor legitimităţii şi ale suveranităţii, a naturii obligaţiei, a dreptului la împotrivire şi a sferelor de autoritate menţionate în texte teologice, eclezіastice şi laice de după secolul al XII-lea erau în genere cunoscute gânditorilor din perioada Reformei, ca şi teoreticienilor statului modern timpuriu, din secolul al XVII-lea. JC

Bibliografie

BLACK, A., *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Londra, Methuen, 1984. — COLEMAN, J., „Property and poverty", în *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, ed. J. H. Burns, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. — GIERKE, O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vol., Berlin, Weidemannsche Buchhandlung, 1868–1914. — MICHAUD-QUANTIN, P., *Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris, Vrin, 1970. — MILSOM, S.F.C., *The Legal Framework of English Feudalism* (prelegerile Maitland, 1972), Cambridge, Cambridge University Press, 1976. — SAYLES, G. O., *The King's Parliament of England*, Londra, Arnold, 1975. — SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1978. — (♦) STRAYER, J. R., *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1970. — TIERNEY, B., *Foundations of the Conciliar Theory: the contribution of the medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955. — (♦) ~, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought. 1150–1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. — ULLMANN, W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londra, Methuen, 1961. — WILKS, M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

gândirea politică romană Încă din timpul monarhiei, iar în mod cert de la întemeierea republicii, la finele secolul al VI-lea î.Cr., romanii erau, pare-se, capabili să formuleze argumente menite să recomande sau să justifice acţiuni prin prisma unor valori morale şi politice. Din secolul al III-lea î.Cr. s-au păstrat câteva scurte relatări contemporane despre carierele unor mari bărbaţi, din care ne putem face o idee despre aceste valori. Valori similare sunt menţionate şi în scrierile dramatice sau epice ale primilor poeţi romani. Ce s-ar fi întâmplat mai târziu dacă romanii ar fi fost izolaţi de lumea politică din jur rămâne o necunoscută. În secolul al III-lea, reprezentanţi ai aristocraţiei romane au început să stabilească contacte strânse cu lumea greacă, cu îndelungatele ei tradiţii de cercetare filozofică. Poeţii romani timpurii, din jurul anului 200 î.Cr., dau deja semne de încercări în crearea de noi substantive abstracte în limba latină. Începând din acest moment, interesul principal

al gândirii politice romane rezidă în faptul că exponenţii săi erau în majoritate angajaţi activ în viaţa publică şi făceau eforturi susţinute de a asocia cunoştinţele lor despre gândirea politică greacă* cu percepţia proceselor politice din Roma. Etapele timpurii ale acestei evoluţii rămân obscure. Polibiu*, un grec implicat în treburile comunităţii sale de origine, ostatic la Roma din 167 î.Cr., a lăsat o descriere clară a sistemului politic roman. Din nefericire, nu există nici o dovadă că ea a fost citită de cineva înainte de secolul I î.Cr. Se poate totuşi observa că Polibiu avea aceeaşi imagine asupra evoluţiei sistemului politic roman ca şi Cato cel Bătrân (234–149 î.Cr.), imagine adoptată mai târziu şi de Cicero*, şi anume că sistemul politic roman, aşa cum îl ştiau ei, era rezultatul unui efort colectiv al comunităţii ca întreg, desfăşurat pe o perioadă îndelungată. Această imagine contrastează cu reprezentarea naivă răspândită în cetăţile greceşti, după care constituţiile acestora ar fi fost opera unui fondator unic. Probabil că Polibiu şi Cato şi-au formulat teoriile în contextul general al discuţiilor ce se purtau în cadrul elitei romane privitor la natura schimbătoare a societăţii romane în secolul al II-lea î.Cr.

Principala personalitate cu care Polibiu era în legătură la Roma era Scipio Aemilianus (c.185–129 î.Cr.), care călătorea şi în compania filozofului stoic grec Panaitios (c.180–c. 110 î.Cr.). Asocierea acestuia cu Aemilianus a avut un caracter emblematic pentru posteritate, deoarece curând la Roma avea să domine filozofia stoică, şi nu vreuna dintre celelalte trei şcoli principale de filozofie din lumea greacă de după Alexandru: discipolii lui Platon* (aşa-numita Academie), cei ai lui Aristotel* (Şcoala peripatetică) şi cei ai lui Epicur (341–270 î.Cr.). Şi despre natura contactelor dintre Panaitios şi Aemilianus se ştiu puţine lucruri; este însă sigur că în perioada imediat următoare acestor contacte se pot detecta la Roma primele semne ale argumentării teoretice privitoare la natura şi avantajele democraţiei*, în care sunt invocate exemple istorice greceşti şi romane. Această perioadă este cea a tribunatelor lui Tiberius Sempronius Gracchus şi al mai tânărului său frate, Caius Sempronius Gracchus (153–122 î.Cr.). Amândoi au încercat, în parte cu succes, să reformeze anumite aspecte ale sistemului politic roman, ceea ce avea să-i coste viaţa. În mod convenţional, istoricii plasează în acest moment şi începutul revoluţiei ce avea să aducă principatul în locul republicii. Fără îndoială, această revoluţie a suscitat reflecţia asupra tensiunilor dintre libertatea de acţiune a demnitarilor individuali şi necesitatea unei forme de control colectiv. Stadiul final al acestor reflecţii apare în scrierile lui Cicero.

Pe un front mai larg, romanii aveau nevoie să analizeze şi să înţeleagă faptul că stăpâneau un imperiu, care, către sfârşitul secolului al II-lea d.Cr., cuprindea cea mai mare parte a lumii mediteraneene. Încă Polibiu considerase de la sine înţeles că un stat dominant trebuia să se gândească la bunăstarea supuşilor săi, fie şi numai din prudenţă şi, de asemenea, că supuşii Romei erau îndreptăţiţi să critice atitudinea acesteia.

În prima jumătate a secolului I î.Cr. au izbucnit câteva mari răscoale împotriva cârmuirii romane; acesta este contextul în care poate fi plasată opera

lui Poscidonios (c.135–50 î.Cr.), un alt filozof stoic, elev al lui Panaitios şi, ca şi acesta înaintea sa, prieten apropiat al unor reprezentanţi ai elitei romane. Majoritatea scrierilor lui Poseidonios s-au pierdut, dar din fragmentele păstrate rezultă clar că ele acopereau aproape întreg spectrul geografiei, al etnografiei, al studiului naturii şi al filozofiei etice, precum şi istoria lumii romane de la sfârşitul *istoriilor* lui Polibiu până în vremea sa. Poseidonios a fost preocupat în general de natura raporturilor dintre cârmuitor şi cârmuiţi şi de obligaţiile existente de ambele părţi, dar mai ales de Imperiul Roman, de supuşii săi şi de poziţia elitei romane conducătoare.

Poseidonios nu a fost un caz izolat. Întocmai cum în Grecia lucrările de istorie stăteau alături de cele de filozofie în istoria gândirii politice (cazul clasic fiind Thucydides), tot aşa la Roma scrierea istoriei a constituit o modalitate de abordare a problemelor analizei politice. O demonstrează limpede cazul unui contemporan mai tânăr al lui Poseidonios şi Cicero, istoricul roman Sallustius (86–35 î.Cr.). Acesta a ales două episoade din istoria recentă — tentativa lui Catilina, din anul 36 î.Cr., de a pune mâna pe putere şi războiul cu micul rege african Iugurtha, de la sfârşitul secolului al II-lea î.Cr. — în principal pentru a analiza atitudinea elitei romane acasă şi în străinătate, dar şi pentru a putea medita asupra motivelor dispariţiei treptate a consensului existent în trecut înăuntrul elitei şi înăuntrul populaţiei romane ca întreg. Explicaţia generală prezentată de el în prefeţele celor două lucrări, invocând declinul moralităţii politice, generat de lăcomia după bogăţiile lumii mediteraneene, este susţinută cu multă vehemenţă, dar nu îndeajuns de sofisticat. Pe de altă parte, discursurile atribuite de el, de exemplu lui Marius sau Cezar, cuprind analize subtile ale repartizării puterii politice în stat şi ale limitelor toleranţei.

În general, epoca lui Cicero marchează asimilarea de către romani a aproape tuturor formelor de activitate intelectuală inventate de greci şi dezvoltarea, pentru prima dată pe o scară importantă, a unor forme noi. Activitatea creatoare pe întreg acest spectru a durat până în vremea principatului primului împărat, Augustus (63 î.Cr.–14 d.Cr.), dar nu mai mult. Ceea ce incontestabil s-a petrecut în principat a fost o renaştere a activităţii intelectuale în lumea greacă aflată sub stăpânirea romană, dacă nu cu o mare originalitate, oricum pe o scară largă. Principalul vehicul al analizei l-au constituit şi acum lucrările de istorie. Pentru istoricii greci, de la Dionysios din Halicarnas (sec. I î.Cr. – c. 10 d.Cr.), Diodor (80–29 î.Cr.) şi Strabon (64–29 î.Cr.) în vremea lui August, până la Dio la cumpăna dintre secolele al II-lea şi al III-lea d.Cr., Imperiul Roman era mai presus de orice un sistem care funcţiona, şi funcţiona bine, neavând nevoie de altă justificare. Acest mod de abordare a rămas străin istoricilor latini şi probabil că le era şi practic necunoscut. Pe ansamblu, ei utilizau doar materialul grecesc deja disponibil în vremea lui Cicero. Preocupările lor erau mult diferite.

Când exista un moştenitor, principatul se înfăţişa din afară ca o monarhie ereditară: în cuvintele lui Edward Gibbon, ca un despotism temperat prin asasinat. De timpuriu a fost pusă în circulaţie ficţiunea convenabilă, conform căreia poporul roman încredinţa pu-

terca supremă fiecăruia dintre împăraţii succesivi, ceea ce a dus la importante transformări în concepţiile romane despre izvoarele dreptului (→ *dreptul roman*). Fără îndoială, elita, care în timpul Republicii deţinuse puterea ca grup, o pierduse, în ciuda faptului că Principatul, în mod firesc, nu se putea dispensa de serviciile ei. Interesant este că noii membri ai elitei romane şi-au însuşit cu repeziciune idealurile aristocraţiei tradiţionale. Principatul s-a confruntat la început nu numai cu opoziţia intermitentă a celor ce aspirau la puterea supremă, ci mai cu seamă cu opoziţia faţă de împăraţii priviţi ca duşmani ai libertăţii. Totul depindea însă de personalitatea şi bunăvoinţa împăratului. Acesta este subtextul încercării lui Seneca* de a prezenta consideraţii teoretice cu privire la buna conduită a unui monarh, cât şi al analizei mai aspre făcute de Tacitus tensiunii dintre Principat şi libertate*.

Tacitus (c. 54 – începutul secolului al II-lea d.Cr.) şi-a compus *Istoriile* (care iniţial acopereau perioada 69–96) şi *Analele* (care acoperă perioada de la moartea împăratului Augustus în anul 14 d.Cr. până în anul 68) în timpul domniei împăratului Traian. La începutul acestei domnii a fost pus în circulaţie *Panegiricul împăratului Traian* al lui Pliniu cel Tânăr (62 – prima parte a secolului al II-lea d.Cr.), în care se susţinea că Traian a izbutit o împăcare între Principat şi libertate. Această împăcare nu avea însă o bază instituţională, ci doar una personală. Şi singura concluzie care se poate trage din scrierile lui Tacitus este că cele două erau esenţialmente incompatibile. Una dintre scrierile sale minore, *Despre viaţa şi caracterul lui I. Agricola*, laudă un om care a fost slujitorul loial al unui împărat tiranic; *Dialogul despre oratori* conchide că declinul oratoriei este rezultatul sfârşitului Republicii. Prin concluzia sa că un reprezentant al elitei romane trebuie să slujească chiar şi un stăpân rău, Tacitus se apropie, deşi dintr-o direcţie diferită, de concepţia surselor greceşti că Imperiul Roman trebuie acceptat pentru că este un sistem care funcţionează bine şi pentru că, în orice caz, nu există o alternativă reală.

Cel mai interesant document din secolul al II-lea d.Cr. îl constituie însă aşanumitele *Meditaţii* — aforisme şi cugetări — scrise în greacă — ale împăratului Marcus Aurelius, care a domnit între 161 şi 180. Copilăria şi adolescenţa sa au fost normale pentru un membru al elitei romane; abia la vârsta de şaptesprezece ani a fost adoptat ca succesor de Antoninus Pius, care nu avea copii de sex bărbătesc, el însuşi adoptat odinioară de Hadrian spre a-i urma la tron. În anii formării sale, Marcus Aurelius nu s-a mărginit la însuşirea filozofiei stoice, în forma ei diluată, familiară oricărui roman instruit, ci a căutat să dobândească o cunoaştere solidă a doctrinelor ei fundamentale. Potrivit unei utopii stoice, numai înţelepţii trebuiau să guverneze. Imperiul Roman însă nu era o utopie şi aici fiecare avea datoria obştească de a îndeplini funcţiile potrivite poziţiei sale în viaţă. În cazul lui Marcus Aurelius, acestea erau cele de împărat roman. În termeni generali, atracţia exercitată de acest aspect al stoicismului asupra membrilor elitei romane este evidentă. Ei trăiau într-o lume unde posibilităţile de schimbare erau strict limitate, iar pentru cineva a cărui poziţie în viaţă era în apropierea vârfului piramidei

era fără îndoială plăcut să afle că trebuia să accepte această poziţie. Totuşi, din scrierile lui Marcus Aurelius răzbate frământarea în legătură cu propria-i slăbiciune şi nevrednicie. Este izbitor cât de des recurge el la metafore militare spre a-şi descrie chemarea şi datoria. Cu siguranţă, limbajul său reflectă evoluţiile din Imperiul târziu, unde toate formele de serviciu public erau considerate drept *militia*. Elocventă este şi nemulţumirea, mergând uneori până la dispreţ, faţă de cei din anturajul său. În lumea greacă a existat o lungă tradiţie de a arunca vina pentru erorile unui conducător pe curtenii săi, de a feri de atacuri instituţia, căutând în altă parte vina pentru proasta ei funcţionare. Împăraţii romani par însă a fi acceptat caracterul absolut al poziţiei şi al responsabilităţii lor, iar cât timp au rămas păgâni, nu prea găsim semne că ar fi existat vreo teorie a dreptului divin al regilor*.

MHC

Bibliografie

(♦) BEARD, W. M. şi M. H. Crawford, *Rome in the Late Republic*, Londra, Duckworth, 1985. — BRUNT, P. A., „Marcus Aurelius in his meditations", în *Journal of Roman Studies*, 64 (1974), pp. 1–20. — EARL, D. C., *The Political Thought of Sallust*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961. — FIRPO, L. ed., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, UTETE, 1982 (îndeosebi eseurile lui J.-L. Ferrary şi S. Mazzarino). — GABBA, E., „The historians and Augustus", în *Caesar Augustus: Seven Aspects*, F. G. B. Millar şi E. Segal ed., Oxford, Clarendon Press, 1984. — NICOLET, C. ed., *Demokratia et aristokratia*, Paris, Sorbona, 1983. — NOCK, A. D., „Posidonius", *Journal of Roman Studies*, 49(1959), pp. 1–15. — SYME, R., *Tacitus*, Oxford, Clarendon Press, 1958. — ~, *Sallust*, Berkeley, University of California Press, 1964. — STRASBURGER, H., „Posidonius on problems of the Roman Empire", în *Journal of Roman Studies*, 55 (1965), pp. 40–53.

gândirea politică tomistă Termen colectiv, prin care sunt desemnate teoriile despre societate şi etică socială inspirate din scrierile lui Toma d'Aquino*, din secolul al XIII-lea, îndeosebi din *Summa theologiae*, *De regimine principum* şi din comentariile sale la *Etica nicomahică* şi la *Politica* lui Aristotel*. Principalul reprezentant al acestei tradiţii, începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost neotomismul politic, care se revendică dintr-o *philosophia perrenis* „în spiritul doctorului angelic". Neotomismul politic s-a dezvoltat în cadrul gândirii romano-catolice ca o încercare de a da răspuns problemelor politice şi sociale ale societăţilor industriale pe cale de apariţie. Deşi a avut şi are categorii largi de susţinători din toate zonele spectrului politic, principala sa influenţă s-a exercitat prin documentele oficiale ale papei şi ale Curiei papale. Această influenţă a scăzut mult după Conciliul Vatican II (1962–1965), a cărui atitudine faţă de tomism a fost ambiguă.

Conţinuturi teoretice. În gândirea politică neotomistă, la baza doctrinei despre stat* şi a eticii sale sociale stă concepţia sa despre natura umană, în care credinţa că omul este creat după chipul lui Dumnezeu joacă un rol esenţial. Prin urmare, se consideră că pentru om este potrivit să trăiască în cadrul unei societăţi organizate, având drept scop desăvârşirea morală şi intelectuală. Atingerea unei astfel de desăvârşiri ar fi echivalentă cu trăirea Vieţii după Bine, la care se consideră că năzuiesc toţi oamenii. Aceasta este o cristianizare a doctrinei lui Aristotel conform căreia în toate acţiunile lor oamenii as-

pină în cele din urmă la fericire (*eudaimonia*). Potrivit lui Toma d'Aquino şi majorităţii discipolilor săi, această aspiraţie este prezentă în trei înclinaţii naturale fundamentale: conservarea proprici persoane, conservarea speciei şi viaţa conformă raţiunii. Această a treia pornire cuprinde deopotrivă dorinţa de a cunoaşte adevărul despre Dumnezeu şi dorinţa de a trăi în societate urmărind atât binele individual, cât şi pe cel obştesc. Aici se află miezul dreptului natural* aşa cum este înţeles in această tradiţie. Dreptul civil, deşi nu poate fi dedus în mod direct din dreptul natural, încetează de a fi obligatoriu dacă încalcă postulatele acestuia. Menirea lui este de a concretiza pentru societatea în cauză cerinţele dreptului natural. (→ *lege*)

Astfel, pentru neotomismul politic funcţia dreptului civil şi a puterii de stat este de a face posibilă viaţa în societate, garantând ordinea politică şi distribuind fiecăruia „ceea ce e cu adevărat al său". Aşa se menţine pacea şi este posibilă urmărirea binelui comun. Promovarea binelui obştesc este o îndatorire a fiecărui membru al societăţii, dar cu osebire a celor ce sunt în mod legitim însărcinaţi să reprezinte interesele politice şi etice ale celorlalţi: legile pot fi făcute fie de întreaga comunitate, fie de orice instituţie ce contează drept reprezentantul ei legal. Binele obştesc îl cuprinde nu doar pe Dumnezeu, ca scop suprem al omului, ci şi anumite aspecte ale culturii respectivei societăţi, precum şi condiţiile materiale şi economice necesare pentru ca membrii societăţii să poată năzui la Viaţa după Bine la nivelul maxim al capacităţilor lor. Rezultă de aici că instituţiile sociale şi de stat, ca şi activitatea politică naţională şi internaţională, trebuie tratate nu ca scopuri în sine, ci ca mijloace în vederea unui scop. Scopul acesta este Omul ca persoană şi desăvârşirea lui ultimă — „principiul persoanei". Acest principiu, „principiul solidarităţii" şi „principiul subsidiarităţii" menţin demnitatea, egalitatea* şi libertatea* umană.

Conform „principiului solidarităţii", activitatea politică trebuie să se bazeze pe ipoteza că Viaţa după Bine reclamă devotament reciproc între individ şi societate. De aici se consideră că decurge teza că proprietatea privată*, îndeosebi cea productivă, trebuie nu numai să aducă foloase proprietarului individual, ci să servească şi binelui obştesc. Această teză nu contestă în mod radical îndreptăţirea socială a proprietăţii private, dar, în plan practic, neotomismul politic ar face inevitabilă intervenţia statului în distribuirea ei. Nu în ultimul rând, principiul „subsidiarităţii" consideră că fiecare individ şi fiecare segment al societăţii trebuie ajutat, pe cât posibil, să-şi îndeplinească sarcinile ce îi revin în mod specific. Ceea ce ei pot face sunt şi datori să facă, şi nimeni altcineva nu trebuie să facă aceste lucruri în locul lor. În consecinţă, la nivelul statului unii autori neotomişti sunt favorabili unei forme de federalism*. Toţi subliniază că societatea nu-l poate lipsi pe individ de posibilitatea de a-şi realiza aptitudinile, ba chiar trebuie să ofere oportunităţi pentru dezvoltarea lor. Statul trebuie să sprijine autoajutorarea, ocrotind drepturile componentelor mai mici ale societăţii, în particular ale familiei, şi făcând astfel posibilă autodeterminarea.

Istorie. Gândirea politică neotomistă a devenit eficientă în cadrul bisericii oficiale mai ales începând de la enciclica *Aeterni Patris* (1879) a papei

Leon al XIII-lea şi condamnarea modernismului. Neotomismul a fost o vreme încorporat oficial în dreptul canonic*, iar doctrina lui Toma d'Aquino a fost folosită mai frecvent şi mai puţin eclectic în enciclicile papale pe teme sociale, ca şi în alte tipuri de documente papale (de exemplu, *Rerum Novarum*, 1891; *Quadragesimo Anno*, 1931; cuvântarea radiodifuzată a papei Pius al XII-lea, în 1941, la cea de-a cincizecea aniversare a *Rerum Novarum*; *Humani Generis*, 1950). Gândirea politică neotomistă a fost de asemenea inclusă ca parte integrantă în *Cursus Thomisticus*, într-o vreme componenta principală a învăţământului teologic din universităţile şi seminariile catolice. Poziţia influentă a neotomismului a cunoscut un declin brusc ca urmare a revizuirii învăţământului catolic după Conciliul Vatican II.

Iniţial, încercarea de a construi o teorie politică neotomistă sistematică a fost în principal opera lui Thomas Meyer (1821–1913) şi a lui Victor Cathrein (1845–1931). Mai târziu, ideile lor s-au extins mai ales în lumea germanofonă, dar mai puţin ca rezultat al studiilor medievale decât ca reacţie la anumite evoluţii din sociologie, drept şi economie, şi la circumstanţele politice din preajma celui de-al doilea război mondial. Autori ca Eberhard Welty (1902–1965), Johannes Messner (1891–1984) şi Oswald von Nell-Breuning (1890–1991) au adăugat elemente care au făcut ca, sub anumite aspecte, neotomismul politic să nu se deosebească prea mult de un tip de socialism creştin. În această perioadă însă, „tomismul deschis" propus de Jacques Maritain* a fost mai cu seamă cel ce a atras adepţi în Franţa, Marea Britanie şi Statele Unite. Încercarea sa de a dezvolta o „filozofie creştină" cuprinde teoria unei „noi forme de civilizaţie" şi a unei „noi creştinătăţi", bazată pe un „umanism teocentric integral" şi care nu poate fi în mod neproblematic situată în cadrul liniei de bază a neotomismului. Maritain preconiza întemeierea unei noi societăţi, „sociale", în locul capitalismului burghez, societate năzuind spre înfăptuirea unei libertăţi ce implica o împlinire asemănătoare celei de care aveau parte cei uniţi cu Dumnezeu în „viziunea beatifică". O asemenea societate trebuia să fie pluralistă* (→ *pluralism*) şi democratică, să garanteze libertatea personală şi dreptul la muncă şi să-i cuprindă pe creştini şi pe necreştini într-o prietenie frăţească.

După cel de-al doilea război mondial, mottoul „A treia Cale" a fost folosit de grupuri neotomiste susţinătoare ale unei teorii politice care nu se voia nici neomarxistă, nici neosocialistă, ci pluralistă şi democratică, având ca element central ideea unei ordini bazate pe dreptul natural. Această direcţie a fost promovată, între alţii, de Arthur Fridolin Utz (n. 1908) de la Şcoala neotomistă din Freiburg, care se situează mai aproape de tomismul scolastic decât teoriile lui Maritain. Unele dintre principiile de bază ale neotomismului, deşi cel mai adesea fără referiri explicite la Toma d'Aquino, au supravieţuit şi în enciclicile sociale ale papei Ioan al III-lea (*Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris*, 1963), ale papei Paul al VI-lea (*Populorum Progressio*, 1967), ale papei Ioan Paul al II-lea (*Laborem Exercens*, 1981) şi foarte pregnant în documentul *Gaudium et Spes* (1965) al Conciliului Vatican II. Gândirea politică neotomistă a influenţat, de asemenea, baza teologică a

mişcărilor sociale catolice care s-au dezvoltat în Marea Britanie, Europa şi în cele două Americi pe la începutul secolului al XX-lea. În Marea Britanie influenţa lui s-a făcut simţită nu numai prin Catholic Social Guild, pe urmele lui Charles Plater (1875–1921), ci şi în obiectivele formulate de Distributist League, creată în 1926. Figuri asociate cu distributismul, ca G. K. Chesterton (1874–1936) şi Vincent McNabb (1868–1943), au formulat atitudini caracteristice pentru neotomismul politic, chemând la respingerea găunoşenici morale şi practice a industrialismului din perspectiva unei politici fundamentate etic. Trebuie spus însă că, în măsura în care neotomismul politic derivă scopul şi rostul societăţii dintr-o concepţie despre natură ca o creaţie neschimbătoare, cu greu poate să evite un esenţialism prin prisma căruia istoria e doar un accident în raport cu natura socială şi raţională a omului. Acest punct de vedere oarecum formal înseamnă că neotomismul este pândit de pericolul de a deveni o colecţie de formulări foarte deschise, a căror aplicare obligatorie la cazuri concrete este problematică.

MHV

Bibliografie

GILBY, T., *Between Community and Society: a Philosophy and Theology of the State*, Londra, New York şi Toronto, Longmans Green, 1953. — MARITAIN, J. *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936. — ~, *La Personne et le bien commun*, Paris, Desclée et Brouwer, 1947. — ~, *Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1951. — NELL-BREUNING, O. von, *Gerechtigkeit and Freiheit: Grundzüge katholischer Soziallehre*, Viena, Europa, 1980. — UTZ, A. F. ş.a. ed., *Bibliographie der Sozialethik*, Freiburg/Br., Herder, 1959–1980. — ~, *Die katholische Soziallehre in ihrer geschichtlichen Entfaltung: eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung)*, Aachen, Hanstein, 1976. — WELTY, E., *Handbook of Christian Social Ethics*, trad. de G. Kirstein, Edinburgh şi Londra, Nelson, 1960–1964.

Gentile, Giovanni (1875–1944) Filozof italian. Exponent al idealismului* şi prieten cu Benedetto Croce* în tinereţe, mai târziu adept al fascismului*.

George, Henry (1839–1897) Economist, jurnalist şi filozof american. Născut într-o familie pietistă din Philadelphia, George a făcut studii sumare. În 1858 a plecat în California, unde douăzeci de ani a trăit cu mijloace precare, ca jurnalist şi editor. În 1879 a terminat principala sa lucrare, *Progress and Poverty*, şi curând după aceea s-a mutat la New York, unde s-a implicat în viaţa politică locală. Candidând din partea Partidului Muncitoresc Unit (United Labor Party), a obţinut un număr impresionant de voturi la prima dintre cele două încercări — ambele eşuate — de a accede la primărie. În anii 1880, când faima sa ajunsese la apogeu, scrie alte cărţi în care finalizează „teoria impozitului funciar" şi obţine un succes remarcabil ca orator, prin cuvântările pe această temă ţinute la mari întruniri din Marea Britanie, Statele Unite şi Australia. Ultimii ani de viaţă i-au fost marcaţi de controverse politice şi intelectuale purtate în cadrul cercurilor radicale atrase spre ideile sale şi de relativa indiferenţă a economiştilor academici. Doctrina lui George este deopotrivă o teorie etică şi una economică. Ea include o concepţie lockeană despre drepturile naturale*, care atribuie proprietatea* exclusivă şi neîngrădită asupra

produselor muncii celor care au efectuat munca respectivă, dar proprietatea asupra resurselor naturale neprelucrate o supune unui fel de reglementare distributivă egalitară. Nedreptatea socială poate rezulta *atât* din limitarea posibilității de-a dispune liber de muncă și de produsele ei, *cât și* din proprietatea privată* neîngrădită asupra unor resurse naturale primare. Teoria economică explică modul în care asemenea îngrădiri și proprietatea generează aceste efecte. Operând cu premisele teoretice ale economiei politice clasice*, George încearcă să explice aparentul paradox al persistenței sărăciei în pofida creșterii productivității muncii și al salariilor stagnante în pofida avuției în creștere. Bazându-se pe teoria ricardiană a rentei (→ *teoria valorii–muncă*), el susține că într-o economie altminteri concurențială, în final toate creșterile de acest fel se produc în favoarea proprietarilor funciari, care, în calitate de proprietari ai unui mijloc de producție indispensabil, la care oferta este fixă, dețin o poziție de monopol unică în cadrul oricărei comunități. Creșterea valorii de arendare și a valorii comerciale a resurselor naturale apare ca simplu efect al progresului tehnic și al creșterii populației, iar veniturile aduse de acest „spor nemeritat" reprezintă scăzăminte din sumele cuvenite pentru plata muncii și din profiturile la capitalul investit. Rezultă că adevăratul conflict de interese în societatea capitalistă nu este cel dintre muncitori și capitaliști, ci dintre aceste două categorii și proprietarii funciari. Marile disparități în distribuția avuției se datorează în mare măsură acestui monopol asupra pământului, ca și efectelor monopoliste ale altor îngrădiri ale concurenței. Ca remediu echitabil și eficient la aceste rele sociale, George propune „impozitul funciar". În loc să instituie dreptul egal al fiecărei persoane asupra resurselor naturale prin naționalizare sau prin continua redistribuire a lor, guvernele democratice ar trebui să perceapă un impozit de 100% asupra valorii de închiriere a terenurilor. Această măsură ar asigura, pe de o parte, o sursă de venit minim pentru stat, iar pe de alta, ar descuraja specula cu terenurile (considerată de George principala cauză a ciclurilor economice) și ar crea o concurență mai mare pe piața acestora. Urmarea ar fi o repartiție a avuției mai puțin inegală și totodată pe deplin concordantă cu ceea ce fiecare persoană realizează și economisește. HS

Bibliografie

ANDELSON, R. V. ed., *Critics of Henry George*, Londra, Associated University Presses, 1978. — (♦) BARKER, C. A., *Henry George*, New York, Oxford University Press, 1955. — (♦) GEIGER, G. R., *The Philosophy of Henry George*, New York, Macmillan, 1933. — GEORGE, H., *Progress and Poverty*, Londra, William Reeves, 1884. — ~, *Social Problems*, Londra, Henry George Foundation, 1931. — ~, *A Perplexed Philosopher*, Londra, Henry George Foundation, 1937.

Gerson, Jean (1363–1421) Teolog francez. Rector al Universității din Paris și figură proeminentă a mișcării conciliare (→ *conciliarism*).

Gierke, Otto von (1841–1921) Profesor de drept și jurist german. Ideile sale cu privire la asociațiile voluntare au fost adesea privite ca o versiune timpuric a teoriei pluraliste a statului (→ *pluralism*).

Gobineau, Joseph Arthur (1816–1882) Diplomat şi teoretician social francez. Cartea sa *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855) a influenţat decisiv dezvoltarea rasismului*.

Godwin, William (1756–1836) Filozof politic, romancier şi scriitor „cu bucata" britanic. Fiu al unui pastor presbiterian nevoiaş, Godwin şi-a făcut studiile la „disidenţă" (Dissenters), devenind el însuşi în 1778 pastor al unei congregaţii presbiteriene. Nu a prea dovedit chemare, iar cu timpul i-a slăbit şi credinţa. Pe la 1783 trăia la Londra, unde îşi câştiga o existenţă precară scriind efemeride literare fără strălucire. În timpul dezbaterilor despre Revoluţia franceză (→ *radicalii britanici*) şi-a convins editorul să-l subvenţioneze pentru o perioadă în care să redacteze un rezumat al evoluţiilor recente din filozofia politică. Rezultatul a fost importanta lucrare *An Enquiry Concerning Political Justice*, publicată în 1793 şi substanţial revizuită cu prilejul ediţiilor a II-a (1795) şi a III-a (1797). În 1794 şi-a mărit reputaţia prin publicarea celui mai de succes roman al său, *Caleb Williams*. Godwin a influenţat îndeosebi o generaţie tânără de scriitori în afirmare, printre care Wordsworth, Coleridge, Southey şi Hazlitt, iar mai târziu Shelley. În 1797 s-a căsătorit cu Mary Wollstonecraft*, care avea să moară din cauza naşterii, cinci luni mai târziu (copilul a supravieţuit, devenind Mary Shelley, autoarea romanului *Frankenstein*). Amintirile lui Godwin despre soţia sa (*Memoirs*), scrise cu francheţe, au provocat comentarii licenţioase în presa reacţionară, făcând să-i scadă mult audienţa la public. A continuat să scrie — eseuri, romane, biografii, câteva piese de teatru execrabile, cărţi pentru copii şi texte politice —, dintre care se remarcă *Reply to Parr* (1801), *On Population* (1820) replică la atacul îndreptat împotriva lui de Thomas Malthus* în *An Essay on the Principles of Population* — şi ultima sa lucrare, *Thoughts on Man* (1831). Dar, odată cu declinul culturii literare radicale din anii 1790 şi cu reputaţia personală ciuntită, şi-a trăit o bună parte din ultimii treizeci de ani în relativă obscuritate şi înglodat în datorii.

În *An Enquiry Concerning Political Justice*, Godwin îşi prezintă concluziile anarhiste şi utopice pornind de la câteva axiome simple: judecata sănătoasă şi adevărul vor birui întotdeauna eroarea; această judecată şi acest adevăr pot fi comunicate; adevărul este atotputernic; viciile omului sunt rezultatul unor credinţe greşite şi, prin urmare, omul este perfectibil. El preia teza lui Thomas Paine* că societatea este întotdeauna o binefacere, iar guvernământul întotdeauna un rău. Guvernele nu numai că nu sunt necesare pentru a ţine în frâu forţele distructive din firea umană, ci sunt chiar răspunzătoare pentru existenţa acestor forţe. Folosind constrângerea, frauda, exploatarea şi venalitatea, guvernele îşi corup supuşii, stimulând în ei patimi contradictorii şi insaţiabile şi asmuţindu-i pe unii împotriva celorlalţi. Pentru a-şi perpetua puterea şi autoritatea, guvernele sunt nevoite să-şi ţină cetăţenii în ignoranţă. Totuşi oamenii fiind raţionali şi perfectibili de la natură, cu timpul societatea a devenit mai luminată şi drept urmare unele dintre racilele guvernământului au fost atenuate. Pe măsură ce înţelegerea moralei şi a politicii se va perfecţiona şi se va răspândi în societate,

nu vom mai accepta să ne supunem unei autorități arbitrare. Cu cât suntem mai puțin obedienți, cu atât ni se dezvoltă mai mult capacitatea de a ne autoguverna și disponibilitatea de a acționa în spiritul rațiunii și al dreptății. Guvernanții se vor simți din ce în ce mai neputincioși; influența lor se va restrânge și în cele din urmă va dispărea, făcând loc unei societăți naturale, formate din indivizi capabili să-și trăiască viața în conformitate cu adevărul și cu dreptatea, folosindu-și inteligența și judecata și practicând în mod plenar și liber dezbaterea și discuția publică. Grație puterii de convingere a rațiunii, forței cu care ni se impune adevărul, faptului că erorile nemulțumesc inevitabil ființele raționale și grație faptului că nu suntem în stare să facem intenționat lucruri rele odată ce ne-am lămurit că sunt rele, vom deveni capabili de o viață pe deplin morală. Godwin este dispus să admită că în perioada de tranziție spre această societate anarhică ar putea fi necesară o formă sau alta de adunare reprezentativă, în schimb respinge orice mod de organizare și orice mijloc ce ar contesta dreptul individului de a acționa exclusiv pe baza exercitării depline și libere a propriei judecăți.

Primele patru cărți din *Political Justice* cuprind pledoaria lui Godwin în favoarea ameliorării și critică alte concepții despre guvernământ și societate. În aceste cărți el argumentează că întotdeauna trebuie să acționăm conform principiilor de dreptate și că acestea ne cer să facem ceea ce în general aduce cele mai mari foloase omenirii. Cele patru cărți finale atacă, pe rând, sistemele de guvernământ existente, încercările guvernanților de a se amesteca în opiniile politice și religioase, sistemele de legi și pedepse și formele de proprietate statornicite. În ultima carte, intitulată „On Property", Godwin susține că intelectul oamenilor se va perfecționa în asemenea măsură, încât va dobândi controlul complet asupra proceselor fiziologice, făcându-i pe oameni capabili să renunțe la somn (care este cauzat de neatenție) și să prevină declinul aptitudinilor lor. Oamenii vor deveni nemuritori.

Comentatorii moderni desconsideră părerile utopice ale lui Godwin ca pe niște fantezii, dând atenție în schimb aparentului său utilitarism*, despre care susțin că ar reprezenta o contribuție importantă la istoria gândirii politice. Dar, deși Godwin crede sincer că trebuie să facem acele lucruri care produc maximum de fericire, el limitează acest principiu al utilității printr-unul mai radical. Lucrul se vede cel mai clar din felul cum interpretează proprietatea*. El afirmă că repartiția proprietății este corectă atunci când produce maximul posibil de fericire. Și mai susține că avem dreptul la atâta proprietate, câtă ne-ar atribui-o această repartiție optimă. Însă, deși admite că actuala repartiție este departe de a fi optimă, insistă totuși că avem drepturi de administrare a proprietății pe care o deținem în prezent. El se delimitează de utilitarism când afirmă că nimeni nu are dreptul să încalce aceste drepturi de administrare, chiar dacă ar face-o cu gândul la drepturile* oamenilor rezultate din ideea de dreptate*. Dreptul nostru de a decide singuri în ce mod să dispunem de bunurile asupra cărora avem drept de administrare are întâietate față de dreptul nostru de a căpăta partea ce ni se cuvine conform repartiției ce ar maximiza

utilitatea. Dreptul de a judeca este superior drepturilor derivate din principiul utilității. Judecata este sacrosanctă, pentru că numai prin exercițiul deplin și liber al judecății personale cunoașterea, adevărul și înțelegerea pot progresa. Suntem datori față de noi înșine să promovăm adevărul, pentru că numai astfel ne desăvârșim firea, devenind deplin raționali.

Împărtășind această opinie, Godwin lasă să se înțeleagă că judecata sa a rămas mereu tributară „disidenței raționale" (*Rational Dissent*) și ideii că, devenind deplin raționali, ne armonizăm firea cu planul rațional al naturii — altfel spus, cu Providența. Teoria morală a lui Godwin nu poate fi separată de convingerile sale utopice, ca fiind solidară cu acestea.

MP

Bibliografie

CLARK, J. P., *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton, Princeton University Press, 1977. — GODWIN, W., *An Enquiry Concerning Political Justice*, Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1976. — ~, *Caleb Williams*, ed. D. McCracken, Oxford, Oxford University Press, 1977. — (♦) LOCKE, D., *A Fantasy of Reason: the Life and Thought of William Godwin*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980. — (♦) MARSHALL, P., *William Godwin*, New Haven și Londra, Yale University Press, 1984. — (♦) PHILP, M., *Godwin's „Political Justice"*, Londra, Duckworth, 1986.

Goldman, Emma (1869–1940) Anarhistă rusă, influentă printre anarhiștii americani din perioada 1890–1915. A introdus idei feministe în gândirea anarhistă. → *anarhism*

Gramsci, Antonio (1891–1937) Teoretician social italian. Născut în Sardinia, ca fiu al unui mic funcționar, Gramsci este considerat unul dintre cei mai eminenți gânditori marxiști de după Marx*. Din pricina infirmității fizice (era cocoșat) și a unui scandal în familie (tatăl său a fost condamnat la închisoare pentru corupție), a avut parte de o copilărie nefericită; dar aceste necazuri par să-i fi stimulat sârguința la învățătură, astfel că în 1911 a câștigat o bursă la Universitatea din Torino, unde s-a specializat în lingvistică. În 1913 a aderat la Partidul Socialist Italian (PSI), începând să colaboreze în mod regulat la ziarele acestuia, inclusiv la *Avanti*. Deși era un revoluționar, tânărul Gramsci a arătat dispreț față de determinismul „științific" al marxiștilor ortodocși (→ *marxism*), admirând în schimb activismul romantic al lui Georges Sorel* și „spiritualismul" neohegelian al lui Benedetto Croce*. Sub influența Revoluției ruse, triumf al voinței politice asupra circumstanțelor economice, Gramsci începe să se implice activ în organizarea politică, devenind o figură proeminentă în mișcarea pentru consiliile muncitorești care începea să se înfiripeze, și a cărei teorie a fost elaborată în *Ordine Nuovo*, un hebdomadar al partidului în perioada 1919–1920, numit *biennio rosso*.

După primul război mondial Italia s-a confruntat cu o agricultură secătuită, cu o inflație galopantă și cu șomaj de masă. Tulburările sociale se amplificau mai ales în nordul țării, dar, spre dezamăgirea lui Gramsci, în loc să stimuleze acest puseu revoluționar, atât PSI, cât și sindicatele îndemnau la prudență. El a pus această „trădare" pe seama faptului că instituțiile tradiționale ale clasei muncitoare își datorau originea sistemului concurențial capitalist, de aceea fiind predispuse să accepte

„regulile jocului" impuse de patronat. PSI, de pildă, se lăsa antrenat în combinaţii electorale, sindicatele dădeau expresie concepţiei după care munca este o marfă supusă vânzării şi cumpărării, în schimb consiliile muncitoreşti din fabrici puteau depăşi logica sistemului capitalist deoarece ele întruchipau nu imperativele legalităţii burgheze, ci experienţa de zi cu zi a proletariatului. Consiliile deliberative şi activitatea lor, susţinea Gramsci, aveau o triplă menire: formarea conştiinţei muncitorilor, dezvoltarea solidarităţii şi a iniţiativei lor şi crearea unui sistem de „putere dublă" la locul de muncă, prin restrângerea capacităţii de decizie a patronilor; în fine, prefigurarea viitorului stat socialist, în care funcţiile politico-administrative îndeplinite până atunci de organele de stat burgheze vor fi preluate de consilii. Intenţia era nu de a *ocoli* PSI şi sindicatele, ci de a le înlocui. Reţeaua de consilii muncitoreşti, care se constituia în ritm susţinut, trebuia să devină „primul motor" al procesului revoluţionar. Schimbarea urma să vină „de jos".

Gramsci n-a reuşit să rezolve o problemă centrală: cum se poate împăca spontaneitatea cu disciplina şi coordonarea necesare revoluţiei? După unele victorii obţinute la început, mişcarea pentru consilii a fost înfrântă de politica abilă de momeli şi ameninţări dusă de patronatul italian, astfel încât observând şi profilarea la orizont a fascismului*, Gramsci abandonează teoria din *Ordine Nuovo* şi acceptă o abordare mai ortodox leninistă (→ *leninism*). În ianuarie 1921 el contribuie la înfiinţarea Partidului Comunist Italian, iar în 1924 devine secretarul general al acestuia (şi membru al Parlamentului). Arestat doi ani mai târziu, a rămas în închisorile regimului mussolinian până la moartea sa, survenită din cauze naturale, în 1937. În timpul recluziunii a produs partea cea mai importantă a operei teoretice — o mare cantitate de însemnări şi eseuri (în general nefinisate), publicate postum sub titlul *Însemnări din închisoare* (1929–1935). Prin opera sa, Gramsci şi-a câştigat, alături de Georg Lukács*, prestigiul de important teoretician al marxismului hegelian — o interpretare a gândirii lui Marx care pune accentul pe subiectul uman înzestrat cu capacitatea de reflecţie. *Însemnările*, deşi centrate asupra politicii şi a filozofiei, abordează o imensă varietate de teme, printre care sociolingvistica şi critica literară. Cea mai semnificativă dimensiune a lor o constituie, probabil, atacul vehement îndreptat împotriva tuturor axiomelor materialismului dialectic*. În opinia lui Gramsci, Marx nu a intenţionat să înlocuiască Ideea hegeliană cu Materia, ci a dat prioritate organizării productive a societăţii, care include, firește, acţiunea umană conştientă. *Contrar* marxiştilor ortodocşi, Gramsci a refuzat să vadă în om doar un obiect material supus legilor dialectice care guvernează lumea externă, a naturii. Evidenţierea „factorului subiectiv" l-a făcut să nege şi opinia marxistă standard, potrivit căreia cunoaşterea se rezumă la asimilarea pasivă a unui univers dat de-a gata. Având în vedere rolul activ, constitutiv al spiritului cunoscător, era eronat, susţinea el, ca marxismul să fie considerat o descriere ştiinţifică a realităţii „obiective" a unei realităţi independente de scopurile sau interpretările umane. Validita-

tea marxismului, ca a oricărei alte doctrine, trebuie certificată de „practică", de funcţiile sociale pe care le îndeplineşte. Întrucât însă „adevărul" depinde de medierea (nu de reflectarea) cu succes a realităţii, teoria trebuie permanent ajustată prin prisma experienţei de viaţă istoriceşte modificată. Gramsci îi ironiza pe cei ce transformau marxismul într-un sistem închis, imun la faptele empirice. Ca urmare a accentului pe care-l punea pe „omul-creator", Gramsci s-a opus vehement concepţiilor teleologice şi fataliste ale marxismului, care postulau legi imuabile ale evoluţiei sociale. A respins în special ideea că eliberarea umană e o consecinţă inevitabilă a dinamicii interne a capitalismului*. Considera acest determinism nu doar fals, ci şi o formă de autoamăgire vinovată, cu ajutorul căreia marxiştii se eschivau de la responsabilităţile istorice. Determinismul economic altera şi explicaţia marxistă a faptului că, în ciuda contradicţiilor sale, capitalismul persista. Reducând gândirea la un „reflex" al proceselor productive, epigonii lui Marx subestimau puterea miturilor şi a ideilor. Coeziunea societăţii burgheze moderne provenea în principal din „hegemonia", adică din supremaţia spirituală şi culturală a claselor dominante, care prin manipularea societăţii civile (mecanismele de socializare, precum media, biserica, sindicatele) a izbutit să instileze propriile valori şi credinţe restului populaţiei. În acest punct Gramsci se distanţa fundamental de modelul „conflictual" al societăţii capitaliste preconizat de marxismul clasic, iar revizuirea operată de el l-a făcut să amendeze strategia leninistă a revoluţiei (→ *teorii despre revoluţie*), considerată pe atunci literă de evanghelic. Pentru ţările înapoiate, unde *statu quo*-ul se menţinea printr-o combinaţie de apatie şi constrângere, era încă viabilă strategia unei lovituri de stat bolşevice, dar în Occidentul avansat, unde muncitorii acceptau de bunăvoie sistemul existent, revoluţia *presupunea* o transformare a conştiinţei maselor, ce s-ar fi obţinut printr-o îndelungată „bătălie de idei" sau printr-un „război de poziţie" (lui Gramsci îi plăcea să folosească metafore militare) în cadrul societăţii civile*. Apreciind ca ridicolă ideea că socialismul* va răsări în mod inevitabil din cenuşa capitalismului osândit la pieire, el considera decisivă lupta ideologică şi se străduia să-i convingă pe marxişti să se elibereze de obsesia economicului şi să acorde o importanţă mai mare domeniului culturii — literaturii, dezbaterii morale şi filozofice etc.

Deşi nu a pledat niciodată pentru o „cale parlamentară" spre socialism, partizanii eurocomunismului* şi-l revendică pe Gramsci, şi nu fără temei, drept precursorul lor spiritual. Cert e că *Însemnările* se pronunţă pentru persuasiune, asentiment şi flexibilitate doctrinală — elemente esenţiale ale convingerilor eurocomuniste. Pentru gânditorii politici însă mai interesante sunt consideraţiile sale despre ordinea socială din capitalism. Gramsci greşeşte ignorând raţiunile *economice* ale acceptării capitalismului de către clasa muncitoare, dar teoria hegemoniei susţinută de el este un antidot util la susţinerile marxiste convenţionale privind omniprezenţa războiului dintre clase.

JVF

Bibliografie

ADAMSON, W. L., *Hegemony and Revolution*, Berkeley şi Londra, University of California Press, 1980. — (♦) FEMIA, J. V., *Gramsci's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press,

1981. — GRAMSCI, A., *Selections from the Prison Notebooks*, trad. de Q. Hoare și G. Nowell-Smith, Londra, Lawrence & Wishart, New York, International Publishers, 1971. — ~, *Selections from Political Writings, 1910–1920*, trad. de J. Mathews, ed. Q. Hoare, Londra, Lawrence & Wishart; New York, International Publishers, 1977.

Grațian (c. 1100–1150) Călugăr camaldolez și jurist italian. Autor al unei culegeri de texte de drept canonic*, cunoscute sub denumirea *Decretum Gratiani* (c. 1140).

Green, Thomas Hill (1836–1882) Filozof și reformator social britanic. Principala sa realizare a fost o transformare a liberalismului* prin reformularea lui în termenii unui idealism adaptat practicilor politice și crizei religioase din epocă. De pe la 1880 până prin 1920, filozofia sa a contribuit mai mult la modelarea învățământului universitar și a politicii publice din Marea Britanie decât a făcut-o utilitarismul* lui J. S. Mill*. Green merită atenție pentru că a atacat empirismul, utilitarismul și doctrinele *laissez-faire** folosite de liberalii de dinaintea sa. Versiunea lui nu trebuie minimalizată, ca o etapă tranzitorie a liberalismului. Fiind timp de două generații cea mai proeminentă formă britanică a acestuia, școala lui Green oferă o suită de contraexemple instructive la generalizările anistorice despre liberalism.

Green a pornit de la premisa că liberalii aveau de înfruntat o criză deopotrivă filozofică și politică. Era nevoie de o filozofie care să abordeze într-un spirit riguros problemele rămase după ceea ce el aprecia a fi fost falimentul empirismului și al utilitarismului britanic de mai înainte. Nici un principiu moral sau politic nu a întrunit o adeziune generală; Green era îngrijorat în special de absența oricărei alternative la calculul interesului propriu, individual și național, cum s-a întâmplat în cazul sprijinului britanic acordat Confederației în Războiul Civil American. De principii generale, filozofic adecvate, era nevoie nu numai în politica internațională, ci și în cea internă pentru a susține lărgirile necesare în privința dreptului la vot, la învățătură și a legislației sociale. Green este de părere că tradiția n-a izbutit să ofere o teorie a cunoașterii adecvată și nici o explicație adecvată a comportamentului uman rațional. Îmbrățișând idealismul* filozofic, el consideră că atât natura, cât și conștiința pe care o avem despre natură presupun un subiect etern, identic cu sine și care se autodiferențiază, subiect ce deopotrivă leagă între ele idei și furnizează materialul. Determinantele raționale ale acțiunii sunt voința și alegerea, iar nu conformarea pasivă la impulsurile dorinței sau ale pasiunii. O astfel de viziune, pretinde el, oferă cetățenilor nu numai teorii gnoseologice și etice valabile, ci și un ghid pentru scopurile lor politice. Practicilor morale, sociale și politice ale societății le sunt inerente o sumă de principii. Odată degajate supozițiile acestor practici, ele oferă principii care-i pot ajuta pe cetățeni să definească obiectivele și criteriile acțiunii lor comune. Din momentul când ne-am fixat obiective de acțiune potrivite, avem un ghid al principiilor pe care trebuie să le aplicăm în prezent și în viitor. O astfel de metodă nu privește indivizii abstract, izolat de apartenența lor reală la grupuri, ci concret, în toată complexitatea relațiilor sociale și politice în care sunt

în mod necesar angrenați. Idealiștii, susține Green, pot evita erorile unui individualism nemediat, fie el laic sau religios.

În centrul doctrinei morale și politice a lui Green se află ideea că indivizii nu caută plăcere în mod direct. Ei încearcă să realizeze o concepție despre ei înșiși. Înzestrați cu o conștiință de sine, ei includ în această concepție o idee despre bine pe care o au în comun cu alți membri ai asociațiilor din care fac parte. Grație tocmai unor astfel de idei oamenii recunosc justificarea unor îndatoriri ce implică sacrificarea anumitor înclinații sau interese individuale. Astfel de idei comune despre bine „au dat naștere instituțiilor și obiceiurilor, judecăților și aspirațiilor sociale prin care viața omului s-a îmbunătățit până acum" (*Prolegomena to Ethics*, 1883 p. 206). Indivizii acceptă obligații astfel stabilite, pentru că ei înșiși nu se pot realiza decât fiind copii sau părinți, cetățeni sau funcționari conștiincioși. Idealurile trebuie recunoscute de societatea ai cărei membri sunt. Orice alte idealuri rămân, cum ar fi spus Hegel*, „abstracte". Green recunoaște că această teză creează o primejdie pentru libertatea și conștiința indivizilor. De aceea a refuzat să admită că autorealizarea s-ar putea produce și altundeva decât în indivizi.

Așadar, ce este primordial: individul sau societatea? Green consideră întrebarea lipsită de sens: „Fără societate nu există persoane, după cum fără persoane (...) n-ar putea să existe societatea așa cum o cunoaștem" (*op. cit.*, p. 218). Baza societății o constituie recunoașterea reciprocă a membrilor săi ca fiind scopuri în sine. Iar obiectivul pe care etica și politica ar trebui să-l urmărească este, în concepția sa, dezvoltarea unor indivizi cu caractere morale. După acest criteriu ar trebui apreciată valoarea instituțiilor și a legilor, iar această valoare ar trebui stabilită în funcție de măsura în care ele înțeleg capacitățile voinței și ale rațiunii, creîndu-le indivizilor câmp de acțiune pentru exercitarea lor. Dacă în prezent dezvoltarea morală a vreunei clase de cetățeni este împiedicată, ordinea actuală trebuie îndreptată, înlăturând asemenea piedici.

Trecând de la etică la politică, în *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1879–1880) Green continuă să aplice același criteriu: valoarea unui mod de organizare socială trebuie măsurată după efectele sale asupra caracterului indivizilor. Aplicat la activitatea de legiferare, acest criteriu creează o prezumție împotriva acțiunii statului, dar nu implică o interdicție a ei indiferent de împrejurări. Legea* poate obliga oamenii la săvârșirea anumitor acțiuni, dar astfel de acțiuni sunt exterioare. Nici o lege nu-i poate face morali pe cei cărora li se aplică, pentru că moralitatea depinde de o motivație liberă — de unde rezultă că legea trebuie folosită numai pentru menținerea condițiilor necesare liberului exercițiu al voinței și rațiunii. Prin lege trebuie impuse numai acele acte care sunt „atât de necesare existenței unei societăți pentru a realiza scopul moral stabilit, încât este mai bine ca ele să fie făcute sau omise (...) de teama sau în speranța unor consecințe juridice, decât să rămână nefăcute" (*Works*, II, p. 344). Cu cât asemenea legi sunt mai puține, cu atât mai bine.

Dar concepția lui Green despre sfera de acțiune și funcția legislației de stat

diferă net de negativismul pur al individualismului* spencerian. Scopul lui Green era să împace cerinţele individualităţii cu cele ale comunităţii* printr-o psihologie morală a eului. El respingea mai vechile forme de liberalism bazate pe teoriile unor drepturi naturale* pe care indivizii le-ar aduce cu ei în societate. Aceste teorii, de la John Locke* la Herbert Spencer*, aveau la bază, credea Green, anumite presupuneri nefondate, de pildă că indivizii au drepturi*, dar nu şi obligaţii; că orice exerciţiu al puterii de stat este o îngrădire ilegală a acestei libertăţi originare, egoiste. O astfel de teorie „furnizează temeiuri de împotrivire la orice reformă pozitivă (...) ce implică o acţiune a statului (...) aptă să introducă condiţii favorabile vieţii morale" (*op. cit.*, II, p. 345). Utilitariştii considerau că oamenii trebuie să se supună legii pentru că în felul acesta se obţine o satisfacţie mai mare sau se evită amplificarea suferinţei. Ei s-au aflat însă în imposibilitatea de a folosi termeni etici de felul lui „trebuie" atât în cazul existenţei obligaţiei morale de împotrivire faţă de puterile în funcţie, cât şi în cazurile, mai obişnuite, când ar trebui efectuate anumite acţiuni, chiar având consecinţe neplăcute pentru agent.

Toate acestea nu înseamnă că Green ar fi rupt complet cu poziţiile liberale anterioare. El ar fi preferat ca organizaţii voluntare, cum sunt uniunile şi cooperativele, să instituie asigurări de bătrâneţe şi de şomaj, ca şi alte servicii. Dacă acest lucru ar fi realizabil, el ar satisface nevoile muncitorilor fără să-i facă dependenţi de stat*. Green credea că proprietatea privată* e un mijloc indispensabil pentru dezvoltarea caracterului individual şi a negat că economia capitalistă este responsabilă de sărăcia şi şomajul existente.

Ar fi totuşi greşit să pierdem din vedere respingerea deliberată de către Green a principiilor *laissez-faire* stricte. El s-a pronunţat în favoarea îndeplinirii de către stat a unor funcţii pozitive, deşi limitate. Există situaţii care impun statului să înlăture anumite obstacole sau incapacităţi care-i împiedică pe cetăţeni să-şi realizeze eul moral. Ce categorii de legislaţie avea în vedere Green? Cele mai semnificative erau, de bună seamă, sănătatea şi învăţământul public, dar el a fost şi un susţinător tenace al restricţiilor la consumul de băuturi alcoolice. La întrebarea dacă acţiunea statului ar putea avea ca efect scăderea încrederii cetăţenilor în posibilităţile proprii, Green a răspuns, cu pragmatismu-i caracteristic, în conferinţa „Liberal legislation and Freedom of Contract" (1880): „Fără îndoială, ar fi preferabil să avem o societate unde învăţământul necesar şi ocrotirea sănătăţii publice să fie asigurate din proprie iniţiativă. (...) însă până când se va ajunge ca aceste lucruri să fie înfăptuite din proprie iniţiativă este obligaţia statului să asigure accesul egal al tuturor la ele". În lipsa învăţăturii, „individul din societatea modernă este la fel de infirm ca şi prin pierderea unui mădular" (*op. cit.*, III, pp. 373–374). Iar libertatea de a încheia contracte, libertatea fiecăruia de a face ce vrea cu proprietatea* sa, drepturile absolute nu sunt bune în sine. Asemenea libertăţi, crede Green, ar fi preţioase numai ca mijloace pentru atingerea acelui scop în funcţie de care trebuie măsurate toate drepturile: „Libertatea în sens pozitiv: eliberarea aptitudinilor tuturor oamenilor deopotrivă, astfel încât să

poată contribui la binele comun" (*ibidem*, III, p. 372).
Atitudinea ambivalentă a lui Green față de acțiunea statului explică de ce după moartea sa elevii săi au îmbrățișat cauze dintre cele mai diferite. Ea a fost însă și un izvor de forță, inspirând două generații de liberali pe care un program mai precis ar fi putut să-i îndepărteze. Prin liberalismul său mai larg și mai implicat, Green a demonstrat că liberalismul poate fi cu mult mai generos decât sunt dispuși să admită criticii săi de astăzi. Oricare îi va fi fost poziția filozofică, liberalismul în forma lui idealistă mergea cu mult dincolo de o libertate pur negativă și de un individualism îngust. Liberalismul lui Green, fără a abandona preocuparea pentru drepturile și libertățile individuale, a încercat să împace libertatea* cu egalitatea* și cu comunitatea. Green a pus accentul pe participarea politică considerată ca o obligație a cetățenilor; el a relevat înalta valoare a interesului comun, considerându-l esențial atât pentru viața morală a individului, cât și pentru definirea obiectivelor adecvate ale statului democratic.

MR

Bibliografie

GREEN, T. H., *Prolegomena to Ethics*, ed. A. C. Bradley, Oxford, Clarendon Press, 1883. — ~ *The Works of Thomas Hill Green*, ed. R. L. Nettleship, 3 vol., Londra, Longmans, Green, 1885–1888. — (♦) MILNE, A. J. M., *The Social Philosophy of English Idealism*, Londra, Allen & Unwin, 1962. — PUCELLE, J., *La Nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green*, Louvain, Edition Nauwelaerts; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1961–1965. — (♦) RICHTER, M., *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Age*, Londra și Cambridge, Mass., Weidenfeld & Nicolson, 1964; retip. Lanham, Md, University Press of America, 1983.

Grotius, Hugo (1583–1645) Teoretician al dreptului și filozof olandez. Hugo Grotius (numele latinizat al lui Huig De Groot) s-a născut la Delft, în Provinciile Unite, la 10 aprilie 1583, într-o familie de avocați. A dovedit o precocitate uimitoare, scriind de la o vârstă fragedă versuri în latină frumos cizelate, iar când a fost admis la Universitatea din Leida nu avea decât unsprezece ani. La Leida a urmat cursuri de filologie, iar după absolvire a dus o viață de umanist tipic, editând texte clasice, scriind poezie și istorie și lucrând ca diplomat și consilier politic în slujba eminentului om de stat din Provinciile Unite, Jan van Oldenbarnevelt. Acesta a obținut pentru Grotius mai multe slujbe politice, dintre care cea mai importantă a fost, în 1612, cea de primar al orașului Rotterdam. În 1619 cariera sa de consilier politic și politician s-a curmat în chip dramatic. În deceniul precedent, Grotius și Oldenbarnevelt căutaseră să pună capăt luptelor facționale din Provinciile Unite dintre biserica arminiană și cea ortodox calvină, în principal încercând (împotriva unei puternice opoziții) să înalțe puterea statului deasupra celei a bisericii. În 1619 Oldenbarnevelt a ajuns la concluzia că singurul lucru pe care-l putea face spre a împiedica o totală prăbușire socială și politică era să preia controlul asupra armatei provinciei Olanda de la *statholder* (echivalentul guvernatorului unui stat american). Tentativa eșuând, atât el cât și Grotius au fost judecați pentru trădare; Oldenbarnevelt a fost executat, iar Grotius (care la proces s-a dezis de stăpânul său) a fost condamnat la închisoare pe viață. După doi ani a evadat, trăind restul vieții în exil, în cea

mai mare parte la Paris. În 1634 a fost angajat de regina Christina a Suediei ca ambasador al ei în Franța; în 1645, în timpul unei călătorii pe mare venind din Suedia, a fost prins într-un naufragiu lângă Rostock, pierzându-și viața la 28 august. Corpul său a fost adus cu onoruri la Delft, unde în timpul vieții nu i s-ar fi permis să se întoarcă.

Majoritatea principalelor idei ale lui Grotius au fost dezvoltate în cursul activității sale politice anterioare lui 1619, deși nu au căpătat o cât de cât substanțială expresie publică înainte de faimoasa *De iure belli ac pacis* (1625). În unele eseuri nepublicate, datând dintre 1599 și 1610 și în lucrarea *De antiquitate reipublicae batavicae* (1610) a demonstrat convingător caracterul aristocratic și republican al constituției Țărilor de Jos, atacând (între altele) ideea de constituție mixtă și combătând opinia că Țările de Jos ar fi fost vreodată — chiar și sub ducii de Burgundia sau sub regii Spaniei — o monarhie limitată. În același timp îndemna la continuarea misiunii imperiale olandeze, făcându-i istoricul în *Annales et historiae* (postum, 1657). Această teorie a republicanismului* aristocratic imperialist, susținută de el și de alții din cercul lui Oldenbarnevelt, a fost precursoarea teoriilor similare din Anglia și Provinciile Unite de la mijlocul secolului al XVIII-lea și a contribuit la legitimarea imperiilor englez și olandez în formare. În 1605 Grotius a redactat o lucrare amplă, rămasă în cea mai mare parte nepublicată, care justifica agresiunea olandeză împotriva spaniolilor din Indiile Orientale (intitulată *De Indis*, dar care, începând din 1864, când a fost redescoperită, este cunoscută sub titlul *De iure praedae*; unul dintre capitole a fost publicat în 1609, sub titlul *Mare liberum*). În această scriere Grotius abordează problema centrală a Europei de la începutul secolului al XVII-lea — atitudinea de adoptat față de conflictul moral radical și față de război ca derivat al său (→ *război drept*). El susține, în dezacord cu sceptici contemporani precum Montaigne*, posibilitatea existenței unor reguli morale universale după care să se poată arbitra în conflictele internaționale, dar totodată afirmă (de data asta împotriva aristotelicienilor contemporani) că această morală universală ar trebui finalmente să depindă de două principii. Primul era că autoapărarea trebuie întotdeauna considerată legitimă, iar al doilea, că orice prejudiciu *samavolnic* provocat altuia (adică nemotivat de autoapărare) trebuie considerat nelegitim. Pe acest fundament al autoapărării s-ar putea alcătui reguli pentru aplanarea (sau preîntâmpinarea) conflictelor și ar putea fi explicată existența societăților civile*. În aceiași termeni ar putea fi justificată și dobândirea proprietății*: „un fel de proprietate" apare ori de câte ori niște oameni își însușesc cele necesare traiului dintr-o lume naturală neaflată în stăpânirea nimănui, dezvoltându-se treptat, în urma transformărilor economice și tehnice, într-un sistem modern de proprietate privată* — deși cu mențiunea că *in extremis* oamenii sunt întotdeauna îndreptățiți să-și însușească lucrurile de care au nevoie.

În *De iure belli ac pacis* Grotius a dezvoltat și a sistematizat aceste idei plasându-le într-un cadru filozofic mai

larg şi susţinând că ele constituie fundamentele „sociabilităţii" (în sensul că o societate care să le nege ar fi fost de neconceput) şi că, în consecinţă, ele reprezintă baza „legilor naturii". Fiind *necesare* funcţionării vieţii sociale şi morale, ele sunt obligatorii pentru oameni independent de orice alte consideraţii, chiar şi dacă (aşa cum spune într-un loc) „am admite că nu există Dumnezeu". Grotius a sistematizat, de asemenea, ideile despre toleranţă pe care le formulase în timpul conflictului religios din Provinciile Unite, argumentând că nu poate exista nici o justificare pentru a impune cuiva vreo credinţă religioasă, cu excepţia propoziţiei minimale că există cel puţin o divinitate care poartă de grijă binelui uman. Această etică şi această teologie minimalistă erau compatibile cu refuzul de a condamna indiferent ce înţelegere convenită liber între părţi, chiar şi sclavia voluntară sau supunerea unei societăţi civile faţă de un cârmuitor absolut; deşi Grotius a avut grijă întotdeauna să subliniezc că astfel de înţelegeri sunt puţin probabile şi că nu trebuie prezumate fără dovezi clare.

Autori aparţinând iluminismului* timpuriu l-au considerat pe Grotius fondatorul ştiinţei morale moderne şi s-au aplecat îndeosebi asupra noului său răspuns dat relativismului moral. Din aceleaşi raţiuni, unii istorici postkantieni l-au taxat cu dispreţ drept „biet consolator", incapabil să ofere o replică valabilă scepticismului lui David Hume*. Astăzi ne putem da seama că sub multe aspecte el a fost într-adevăr fondatorul teoriilor jusnaturaliste clasice din Europa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea şi că n-a meritat dispreţul de care încercarea sa a avut parte după critica la care l-a supus Kant* şi nici cantonarea contribuţiei sale exclusiv în perimetrul dreptului internaţional.

RFT

Bibliografie

GROTIUS, H., *De iure praedae*, trad. de G. L. Williams, Oxford, Clarendon Press, 1950. — ~, *De iure belli ac pacis*, trad. de F. W. Kelsey, Oxford, Clarendon Press, 1925. — HAGGENMACHER, P., *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983. — (♦) KNIGHT, W. S. M., *The Life and Works of Hugo Grotius*, Londra, Sweet & Maxwell, 1931. — (♦) TUCK, R., *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. — ~, *Grotius, Carneades and Hobbes*, în *Grotiana*, 4 (1983).

Guicciardini, Francesco (1483–1540) Istoric şi om politic italian. Critic al lui Machiavelli*, cu care are totuşi în comun multe idei. (→ *gândirea politică a Renaşterii*; *republicanism*)

H

Habermas, Jürgen (n. 1929) Filozof şi gânditor social german, cel mai important reprezentant al Şcolii de la Frankfurt* a teoriei critice*. Asemenea altor gânditori aparţinând acestei tradiţii, el respinge ideea marxistă ortodoxă că punctul de vedere normativ pentru o critică radicală a societăţii capitaliste îl constituie rolul privilegiat al proletariatului. Ansamblul operei lui Habermas poate fi caracterizat ca o amplă cercetare în vederea stabilirii unor „fundamente normative adecvate pentru o teorie socială critică". Eforturile lui se concentrează asupra conceptului de raţionalitate* şi asupra problemei raţionalizării societale. El critică reducerea celei dintâi la un calcul pur instrumental şi încearcă să construiască o teorie „mai cuprinzătoare" a ei. Elaborarea unei asemenea teorii este necesară pentru o mai adecvată înţelegere şi o critică la obiect a procesului „unilateral" de raţionalizare, caracteristic dezvoltării capitalismului, prin unilateralitate el înţelegând tendinţa tot mai pronunţată a orientării tehnice, instrumentale din viaţa socială de a marginaliza orientările expresive mai reflexive, normative şi estetice. Această dublă concentrare – asupra raţionalităţii şi a raţionalizării — explică de ce opera lui Habermas abordează constant atât chestiuni abstracte de epistemologie şi de filozofia limbajului, cât şi chestiuni concrete de teorie socială, cum sunt problemele de legitimare în cadrul capitalismului avansat şi importanţa noilor mişcări sociale (de pildă, cele feministe, cele radical ecologiste, cele contraculturale sau cele homosexuale). De-a lungul scrierilor sale, Habermas şi-a modificat strategia de abordare a raţionalităţii şi a raţionalizării. Prima sa carte importantă, *Cunoaşterea şi interesele umane* (1968), a încercat o critică epistemologică a modelului pozitivist dominant al cunoaşterii (→ *pozitivism*). În esenţă, el a argumentat că acest model încorporează un singur interes cognitiv al speciei umane: interesul tehnic de luare în stăpânire. Acest model ameninţa să uzurpe locul altor modele ale cunoaşterii, la fel de fundamentale, izvorând din alte interese cognitive şi capabile să contribuie la elucidarea problemelor raţionalizării societale. Hermeneutica sau cunoaşterea interpretativă răspunde interesului practic de lărgire a intercţiunii comunicative, iar cunoaşterea critică, emancipativă (aşa cum este teoria socială critică), răspunde interesului eliberator de suprimare a structurilor de dominaţie. Pe la mijlocul anilor 1970, Habermas a devenit tot mai nemulţumit de acest cadru de raportare a cunoaşterii şi a raţiunii la interese universale, „mo-

tivate antropologic", drept care a deplasat accentul de la epistemologie la limbaj. Trăsese concluzia că la o înțelegere adecvată a raționalității se putea ajunge nu prin speculație asupra intereselor cognitive, ci printr-o reconstrucție teoretică a competenței pe care indivizii o demonstrează în cadrul interacțiunii lingvistice. Ori de câte ori niște subiecți se angajează într-o „acțiune de comunicare", adică se orientează spre „realizarea înțelegerii reciproce", ei își atribuie reciproc o anumită responsabilitate în privința validității pretențiilor pe care le emit în actele de vorbire. Habermas afirmă că există trei pretenții universale: adevărul, legitimitatea normativă și sinceritatea. Fiecare individ posedă înțelegerea intuitivă a deosebirilor dintre aceste trei pretenții, ca și a modalităților de a le justifica. Pentru teoria critică, cea mai importantă dintre cele trei pretenții este legitimitatea* normativă. Habermas consideră că, în principiu, legitimitatea oricărei norme poate fi judecată prin prisma regulilor de argumentare ale „discursului practic". Ansamblul acestor reguli definește o „situație de discurs ideală", unde singura care contează este „forța argumentului mai bun". Regulile formale ale discursului practic formează, în concepția lui Habermas, baza unei „etici comunicative" minimale. Această încercare de a deriva un fundament normativ din „baza de validitate universală a vorbirii" a fost supusă criticii, pe motiv că ar exprima o variantă a etnocentrismului occidental. Habermas a încercat să preia această critică, admițând că analiza „competenței comunicative" oferită de el este direct valabilă doar pentru „membrii societăților *moderne*", ceea ce înseamnă că, dacă el dorea să susțină în continuare o poziție universalistă în privința rațiunii practice, trebuia neapărat să construiască o apărare sofisticată a „structurilor de conștiință moderne". În această direcție s-a și dezvoltat gândirea sa în anii 1980, mai ales în *Teoria acțiunii comunicative* (1981) și în *Discursul filozofic al lumii moderne* (1986). Ambele lucrări apără „potențialul rațional" al structurii diferențiate a gândirii moderne, care permite ca învățarea să se realizeze în „sfere culturale" corespunzătoare celor trei pretenții de validitate — știința și tehnologia, dreptul modern și etica postconvențională modernă, arta și critica de artă modernă. Din perspectiva acestui triplu potențial de învățare pe care-l oferă „*modernitatea* culturală" dezvoltă acum Habermas viziunea sa critică asupra *modernizării* sau a raționalizării societale, deoarece anterior acest proces a folosit unilateral menționatul triplu potențial. Din această perspectivă, la nivelul teoriei sociale se degajă o teză privind „colonizarea lumii trăite". Potrivit imperativelor proprii sistemelor economic și politico-administrativ, raționalizarea funcționalistă a tot mai multe zone ale vieții sociale echivalează cu limitarea progresivă a posibilităților ca indivizii să-și utilizeze în organizarea propriei vieți competența lor critică, rațională. Această direcție de analiză evidențiază schimbări importante în gândirea lui Habermas despre societatea capitalistă avansată. În *Criza de legitimare*, scrisă în anii 1970, el vorbește de anumite probleme de legitimare, grave, poate chiar insolubile, cu care s-ar confrunta capitalismul. În același timp, discursul său rămâne destul de vag acolo unde ne-am aștepta

să specifice care sunt clasele sau grupurile sociale ce acționează în direcția unei soluționări emancipatoare a acestor probleme. Cu alte cuvinte, analizei sale critice îi lipsește un „destinatar social".

În lucrările mai recente, Habermas descrie capitalismul avansat ca fiind mai capabil de adaptare, iar problema colonizării ca fiind mai amenințătoare. Cât despre cei ce constituie, cel puțin pentru început, destinatarii teoriei critice*, discursul său a devenit mai precis. Este vorba de noile mișcări sociale. Trăsătura de unire dintre aceste grupuri rezidă în aceea că ele acționează, în grade diferite, în afara proceselor curente ale vieții politice. „Într-un cuvânt, noile conflicte nu izvorăsc din *probleme de repartiție*, ci au de-a face cu *gramatica formelor de viață*." Aceste confruntări politice nu pot fi înțelese corect dacă vedem în ele doar niște încercări de a controla statul; ele trebuie privite ca niște îndelungate „conflicte de frontieră" în jurul acelor puncte din societate unde procesul de raționalizare (interpretat acum drept colonizare a lumii trăite) este împinsă înainte de imperative sistemice.

SKW

Bibliografie

BERNSTEIN, R. ed., *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., MIT Press, Cambridge, Polity, 1985. — HABERMAS, J., *Cunoaștere și comunicare*, trad. A. Marga, W. Roth, I. Wolf, București, Editura politică, 1983. — ~, *Theory and Practice*, Boston, Beacon, 1973. — ~, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon, 1975. — ~, *Communication and Evolution of Society*, Boston, Beacon, 1979. — ~, *The Theory of Communicative Action*, 2 vol., Boston, Beacon, 1984 și 1986. — ~, *Philosophical Discourse on Modernity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1986. — (♦) HELD, D. și J. Thompson ed., *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982. — (♦) MCCARTHY, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1978; Cambridge, Polity, 1984. — (♦) OUTHWAITE, W., *Habermas*, Cambridge, Polity, 1986.

Hamilton, Alexander (1755–1804) Om de stat american, delegat la Convenția Constituțională din 1787, și ministru de Finanțe (1789–1795). Împreună cu James Madison* și John Jay, este autorul seriei de articole și eseuri în sprijinul ratificării constituției* federale, publicate sub titlul comun *The Federalist Papers** (1787–1788), cea mai prestigioasă expunere a gândirii Părinților constituției; a mai scris numeroase alte eseuri, broșuri, cuvântări și scrisori. Pledoaria lui în sprijinul unui guvern central puternic și al unei politici economice favorabile industrializării, precum și relativa sa neîncredere în popor au făcut din el adversarul neînduplecat al lui Thomas Jefferson*, în politica americană a timpului.

Hamilton credea în drepturi naturale*, dar, sub influența lui David Hume* și William Blackstone*, punea accentul pe puterea necesară în practică pentru garantarea acestor drepturi. În concepția sa, starea de natură* este sau devine o stare de război, deoarece subînțelege dreptul indivizilor de a aplica legile naturale. Societatea civilă* se definește printr-o învoială de instituire a unei puteri executive publice, învoială prin care guvernanții se obligă să susțină aceste drepturi ale supușilor. În felul acesta „un executiv energic" constituie miezul guvernământului civil. În plus, căile optime de asigurare a drepturilor naturale diferă în funcție de împrejurări, de unde doctrina hamiltoniană a „puterilor subînțelese": guvernului trebuie

să i se permită orice mijloace cerute de scopul său care nu sunt interzise în mod expres de lege.

În acțiunile lor, Hamilton considera că oamenii sunt animați de iubirea de sine și de interesul personal, însă ambiția și cultura pot amplifica sensul și interesul celui dincolo de corp și de existența lui. Dorința de îmbogățire, de pildă, generează preocuparea pentru proprietate și pentru ordinea civilă. Dorința de putere, mai puțin legată de bunăstarea materială, îi orientează pe indivizi spre viața publică. „Spiritele mai nobile" sunt însă dominate de dorința de glorie, care face ca sufletul să fie animat de un principiu superior. Cei dornici de putere reprezintă cel mai mare pericol pentru libertate, mai ales în cazul cârmuirilor populare, unde cetățenii de rând — nepricepuți, provinciali și mărginiți — pot cădea pradă demagogiei. Pentru ca să existe un guvernământ liber, credea Hamilton, este necesar ca oamenii ce aspiră la glorie să-i țină în cumpănă pe cei ce râvnesc la dominație. Din acest motiv Hamilton admira constituția engleză — „cea mai bună din lume" — cu ingredientele ei aristocratice. În Statele Unite însă cel mai bun regim posibil practicat era „democrația reprezentativă" (→ *reprezentare*), iar americanii, în general animați de patima agoniselii, păreau inapți de virtuți cetățenești. Într-o societate comercială, argumenta Hamilton, virtutea este cel mai adesea un „apendice gratios al bogăției", ispititor pentru cei a căror dorință de îmbogățire a fost într-o oarecare măsură satisfăcută. Hamilton credea că prin viața publică putea fi stimulat printre cei bogați gustul pentru onoruri, dar această speranță nu s-a prea îndeplinit.

Lui Hamilton, ca și lui Madison, „știința politicii" îi spunea că o republică întinsă și diversă micșorează nevoia de virtute cetățenească, slăbind „facțiunile" individuale ca părți ale întregului. El respingea preferința anticilor pentru un stat mic și din considerentul că societățile politice se află în mod natural în conflict între ele. Cum spiritul comercial este nu numai întreprinzător, ci și dominator, regimul comercial schimbă doar obiectul conflictului, înlocuind onoarea cu bogăția. În consecință, în *Report on Manufactures*, Hamilton recomanda ca fiecare națiune să încerce să-și asigure resursele necesare pentru satisfacerea principalelor nevoi, obiectiv ce implică o economie mare și diversificată. Un regim achizitiv disprețuiește însă „eroismul neprofitabil", în timp ce politica sa externă reclamă un anumit grad de virtute militară. Încă o dată, Hamilton trăgea concluzia că în practică principiile liberale trebuie echilibrate și înnobilate prin virtutea morală și prin onoare.

Democratizarea crescândă, concretizată în alegerea lui Jefferson ca președinte al țării, l-a dus pe Hamilton la disperare politică. În 1802 el spunea despre constituție că este o „urzeală fragilă și fără valoare", deși își declara și demonstra disponibilitatea de a o apăra până la capăt.

WCMcW

Bibliografie

HAMILTON, A., J. Madison și Jay, *The Federalist*, ed. M. Beloff, Oxford, Blackwell; ed. nouă 1987. — (♦) KENYON, C., „Alexander Hamilton: Rousseau of the right", în *Political Science Quarterly*, 73 (1958), pp. 161–178. — (♦) MILLER, J. C., *Alexander Hamilton: Portrait in Paradox*, New York,

Harper, 1959. — (♦) MITCHELL, B., *Alexander Hamilton*, 2 vol., New York, Macmillan, 1962. — (♦) ROSSITER, C., *Alexander Hamilton and the Constitution*, New York, Harcourt Brace & World, 1964. — (♦) STOURZH, G., *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1970.

Harrington, James (1611–1677) Teoretician politic englez. Membru al unei vechi familii aristocratice, Harrington a studiat la Trinity College, Oxford, şi la Middle Temple, după care, făcând parte dintr-un regiment englez cantonat în Ţările de Jos, a întreprins o lungă şi amplă călătorie pe continent, observând pe viu modul de funcţionare a sistemului politic venetian. După ce, între 1647 şi 1649, a fost ataşat regelui Carol I Stuart, s-a întors la o viaţă închinată studiului (pesemne ca să găsească o explicaţie pentru martiriul acestui rege), publicând, în 1656, *The Commonwealth of Oceana*. Între 1656 şi 1660 a redactat câteva scurte lucrări politice, care, în general, dezvoltă şi susţin ideile din *Oceana*. Arestat în 1661(sub o nefondată acuzaţie de complot), în timpul detenţiei suferă o cădere psihică şi, cu toate că după eliberare şi-a reluat viaţa la Westminster, nu a mai publicat nimic.

Harrington nutrea o asemenea admiraţie faţă de „prudenţa anticilor" (în contrast cu învăţătura politică a autorilor moderni), încât, uneori scrierile sale sunt împovărate de un clasicism greoi. Dar, cu toate că apela adesea la argumente şi categorii republicane clasice, considera că teoria sa oferea pentru prima dată o tratare riguroasă a unor probleme până atunci insuficient lămurite, cum ar fi rolul proprietăţii şi al puterii militare în stat şi relaţia dintre ele. Pentru Harrington, proprietatea* este fundamentul tuturor celorlalte instituţii, iar în privinţa modului de repartizare, ea poate fi concentrată într-o singură mână, în mâna unei minorităţi sau a multora. Deşi se pot întâlni şi cârmuiri „dezechilibrate" (tirania*, oligarhia, anarhia), ele nu pot rezista prea mult, încât există numai trei forme stabile de guvernământ: monarhia absolută — un sistem în care proprietatea e monopolizată de monarh şi în care cârmuirea se sprijină pe o armată de mercenari; monarhia mixtă — caracterizată prin stăpânirea pământului de către mari magnaţi şi prin faptul că această aristocraţie şi cei aflaţi în preajma ei sunt purtători de arme; republica (*commonwealth*) apare acolo unde proprietatea funciară e suficient de împărţită între cei capabili „să trăiască de sine stătător" pentru a nu se putea forma o aristocraţie, iar forţele armate sunt o miliţie cetăţenească.

O mare parte din *Oceana* este consacrată schiţării minuţioase a unei ordini constituţionale baroce, ce ar fi urmat să fie transpusă în viaţă de către Olphaus Megaletor (numele lui Oliver Cromwell anagramat). Teoria lui Harrington nu este exclusiv istorică, el fiind convins că o constituţie bine concepută, de natură să realizeze o concordanţă între imperativele raţiunii şi impulsurile interesului, obstrucţionând dezvoltarea oligarhiei şi controlând repartiţia proprietăţii astfel încât aceasta să rămână constant dispersată, ar putea deveni trainică. Harrington consideră şi această operă a sa drept o examinare riguroasă a unor probleme rămase până atunci neelucidate. El menţionează că este îndatorat exemplului medicului William Harvey, „anatomia politică"

întocmită de el a constituțiilor din trecut scoțând la lumină resorturile lor fundamentale, cu aceeași siguranță cu care Harvey descrisese circulația sangvină. Modelul constituțional expus în *Oceana* este evident tributar concepției despre stat* a lui Aristotel*, ca și altor teoreticieni ai constituției* mixte sau echilibrate. El prevede două camere legislative, alese prin vot indirect, de către toți deținătorii de proprietăți: un senat format din latifundiari având în exclusivitate puterea de a propune legi*, și o adunare formată din proprietari funciari liberi mai puțin bogați, având doar puterea de a accepta sau respinge legile propuse. Modelul mai prevede instituirea unei magistraturi executive și, de la parohie în sus, stabilește, în linii mari, ierarhiile civilă, militară și religioasă. O rotație periodică a funcționarilor publici trebuia să împiedice orice tendință spre oligarhie, iar prin limitarea suprafeței proprietăților funciare, stabilită printr-o „lege agrară", urma să se preîntâmpine orice revenire la aristocrația feudală. Intenția lui Harrington a fost de a le arăta compatrioților că „disoluția acestui mod de guvernare a provocat războiul civil, nu războiul a provocat disoluția lui". Proprietatea, și odată cu ea baza militară pe care se sprijinea puterea monarhică suferiseră în perioada dinastiei Tudor o serie de erodări fatale: odată dispărută această bază, nici suprastructurile guvernamentale n-au putut rezista mult timp. În această situație, vechea constituție* nu mai era decât o relicvă și nu existau șanse de a mai fi restabilită, încât se impunea ca o necesitate legitimă elaborarea unei noi. Iar dacă această modificare fundamentală a formelor de guvernământ era un proces secular, ce interesa „poporul" ca întreg, atunci orice revendicare a cârmuirii pentru „sfinți" devenea fără temei, iar pretențiile exclusive la dominație ale partidei Străvechilor Rosturi (the Party of the Good Old Cause) erau, dacă nu îngropate, oricum diminuate în mai cuprinzătorul proiect populist al lui Harrington. În chip de încununare a teoriei sale, Harrington putea nu numai să afirme că modul de organizare instituțională preconizat de el ar fi cea mai bună formă de guvernământ, întrucât ar ține seama de interesele tuturor cetățenilor, ci să și indice, apelând la argumente istorice, drumul spre o întocmire politică dacă nu perenă, cel puțin stabilă.

Interpretările mai vechi asupra gândirii lui Harrington asociau analiza sa cu dezbaterea privitoare la ascensiunea (sau declinul) categoriei sociale denumite *gentry*. Interpretările mai recente (în special cea datorată lui John Pocock) pun accentul pe îmbinarea originală a crezului civic umanist și republican (mai ales în formularea lui Machiavelli*) că portul de arme este temelia cetățeniei, cu ideea că, la rândul său, acest port de arme se sprijină pe deținerea unei proprietăți funciare suficient de mari pentru ca cetățenii să poată trăi independent, neatârnând de niște superiori. (→ *republicanism*) Exegeții au mai arătat că Harrington a fost inițiatorul argumentelor împotriva absolutismului*, care au început să apară aproximativ la data morții sale. Pocock a denumit această școală de gândire „neoharringtoniană". Ea susținea teza că în perioada târzie a dinastiei Stuart apăruse primejdia subminării constituției de către un executiv ce dispunea de fonduri publice suficient de mari

pentru a putea corupe un parlament din care personajele venale nu lipseau şi a înfricoşa ţara cu ajutorul unei armate permanente. În asocierea teoriei lui Harrington cu această şcoală există o nuanţă de ironie, pentru că, deşi au în comun credinţa că portul de armă răspândit este o stavilă în calea absolutismului, neoharringtonienii oferă despre trecut o viziune fundamental revizuită. Pentru Harrington, o monarhie mixtă este într-o anumită măsură un sistem dezordonat, unde nici o putere nu e suficient de tare pentru a le înfrâna pe celelalte; pentru neoharringtonieni, ca este un sistem echilibrat, în care, deşi păturile de jos depind de marii magnaţi, totuşi o anume libertate se păstrează, graţie faptului că puterea nu se află într-o singură mână, ci este dispersată.

JSC

Bibliografie

COTTON, J., „James Harrington as Aristotelian", în *Political Theory*, 7 (1979), pp. 371–389. — (♦) GREENLEAF, W. H., *Order, Empiricism and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1964. — MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962. — POCOCK, J. G. A., *The Macchiavellian Moment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975. — ~, *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. — RAAB, F., *The English Face of Macchiavelli*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964. — RUSSELL SMITH, H. F., *Harrington and His Oceana*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914. — (♦) TAWNEY, R. H., *Harrington's Interpretation of His Age*, Oxford, Oxford University Press, 1942.

Hayek, Friedrich August von (1899–1992) Economist şi filozof politic austriac. S-a născut la Viena, într-o familie de intelectuali. În tinereţe a fost atras de socialism. A studiat economia politică, cu Wieser, şi dreptul la Universitatea din Viena. A manifestat interes faţă de filozofie şi de psihologia teoretică. După primul război mondial a lucrat cu Ludwig von Mises, întâi în serviciul public, iar apoi la Institute for Trade Cycle Research. Hayek a aplicat teoria capitalului elaborată de Şcoala austriacă de economie la problematica ciclurilor economice. Deşi nu a fost pe deplin de acord cu von Mises în chestiunile de economie şi de politică, a fost profund influenţat de opera critică a acestuia, *Socialismul*. În 1931 i s-a încredinţat o catedră la London School of Economics. Şi-a continuat cercetările speciale de economie până inclusiv în anii 1940. După aceea a scris mai mult pe teme de filozofie politică şi de metodologie a ştiinţelor sociale. Între 1950 şi 1962 a fost profesor la Universitatea din Chicago, după care a deţinut funcţii la Freiburg şi Salzburg. În 1974 i s-a decernat Premiul Nobel pentru cercetările sale economice.

Într-o serie de studii (reunite sub titlul *Individualism and Economic Order*, 1948), Hayek a extins cercetările lui von Mises privind calculul economic în condiţiile socialismului. El a demonstrat că o economie dirijată de la centru nu putea să utilizeze cunoaşterea implicită de care dispun indivizii, aşa cum o putea face o economie de piaţă. Ulterior, cercetările lui au relevat importanţa cunoaşterii dispersate şi implicite şi rolul pieţelor ca instituţii ce contribuie la utilizarea acestei cunoaşteri, la gestionarea ignoranţei şi la învăţare prin încercări şi erori. Ideile lui Hayek despre calculul economic sunt valorificate în cartea sa *Drumul către servitute* (1944). Aici, totalitarismul* este prezentat ca o consecinţă neintenţionată a încercării de a realiza planificarea economică.

Cartea cuprinde şi o viguroasă reafirmare a liberalismului* clasic. Hayek lasă un spaţiu destul de larg activităţii guvernamentale, limitând-o însă la forme compatibile cu concepţia sa despre supremaţia legii* (*Rechtsstaat*).

În viziunea liberală a lui Hayek, multe instituţii sociale utile sunt produsul acţiunii umane, fără a fi rezultatul unui proiect uman. Această temă, dezvoltată cu accentul pe David Hume* şi pe Şcoala istorică scoţiană în calitate de precursori, capătă, cu timpul, tot mai mult relief în opera lui. O societate bună are la bază atât urmărirea intereselor individuale într-un cadru legal creat de guvernământ, cât şi un eşafodaj complex, alcătuit din legi, tradiţii morale şi reguli de comportament, al cărui caracter este — şi poate fi — cunoscut numai tacit de către marea majoritate a membrilor ei.

Toate acestea dau operei lui Hayek o tentă burkeană, obligându-l să abordeze chestiuni privind evoluţia socială şi selecţia de grup şi confruntându-l cu unele probleme dificile. Relaţia dintre liberalismul său şi explicaţia pe care o dă caracteristicilor mecanismelor de selecţie nu este întotdeauna clară. Iar caracterul nonraţionalist al acestor teme contrastează cu proiectele sale pregnant raţionaliste şi aproape utopice privind o nouă constituţie liberală, proiecte inspirate, la rândul lor, din ideile lui Hayek despre caracterul „ordinilor spontane" proprii pieţei şi altor instituţii nepremeditate.

Hayek nu este un teoretician al drepturilor în sensul în care este, de exemplu, Robert Nozick (→ *libertarianism*). Liberalismul său se sprijină, în cele din urmă, pe convingerea că o ordine socială cu caracter liberal clasic permite cel mai bine fiecărui cetăţean să-şi satisfacă preferinţele şi să evite constrângerile altora. Raţionamentul său are caracter consecvenţialist şi utilitar într-o accepţiune largă a cuvântului. Toate acestea sunt plasate însă sub rezerva îndeplinirii exigenţei aproape kantiene ca toţi cetăţenii să fie egali în faţa legii. Accentul pus de Hayek pe ignoranţa indivizilor şi pe incapacitatea lor generală de a-şi da seama de consecinţele pe termen lung ale diferitelor acţiuni particulare îl situează departe de formele obişnuite de utilitarism*.

Hayek s-a ocupat şi de metodologia ştiinţelor sociale. În acest context este partizan al individualismului* metodologic. Fenomenele lumii sociale ar trebui înţelese, spune el, ca fiind produsele, intenţionate sau neintenţionate, ale acţiunii umane conştiente, iar acţiunea umană se orientează spre obiecte aşa cum sunt ele clasificate după criterii umane „subiective", şi nu după proprietăţile „obiective" pe care li le-ar putea atribui un cercetător din ştiinţele naturii. Când abordează fenomene complexe, fie în ştiinţele naturii, fie în cele sociale, tot ce poate face cunoaşterea noastră este să ofere o „explicaţie a principiului" lor de funcţionare şi să facă „predicţii de ansamblu" (engl. *pattern predictions*), spre deosebire de predicţiile detaliate, posibile în unele ştiinţe ale naturii. Această poziţie a fost în parte o reacţie la fizicalismul membrilor Cercului de la Viena (Neurath, Carnap) şi la „scientismul" din ştiinţele sociale. Ea se leagă şi de cercetările lui Hayek în domeniul psihologiei cognitive a percepţiei, ca şi de gândirea sa politică. Pentru că, după opinia lui Hayek, aceste idei metodologice greşite îi împiedică pe oameni

să vadă meritele pieței și ale instituțiilor sociale care se formează pe solul acesteia, ca și *genul* de cunoaștere pe care o putem avea despre astfel de instituții.

În 1960 Hayek a publicat importanta lucrare *The Constitution of Liberty*, în care descrie ordinea socială liberală clasică drept o ordine care minimizează constrângerea și aduce foloase materiale cetățenilor săi. Discută și unele probleme practice de politică publică, recunoscând explicit obligația guvernului de a organiza o rețea de asigurări în afara pieței. A urmat trilogia intitulată *Law, Legislation and Liberty* (1973–1979), care asociază liberalismul clasic cu teme „evoluționiste" și atacă pozitivismul juridic. Hayek critică idealul de dreptate socială, considerând că este irealizabil în condițiile economiei de piață — urmărirea lui având consecințe nefaste —, ca și politica pluralistă a grupurilor de interese. Discută și problema stabilității ordinii de piață și face propuneri radicale pentru o nouă constituție liberală, prin care s-ar realiza o nouă împărțire a puterilor. Dacă cetățenii ar accepta-o, sugerează Hayek, ar putea fi scutiți de adoptarea anumitor măsuri cu efecte distructive în final atât pentru libertate, cât și pentru bunăstarea umană.

Recent, el a revenit la unele teme economice strâns legate de politică. A propus „denaționalizarea banilor" și a formulat critici ale politicilor economice keynesiene, inspirate de propriile-i scrieri economice de odinioară.

Scrierile lui F. A. Hayek sunt complexe și acoperă un spectru larg de teme, istorice și teoretice, legate între ele prin anumite elemente comune. Ele trebuie privite ca niște exerciții de economie politică având drept pivot tema libertății* umane, a sistemului de piață și a premiselor lor funcționale, și nu ca exerciții de filozofie analitică, așa cum, câteodată, pretinde el însuși. Deși opera sa ridică multe probleme de consistență și de interpretare, ea a exercitat o mare influență asupra unor cercetători mai tineri și a contribuit într-o măsură însemnată la resuscitarea interesului pentru liberalismul clasic în gândirea politică britanică.

JS

Bibliografie

(♦) BARRY, N. P., *Hayek's Social and Economic Philosophy*, Londra, Macmillan, 1979. — BOSANQUET, N., *After the New Right*, Londra, Heinemann, 1983. — CUNNINGHAM, R. L. ed., *Liberty and the Rule of Law*, College Station, Texas A & M University Press, 1979. — (♦) GRAY, J., *Hayek on Liberty*, Oxford și New York, Blackwell, 1984 (cuprinde o bibliografie completă). — HAYEK, F. A., *Drumul către servitute*, trad. de E. B. Marian, București, Humanitas, 1993. — ~, *Individualism and Economic Order*, Chicago, University of Chicago Press Londra, Routledge & Kegan Paul, 1976. — ~, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press; Londra, Routledge and Kegan Paul, 1960. — ~, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago, Press; Londra, Routledge & Kegan Paul, 1969. — ~, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago, University of Chicago Press; Londra, Routledge & Kegan Paul, 1978. — ~, *Law, Legislation and Liberty*, Chicago, University of Chicago Press; Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) Filozof german. Născut la Stuttgart, Hegel a studiat la Tübingen, apoi a lucrat într-un colegiu particular la Berna și Frankfurt, a fost *Privatdozent* la Jena (1801–1807),

editorul unui ziar profrancez la Bamberg (1807–1808) şi director de gimnaziu la Nürnberg (1808–1816). În 1816 a fost numit profesor de filozofie la Universitatea din Heidelberg, iar în 1818 la cea din Berlin, unde i-a succedat lui Fichte*. În timpul şederii la Jena a înfiinţat împreună cu Schelling publicaţia *Kritische Jahrbücher der Philosophie*. Principalele sale lucrări sunt *Fenomenologia spiritului* (1807), *Ştiinţa logicii* (1812), *Enciclopedia ştiinţelor filozofice* (1817; revizuită de două ori) şi *Filozofia dreptului* (1821). Printre prelegerile publicate postum se numără cele de filozofia istoriei, istoria filozofiei şi filozofia religiei.

Esenţa gândirii politice a lui Hegel se găseşte în *Filozofia dreptului*. Scrierile sale timpurii ni-l prezintă tatonând în căutarea unei teorii cuprinzătoare, capabile să stabilească o punte între tradiţia filozofică clasică şi moştenirea lui Kant* şi Fichte, pe de o parte, iar pe de alta, între realităţile politice în schimbare inaugurate de Revoluţia franceză şi evenimentele ce au urmat. Un eseu de prin 1801, rămas nepublicat, *Constituţia germană*, reprezintă prima sa încercare de a formula o definiţie viabilă a statului, capabilă să se confrunte cu impactul radical al războaielor franceze asupra sistemului politic tradiţional din Germania. Iar în *Fenomenologia spiritului*, scrisă în umbra victoriilor lui Napoleon, încearcă să evoce realizarea istorică pe care a reprezentat-o *polis*-ul grec, întruchipare a coeziunii şi integrării politice, arătând în acelaşi timp de ce lumea modernă, bazată pe principiul subiectivităţii, nu poate realiza acea autentică identitate de odinioară dintre individ şi stat care a reprezentat piatra unghiulară a organizării politice clasice. În *Ştiinţa logicii* şi în *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, Hegel expune sistematic metoda sa dialectică, în schemele cărcia, în *Filozofia dreptului*, a turnat filozofia sa politică (→ *dialectică*). Pentru Hegel, statul* — sau comunitatea politică — nu este o simplă entitate instrumentală inventată de raţiunea umană practică în vederea realizării unor scopuri ce ţin de individ. Asimilând elementele „libertăţii subiective" (în care el vede principala realizare a societăţii moderne), statul este o entitate morală, ale cărei scopuri sunt ancorate într-o ţesătură de relaţii interpersonale ce transcend voinţa şi aspiraţiile fiecărui individ în parte.

După Hegel, această dimensiune etică (*Sittlichkeit*) a existenţei sociale cuprinde trei „momente", care luate la un loc exprimă multitudinea de faţete ale vieţii umane. Este vorba de familie, societatea civilă şi stat. Fiecare dintre ele este un complex de relaţii umane organizat după un principiu anume, iar raporturile dialectice dintre ele dau sens deplin bogăţiei vieţii umane. Un individ lipsit de una sau alta dintre aceste trei relaţii este profund deficitar în calitatea sa de fiinţă umană. Familia reprezintă genul de relaţii umane bazat pe *altruism particularist*: disponibilitatea de a acţiona nu în interesul propriu, ci pentru binele celorlalţi membri ai familiei — părinţi, soţ, descendenţi etc. Când cineva se preocupă de hrana şi educaţia copiilor sau de nevoile părinţilor săi împovăraţi de ani, acţiunea sa este determinată nu de interesul egoist, ci de disponibilitatea — consfinţită de moravurile sociale ca o datorie — de a fi de folos altei persoane. Pe de altă parte, aceasta este o relaţie limitată la

un grup particular de oameni, ceea ce face ca altruismul ei să fie riguros circumscris. Al doilea moment al relațiilor interpersonale Hegel îl numește „societatea civilă" (*bürgerliche Gesellschaft*) și el constituie sfera *egoismului universal*: o persoană se raportează la toți ceilalți oameni (exceptându-i, bineînțeles, pe membrii familiei sale) pe baza propriilor interese; ea caută să maximizeze aceste interese și privește interesele celorlalți doar ca pe niște mijloace în vederea acestui scop. Așadar, sfera societății civile este arena specifică a activității economice, deoarece, de pildă, o persoană angrenată în comerț nu lucrează în scopul de a le asigura altora cele necesare traiului, ci folosește nevoile lor ca mijloace prin care să-și poată satisface propriile nevoi. Proprietatea privată este semnul exterior al poziției individului în societate, proprietatea fiind obiectivarea existenței lui în raport cu ceilalți; în consecință, filozofia politică a lui Hegel implică o distribuție largă a proprietății private și el recunoaște că apariția sărăciei de masă în societatea modernă poate submina eficacitatea structurii propuse de el.

Pentru garantarea funcționării disciplinate a pieței, este necesar un ansamblu de reguli și de principii universale (de pildă, măsuri și greutăți omologate), drept care apar legi și instanțe judecătorești capabile să impună respectarea acestor reguli. Hegel numește acest mecanism al societății civile „statul extern" (*Filozofia dreptului*, § 184); el este perfect conștient că începând cu Hobbes* și Locke*, gândirea politică modernă, a identificat „statul extern" cu statul propriu-zis, ancorând astfel obligația politică în interesul egoist rațional. Al treilea moment, statul propriu-zis, susține Hegel, nu poate fi bazat doar pe conștientizarea interesului individual; cum s-ar putea legitima, pe baza interesului individual, chemarea sub arme, care poate pune în pericol viața cetățeanului? (Hegel sesizează că aici este un punct slab al încercării lui Hobbes de a fundamenta obligația politică pe interesul egoist.) Pornind de aci, Hegel afirmă că statul se întemeiază pe *altruism universal*, ceea ce în structura dialectică a gândirii sale înseamnă că statul este o sinteză între unele elemente constitutive ale familiei și unele elemente aparținând societății civile. Pe de o parte, statul este analog familiei, deoarece de la cetățean se așteaptă să acționeze nu în interesul propriu, ci să promoveze întotdeauna binele altora, plătind impozite, făcându-și serviciul militar etc. Aceste acte pot fi justificate și legitimate numai prin prisma solidarității cu alți membri a ceea ce devine astfel organism politic. Pe de altă parte, statul integrează în structura sa elementul universal al societății civile, iar această sinteză dă naștere unei conștiințe de cetățenie bazate pe criterii universale. „Ține de cultură, de gândire, ca ființa conștiința singularului în forma universalității, să ia cul ca persoană universală, esență în care toți oamenii sunt identici. Omul are deci valoare fiindcă este om, nu fiindcă este iudeu, catolic, protestant, nemț, italian etc." (*op. cit.*, § 209).

Hegel afirmă natura publică a statului, dar sferele privată și publică nu sunt total separate una de cealaltă, cum erau în distincția făcută de Aristotel* între *oikos* și *polis*: în societatea modernă omul este angrenat atât în relații private, cât și în sfera publică, fiind în același timp *bourgeois* și *citoyen*.

Libertatea politică este, în fond, echilibrul delicat ce se naşte din aceste orientări contradictorii, dar în ultimă instanţă integrate. O asemenea integrare este posibilă, crede Hegel, numai în statul modern, care legitimează o sferă a subiectivităţii: societatea civilă este sfera în care se manifestă autonomia voinţei subiective. Pe de altă parte, *polis*-ul clasic caracterizat prin politizarea nemijlocită a chestiunilor private (inclusiv a religiei), nu a deţinut o asemenea sferă autonomă. Filozofia politică modernă, de la Hobbes încoace, a încercat, dimpotrivă, să analizeze sfera publică pornind de la interesul individual egoist, ceea ce nu i-a îngăduit să treacă, spune Hegel, dincolo de societatea civilă. Punctul culminant şi totodată autodistructiv al acestei domnii a individualismului egoist neînfrânat l-a constituit, în viziunea lui Hegel, domnia Terorii din Revoluţia franceză (*Filozofia dreptului*, § 258). Jocul acestor forţe este instituţionalizat formal în constituţia politică a statului modern, aşa cum apare aceasta în *Filozofia dreptului*. Diversele interese ale societăţii civile îşi găsesc expresie în corporaţii şi în Adunarea Stărilor, care reprezintă interesele colective ale diferitelor segmente ale societăţii civile. Hegel se opune însă oricărei idei republicane de suveranitate parlamentară, temându-se că ea s-ar putea transforma în tirania unor interese speciale. Puterea Adunării Stărilor este îngrădită de puterea unei funcţionărimi de carieră (în formularea lui Hegel, „clasa universală"). Această clasă, aidoma „paznicilor" lui Platon*, are drept scop interesele comunităţii: ea trebuie să fie deschisă tuturor cetăţenilor pe bază de aptitudini şi educaţie, iar salariile, fixe, ar trebui să-i facă imuni pe membrii săi la tentaţiile societăţii civile — propunere cu iz inovator în anii 1820. Însă în timp ce paznicii platonicieni exercită o putere absolută asupra unei societăţi altminteri lipsite de o structură politică, „clasa universală" a lui Hegel acţionează în cadrul unui sistem în care interesele particulare îşi au expresia legitimă în corporaţiile autonome şi în Adunarea Stărilor. În plus, în fruntea acestui eşafodaj politic se află un monarh ereditar, simbol al ideii că statul este bazat pe o voinţă subiectivă, iar asentimentul dat de monarh legilor este ceea ce le conferă valabilitate formală. Puterile monarhului sunt însă extrem de limitate, el fiind doar un simbol al unităţii corpului politic într-o unică voinţă formală, a cărei funcţie este de a ratifica deciziile Adunării şi ale funcţionarilor publici (*op. cit.*, adaus la § 280).

Impactul istoric al filozofiei politice a lui Hegel a fost puternic amplificat de faptul că teoria sa despre statul modern era inclusă într-un sistem filozofic atotcuprinzător în care dezvoltarea istorică era văzută ca parte a obiectivării în spaţiu şi timp a ceea ce Hegel numea „Spirit". Concepţia lui Hegel despre raţionalitatea lumii şi recunoaşterea ei de către raţiunea umană îl urmează pe Aristotel şi constituie, în tradiţia idealismului* german, o critică radicală la adresa lui Kant. Spre deosebire de Aristotel, Hegel susţine că raţionalitatea lumii nu este un dat apriori, ci se dezvoltă în timp odată cu conştiinţa umană concretă, care o recunoaşte ca atare. Prin urmare, filozofia este vehicolul în necontenită dezvoltare al înţelegerii lumii de către raţiunea umană, ceea ce face ca stadiile istorice pe care le parcurge filozofia să se succeadă *pari passu* cu înseşi stadiile dezvoltării

istorice. Filozofia este „gând al lumii, ea apare în timp abia după ce realitatea a terminat procesul ei de formare și este gata săvârșită" („Prefață" la *Filozofia dreptului*). Istoria și tărâmul politicului ca cel mai vizibil aspect al ei au prin ele însele o semnificație filozofică. În acest context folosea Hegel formula „tot ce e rațional este real și tot ce e real este rațional" (*idem*). Formulă pe care unii critici o interpretează ca pe o justificare deplină a realității existente, dar căreia Hegel însuși îi atribuia în mod explicit înțelesul că ceea ce este rațional are potențialul de a se realiza, astfel încât dezvoltarea istorică, departe de a fi un agregat amorf de accidente și tribulații umane incomprehensibile, are o structură rațională. Este posibil ca această structură să nu fie totdeauna sesizabilă în momentul când se produce un anumit eveniment, dar filozofia deține cheia care-i permite să descifreze hieroglifa rațiunii, așa cum este încastrată în istorie. Această subliniere apăsată a puterii rațiunii de a se realiza pe sine în istorie a devenit piatra unghiulară a operei critice a tinerilor hegelieni*, care s-au apucat să măsoare toate instituțiile existente cu etaloanele filozofiei politice hegeliene — și le-au găsit nesatisfăcătoare. În cele din urmă, acest mod de a folosi filozofia ca instrument al criticii sociale a devenit substratul filozofic al marxismului*.

Hegel susținea că mersul rațiunii în istorie este un proces dialectic complex, în care indivizii (și națiunile) sunt simple unelte, cel mai adesea inconștiente de sensul și implicațiile propriilor fapte. De cele mai multe ori schimbările au fost declanșate de „indivizi istoric-universali", precum Alexandru cel Mare, Cezar și Napoleon; Hegel spunea însă explicit că rolul lor nu provine din intențiile lor conștiente sau din platformele lor politice, pentru că, aidoma celorlalți oameni, ei au fost animați de porniri nu tocmai lăudabile, precum ambiția, lăcomia și setea de glorie. Nu intențiile lor subiective le-au conferit importanța istorică, ci consecințele obiective ale faptelor lor. Prin această coborâre a „marilor bărbați ai istoriei" din rolul idealizat ce li-l atribuise tradiția romantică, Hegel i-a transformat în unelte aflate în mâna „vicleniei rațiunii" (*List der Vernunft*), idee care înseamnă și că pentru a-și asigura realizarea, rațiunea poate fi nevoită să apeleze la mijloace iraționale. Rolul filozofului este de a trece dincolo de aparențe pentru a descoperi sâmburele rațional ascuns până și în fenomene la prima vedere iraționale. El se deosebește de moralistul pedant și prin recunoașterea acestei tensiuni dintre intenția subiectivă și consecințele obiective. Așadar, Hegel privește istoria ca pe o dezvoltare în direcția conștiinței libertății așa cum se exprimă aceasta prin intermediul instituțiilor politice, culturale și religioase ale unei comunități. Pe urmele lui Montesquieu* și ale lui Herder* — Hegel numește ansamblul acestor caracteristici „spiritul națiunii" (*Volksgeist*). În afară, el se exprimă prin formarea de instituții obiective, de pildă, prin apariția unui stat. Hegel deosebește trei mari stadii ale dezvoltării istorice, fiecare reprezentând o treaptă nouă în evoluția conștiinței libertății: (1) *lumea Orientului*, unde *un singur* individ era liber, iar toți ceilalți nu; structura ei politică a fost despotismul* oriental; (2) *lumea clasică*, în care *unii* indivizi erau liberi; expresia ei istorică

a fost *polis*-ul, a cărui cetățenie* putea fi mai largă sau mai îngustă, dar nu universală; (3) *lumea germanică*, unde pe baza naturii universale a evangheliei creștine *toți* indivizii sunt considerați capabili de libertate*. În această lume, care cuprindea toată Europa Occidentală, unde popoare de origine germanică s-au stabilit pe ruinele Imperiului Roman, potențialul de libertate pentru toți a stat la baza evoluției instituțiilor politice. Aceasta este lumea Angliei, a Franței, a Germaniei și a Italiei moderne; potrivit acestei scheme, Reforma și Revoluția franceză au fost repere cruciale pe drumul spre conștiința deplină a libertății. Hegel secularizează și politizează în acest fel sensul universalității mântuirii creștine, deși gândirea sa rămânea ancorată în protestantism, ceea ce l-a făcut să se țină departe de romantismul* epocii sale. Nici un stat istoric concret nu i-a servit vreodată lui Hegel ca model de realizare deplină a libertății, dar monarhia constituțională modernă, așa cum s-a configurat după Revoluția franceză și Restaurație, i s-a părut că evoluează clar în această direcție. O sugerează fără echivoc escursurile sale despre situația politică din Germania și Anglia.

Cu toate că Hegel a fost criticat pentru tenta conservatoare a filozofiei sale politice, în esență aceasta este o rafinare a gândirii iluminismului*, filtrat atât prin idealismul german, cât și prin experiența zguduitoare a Revoluției franceze. Istoria este într-adevăr progres, dar, după cum o demonstrează Revoluția franceză, ea înaintează prin spirale violente. Statul modern este bazat pe libertatea subiectivă, dar pentru a împiedica degenerarea acesteia într-un război bezmetic al tuturor împotriva tuturor, este necesară medierea prin instituții raționale, ca singura garanție împotriva arbitrariului și a amenințării tiraniei, create de monarhia absolută (→ *absolutism*) și de majoritarismul absolut.

Este o ironie faptul că în timp ce de la premisele filozofice de bază ale lui Hegel s-a ajuns la o critică socială ce a culminat cu marxismul, nevoia de instituții mediatoare a devenit — deși nu neapărat prin influența lui Hegel — piatra unghiulară a statului occidental modern așa cum îl cunoaștem. În ciuda unor deosebiri evidente, rolul partidelor politice și al altor instituții coagulante face ca statul modern să fie mult mai asemănător statului hegelian decât democrației nediferențiate și nemediate a lui J.-J. Rousseau*, cu inerentele-i predispoziții totalitare.

SA

Bibliografie

(♦) AVINERI, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. — (♦) HARRIS, H. S., *Hegel's Development*, Oxford, Oxford University Press, 1972. — HEGEL, G. W. F., *Scrieri teologice de tinerețe*, vol. I, trad. de Al. Boboc, București, Paideia, 1995. ~, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. de P. Drăghici și R. Stoichiță, București, Humanitas, 1997. — ~, *Political Writings*, ed. Z. Pelczynski, trad. de T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1974. — ~, *Fenomenologia spiritului*, trad. de V. Bogdan, București, Editura Academiei, 1965. — ~, *Principiile filozofiei dreptului*, trad. de V. Bogdan și C. Floru, București, Ed. Academiei, 1969. — KAUFMANN, W. ed., *Hegel's Political Philosophy*, New York, Atherton, 1970. — PELCZYNSKI, Z. A. ed., *State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. — (♦) PLANT, R., *Hegel*, ed. a II-a, Oxford, Blackwell, 1983. — ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, München și Berlin, Oldenbourg, 1920. — SHKLAR, J. N., *Freedom and Independence: a Study of the Political Ideas of*

Hegel's „Phenomenology of Mind", Cambridge, Cambridge University Press, 1976. — (♦) TAYLOR, C., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

hegemonie Termen folosit în special de Antonio Gramsci* şi de discipolii săi pentru desemnarea aspectelor necoercitive ale dominaţiei de clasă, adică a priceperii unei clase dominante de a se folosi de factorii de socializare spre a inculca restului populaţiei propriile ei valori şi convingeri.

DLM

Heidegger, Martin (1889–1976) Filozof german. După studii de teologie, logică, matematică şi ştiinţele naturii, Heidegger s-a îndreptat spre studiul filozofiei, devenind asistent al lui Edmund Husserl, întemeietorul şcolii fenomenologice. Lucrarea care i-a adus faima este *Fiinţă şi timp* (1927). În ochii multora, personalitatea lui a fost serios umbrită de infamanta apropiere de nazişti în scurtul interval în care, în 1933, a deţinut funcţia de rector al Universităţii din Freiburg; dar în jurul semnificaţiei reale a acestui episod se poartă dispute aprinse.

Contribuţia lui Heidegger la filozofia secolului al XX-lea constă dintr-o cuprinzătoare reexaminare a supoziţiilor ontologice de bază ale gândirii occidentale şi o scrutare radicală a tradiţiei metafizice în întregul ei. Asemenea lui Nietzsche*, el vede în gândirea occidentală începând de la Platon* o evoluţie treptată, dar inexorabilă în direcţia nihilismului contemporan, culminând în subiectivismul frenetic al relaţiei omului modern cu Fiinţa. Heidegger încearcă să formuleze în special o critică radicală a dihotomiei subiect–obiect aşa cum s-a dezvoltat ea în tradiţia metafizicii occidentale, şi să evidenţieze vastele implicaţii pe care această idee le-a avut pentru civilizaţie în ansamblu. (→ *existenţialism*)

Proiectul lui Heidegger constă, aşadar, în a da în vileag carenţele ontologiei tradiţionale (studiul Fiinţei în general); ceea ce, în mod inevitabil, are anumite implicaţii asupra modului în care evaluăm istoria gândirii politice. Metafizica lui Heidegger îl face să respingă trei mari tradiţii ale gândirii politice, care oferă fiecare câte o teorie diferită despre om şi locul său înăuntrul Fiinţei. Una dintre aceste tradiţii, cea clasică, înfăţişează omul ca pe o fiinţă înăuntrul naturii, dar o fiinţă ce se poate înălţa la înţelegerea raţională a acesteia; din această perspectivă, ordinea politică este un microcosm al ordinii naturale. O altă teorie, cea contractualistă, îl vede pe om confruntat cu o natură ce-i este străină; oamenii trebuie neapărat să se unească spre a rezista în mod colectiv presiunii exercitate de necesitatea naturală. Cea de-a treia viziune, cea hegelian-marxistă, încearcă o împăcare între libertate şi natură, înfăţişând restabilirea unităţii dintre om şi natură drept împlinirea definitivă a libertăţii umane. Pentru Heidegger însă deosebirile dintre aceste trei viziuni sunt mai puţin importante decât ceea ce le este comun — un ansamblu de presupoziţii metafizice despre om ca fiinţă de un anumit fel, aflată într-o relaţie specială cu restul Fiinţei. A evidenţia şi a contesta aceste supoziţii înseamnă a răsturna întreaga tradiţie a filozofiei politice ca atare. Spre exemplu, cum poţi să întemeiezi interpretarea politicului pe o concepţie despre natura umană* şi despre locul omului în na-

tură, când nu mai eşti sigur dacă natura e un tărâm obiectual, ce aşteaptă pasiv să fie contemplat, ori este — ca să folosim limbajul lui Heidegger — un „tărâm al dez-văluirii", care se revelează istoric? Sau, cum poţi fundamenta o teorie a suveranităţii* pe ideea omului ca fiinţă ce încheie liber contracte, dacă nu eşti lămurit cu privire la statutul subiectului uman (mai precis, nu ştii dacă despre acest subiect se poate spune că are acces transparent la propria-i subiectivitate)? Şi, în sfârşit, cum poţi pretinde să reconciliezi libertatea cu natura, când au fost puse în mod radical sub semnul întrebării supoziţiile metafizice fundamentale referitoare atât la subiect, cât şi la obiect? Se impune astfel să reconsiderăm rădăcinile tradiţiei noastre de gândire asupra omului şi a politicii.

De regulă, filozofii politici îşi iau un punct de plecare antropologic, adică pornesc de la o anumită concepţie despre natura umană. Heidegger însă susţine că antropologiile filozofice dominante nu s-au asigurat la nivel ontologic, încât, fără să-şi dea seama, sunt ontologic partizane. În „Scrisoare despre umanism" (*Repere pe drumul gândirii*, pp. 297–344), el spune că modul tradiţional de înţelegere a omului ca *animal raţional* este fatalmente contaminat de metafizică, deoarece încearcă să indice caracteristica generică definitorie pentru o clasă particulară de fiinţe — nişte animale având ceva „în plus", şi anume sufletul sau raţiunea (omul fiind astfel conceput ca o „sinteză" între *animal* şi *ratio*). După Heidegger, omul nu are o natură în sensul în care se poate vorbi despre nişte obiecte din lumea naturală că au o natură; de unde urmează că toate filozofiile politice care au la bază o definiţie a naturii umane au datoria să răspundă reproşului lui Heidegger că determinările metafizice ale naturii umane sunt în mod necesar incapabile să surprindă „esenţa umană" autentică, esenţă constituită, spune el, nu ca un domeniu obiectual (prin specificarea proprietăţilor anumitor obiecte), ci ca un „tărâm al dez-văluirii" (un mod particular de a fi deschis faţă de Fiinţă). Heidegger crede că destinul civilizaţiei noastre a fost irevocabil modelat de înţelegerea filozofică tradiţională a omului şi fiinţei, atât cea clasică, cât şi cea modernă. De exemplu, el argumentează că aspiraţia contemporană la „dominaţia planetară" asupra pământului şi stăpânirea tehnologică a naturii este rezultatul înţelegerii omului ca „subiect" aflat în faţa unei lumi-obiect pasive şi supuse. Această înţelegere dihotomică a Fiinţei a fost inaugurată, continuă el, prin alegoria platoniciană a peşterii din *Republica* şi a fost încastrată cu sfinţenie în metafizica occidentală, prin logica subiect–predicat a lui Aristotel*. Ea culminează, pe de o parte, în raţionalism şi empirism (care au în comun ideea de subiectivitate transparentă sieşi), iar pe de alta, în idealismul* german. Pentru idealism, obiectul se constituie în mod efectiv prin activitatea subiectului: în consecinţă, lumea este produsul voinţei umane, iar natura aşteaptă pasiv să fie modelată de creativitatea umană. Heidegger combină deci o analiză critică a celor mai fundamentale presupoziţii ale gândirii antice şi moderne cu o explicare istorică a manierei în care aceste presupoziţii au modelat experienţa de zi cu zi în lumea modernă.

Deşi mulţi cercetători ai operei lui Heidegger au găsit în gândirea sa sugestii importante pentru propriile lor reflecţii despre viaţa socială şi politică, întreaga relevanţă a acestei gândiri rămâne abia să fie explorată. În afara vastelor ei implicaţii în reinterpretarea istoriei filozofiei occidentale în ansamblu, legătura cea mai directă a operei lui Heidegger cu teoria politică provine din interogaţia critică, dezvoltată în scrierile sale târzii, asupra a ceea ce el numeşte „esenţa tehnologiei", adică acel mod de raportare la Fiinţă care vede în toate fiinţele nişte obiecte aflate la dispoziţia nelimitată a subiectului uman. Culminaţia dezvoltărilor lui Heidegger pare a fi gândul că filozofia ca tradiţie nu posedă resursele necesare pentru a depăşi acest mod de raportare şi că de aceea este nevoie de un nou gen de gândire meditativă (mai apropiată de poetic decât de conceptual), care să favorizeze o relaţie mai receptivă cu Fiinţa.

RSB

Bibliografie

(♦) GILLESPIE, M. A., *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*, cap. 5, Chicago şi Londra, University of Chicago Press, 1984. — HEIDEGGER, M., *Introducere în metafizică*, trad. de G. Liiceanu şi Th. Kleininger, Bucureşti, Humanitas, 1999. — ~, *Fiinţă şi timp*, trad. de G. Liiceanu şi C. Cioabă, Bucureşti, Humanitas, 2003. — ~, *Repere pe drumul gândirii*, trad. de Th. Kleininger şi G. Liiceanu, Bucureşti, Editura politică, 1988. — ~, *What is Called Thinking?* (1954), trad. de F. D. Wieck şi J. G. Gray, New York, Harper & Row, 1968. — (♦) MURRAY, M. ed., *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1978.

Helvétius, Claude-Adrien (1715–1771) Filozof francez de origine germană. S-a apucat de filozofie după ce a făcut avere ca perceptor. Aproape la fel de bogat ca d'Holbach*, a fost mult mai de stânga decât acesta, de fapt cel mai egalitarist şi mai democrat dintre teoreticienii iluminismului francez*. Ca exponent al utilitarismului*, a fost maestrul recunoscut al lui Jeremy Bentham* şi al Şcolii radicalilor filozofici din Anglia (→ *radicalii britanici*); a fost prieten personal al lui Thomas Jefferson* şi al lui Benjamin Franklin*, dar s-a ţinut oarecum deoparte de *les encyclopédistes* francezi, care nu o dată l-au privit ca pe un amator bogat, lipsit de fineţe intelectuală.

Egalitarismul* său avea la bază credinţa — considerată absurd de extravagantă de către contemporani precum Diderot* şi d'Holbach — că în esenţă toţi oamenii sunt la fel. Diferenţele dintre un om şi altul, susţinea el, se datorează în întregime deosebirilor de educaţie şi de mediu. „Inegalităţile existente între spirite sunt efectul unei cauze cunoscute — inegalitatea educaţiei" (*Tratat despre om*, I, p. 219). Deosebirile de educaţie explică de ce unii oameni sunt mai virtuoşi sau mai desăvârşiţi decât alţii. Helvétius nega existenţa oricăror calităţi înnăscute, ba chiar şi a talentelor sau aptitudinilor înnăscute. Cu ajutorul educaţiei, oricine putea fi pregătit să facă orice lucru pe care-l putea face altcineva. Toate capacităţile sunt dobândite, nici una nu e un dar al naturii. Helvétius dezaproba ideea lui Rousseau* că oamenii au încetat să fie egali atunci când au ieşit din starea de natură*, intrând în societate, şi susţinea că prin natura lor oamenii sunt încă la fel de egali cum au fost întotdeauna. Pentru demonstrarea acestei egalităţi ar fi de-ajuns un sistem care să asigure fiecărui individ educaţia necesară.

Politica democratică a lui Helvétius decurgea din etica sa utilitaristă. Definind ca bune acţiunile ce promovează maximum de fericire pentru cât mai mulţi oameni, Helvétius sugerează mai departe că este bună acea legislaţie care sporeşte mulţumirea pentru majoritatea membrilor respectivei comunităţi şi nu mulţumirea unor minorităţi privilegiate. Considera că plăcerea tuturor oamenilor constă în a se bucura de viaţă, de libertate şi de proprietate, dar nu recunoştea existenţa vreunui drept natural al persoanelor individuale la lucruri, căruia să i se poată acorda prioritate faţă de fericirea tuturor. Cât priveşte politicile de urmat în vederea realizării maximei fericiri, Helvétius era de părere că numai cei mulţi — majoritatea — puteau să spună care sunt ele — de unde şi pledoaria sa pentru democraţie. Această pledoarie a sa pentru democraţie se îmbina însă cu alta — mai caracteristică gândirii iluministe —, şi anume pentru o legislaţie înţeleaptă. Majoritatea oamenilor putea să-şi dea seama ce anume îi producea plăcere şi ce anume durere, dar era incapabilă să prevadă mijloacele prin care putea să-şi maximalizeze plăcerea în viitor. Din acest motiv, Helvétius nu a preconizat introducerea imediată a democraţiei, ci găsirea unui legiuitor care să elaboreze o nouă constituţie. El sugera că un astfel de legiuitor, aidoma fondatorului unui ordin religios, ar trebui să ignore toate prejudecăţile existente şi să se lase călăuzit doar de luminile filozofiei. Deşi se pare că pentru rolul de legiuitor avea în vedere un monarh luminat, Helvétius se gândea totodată la o viitoare organizare politică în care statul ar îmbrăca forma unei federaţii de mici provincii cvasiautonome, virtualmente nişte republici. A mers chiar până la a sugera subîmpărţirea pământului în atâtea parcele câte familii existau. Nu s-a pronunţat în favoarea proprietăţii comune sau a socialismului, ci în favoarea unei democraţii de mici proprietari. Întrucât potrivit teoriei sale despre motivaţia umană fiecare individ este din fire orientat spre urmărirea propriului avantaj, Helvétius susţinea că singura cale de a face ca fiecare să lucreze pentru binele comun o constituie îmbinarea intereselor private cu interesul public. Ceea ce, potrivit convingerii sale, se putea realiza numai dacă fiecare familie ar dispune de o parte din avuţia naţională.

MC

Bibliografie

(♦) CUNNING, I., *Helvétius*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955. — HELVÉTIUS, C. A., *Despre spirit*, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1959. ~, *A Treatise on Man*, trad. de W. Hooper, Londra, 1777. — (♦) SMITH, D. W., *Helvétius*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Herder, Johann Gottfried (1744–1803) Filozof german, fondatorul istoriei culturale. A fost fiul unui institutor pietist din Mohrungen, în Prusia Orientală. Ca student al Universităţii din Königsberg, a intrat sub influenţa lui Kant*, prin care a venit în contact cu scrierile lui J.-J. Rousseau*, David Hume* şi Montesquieu*. Aici a legat şi o prietenie de o viaţă cu gânditorul iraţionalist J. G. Hamann. În 1764 a primit un post didactic la Riga, iar în anul următor a fost hirotonisit preot luteran. În 1769 începe o perioadă de călătorii, printre multele locuri vizitate fiind oraşele Nantes, Paris şi Strasbourg — unde a lăsat o impresie durabilă asupra tânărului, pe atunci, Goethe. În 1776

s-a oprit la Weimar, unde a devenit președinte al Înaltului Consistoriu al Marelui Ducat, demnitate pe care a deținut-o până la sfârșitul vieții.
Deși a debutat ca discipol al iluminismului francez* și al adepților germani ai acestuia și a păstrat unele dintre mentalitățile iluministe până la sfârșitul vieții, cele mai originale și mai influente scrieri ale sale marchează o ruptură radicală cu această orientare. Printre cele mai personale se numără *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), care cuprinde unele dintre primele opinii antiiluministe despre spirit și limbaj și căruia Academia din Berlin i-a decernat un premiu; *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774), care a marcat un pas mai departe în distanțarea de iluminism și masiva *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791).
Împotriva idealului iluminist al unor valori atemporale, universale, raționale de cunoaștere, acțiune și estetice, Herder a susținut drepturile unicului și particularului dintr-un anumit timp și loc. Orice activitate, orice concepție sau cultură autentice trebuie înțelese din interior, prin prisma propriilor aspirații și scopuri. Herder respingea astfel idealul iluminist al unei științe unificate potrivite a realității în întregul ei, fiind unul dintre primii gânditori (după Vico*) care au trasat o demarcație netă între metodele potrivite studierii naturii și cele potrivite înțelegerii autodezvoltării spiritului uman. Accentul pus de Herder pe rolul formativ central al limbii și al poeziei în viața colectivă a oamenilor — „limba exprimă experiența colectivă a grupului", „poetul este creator al unui popor", „trăim într-o lume pe care o creăm noi înșine" — convingerea sa că națiunile sunt entități naturale și că un om se definește prin apartenența la un grup, la o cultură, la o națiune anume, în afara cărora nu se poate dezvolta; convingerea că toate creațiile omului sunt în primul rând acte de autoexprimare ce conțin o viziune generală asupra vieții; concepția, derivată de aici, că o cultură este un ansamblu care se autodezvoltă și că fiecare componentă a lui poartă pecetea de neșters a stilului totalității; sublinierea că nu există popor „superior" (*Favoritvolk*) care să aibă dreptul istoric de a le impune popoarelor „inferioare" felul său de a fi; teza că nici o cultură nu este doar o treaptă spre cele ce vor urma, ci fiecare este incomensurabilă și există prin și pentru ea însăși; pledoaria pasionată pentru varietate considerată ca valoare în sine; combaterea vehementă a psihologiei facultăților, promovată de gânditori ca Descartes și Kant, care disecă ansamblul personalității în segmente moarte, numite voință, rațiune, intelect etc.; toate aceste idei au contribuit la o schimbare revoluționară în conștiința europeană. Mai presus de orice, Herder a fost părintele intelectual al doctrinei naționalismului*, care a apărut în Germania, s-a răspândit în lumea slavă, iar astăzi se întâlnește mai peste tot în Africa și Asia. Deși s-a opus cu înverșunare statului care „ne pradă de noi înșine" și toată viața a respins orice formă de constrângere, unele dintre ideile sale și-au găsit ecou în gândirea unor naționaliști de mai târziu, ca Fichte*, Arndt, Görres, Jahn și Treitschke, care, toți, le-au denaturat, iar prin ei au alimentat dementele excese ale național-socialismului*. Cu toate că el însuși nu concepea cultura unui popor ca pe o entitate supra-

individuală, căreia i-ar putea fi sacrificați indivizii reali, noțiunea de *Volksseele* („sufletul colectiv al poporului") introdusă de el a fost dezvoltată în acest sens de Fichte, Hegel* și de discipoli de-ai lor. La rândul ei, concepția despre personalitatea creatoare indivizibilă, ale cărei opere reflectă propria experiență autentică precum și pe aceea a grupului din care face parte, a inspirat printre autorii radicali din Rusia secolului al XIX-lea atât idealul artistului angajat, cât și viziunea despre *der ganze Mensch*, („omul total"), cu corolarul ei — natura umană înstrăinată, așa cum l-au dezvoltat tinerii hegelieni* și Marx în faza sa umanistă din tinerețe. Herder a exercitat, de asemenea, o imensă înrâurire asupra lui Jakob Grimm, a fraților Schlegel, asupra studiilor de folclor și de filologie comparată, asupra lui Savigny și a Școlii istorice a dreptului, ca și asupra romantismului* și a vlăstarelor lui intelectuale de mai târziu.

Indiferent de formele uneori funeste pe care le-au luat la gânditorii iraționaliști de mai târziu, teoriile lui Herder au avut (și au încă) puternice virtuți eliberatoare. El a fost primul mare susținător al dreptului tuturor oamenilor, atât ca indivizi, cât și ca grupuri, de a-și urma înclinațiile naturale, nesupuși constrângerilor unei autorități centralizate, unor forme de viață alienante, unor viziuni înguste, dogmatice și deformante despre ceea ce sunt oamenii și ceea ce trebuie să fie, unor îngrădiri artificiale de indiferent ce fel.

RNH

Bibliografie

(♦) BERLIN, I., *Vico and Herder*. Londra, Hogarth Press, 1976. — HERDER, J. G., *Herder on Social and Political Culture*, selecția textelor, trad. și ed. F. M. Barnard, Londra, Cambridge University Press, 1969. — (♦) NISBET, H. B., *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge, Modern Humanities Research Association, 1970. — WELLS, G. A., *Herder and After*, Haga, Mouton, 1959.

Herzen, Aleksandr Ivanovici (1812–1870) Filozof și scriitor rus. A fost fiul nelegitim, dar preferat, al unui aristocrat rus și al unei mame germane. Personalitate de seamă a gândirii ruse din secolul al XIX-lea, Herzen se plasează la mijlocul distanței dintre occidentalizanți și slavofili și dintre liberalism și socialism. Înainte de 1847 s-a numărat printre occidentalizanții de frunte; lucrările principale și le-a redactat ulterior, ca emigrant în Europa Occidentală, în contextul eșecului revoluțiilor de la 1848 și al propriei tragedii personale — infidelitatea și, în 1852, moartea soției sale. A întemeiat presa rusă liberă, iar publicațiile sale, îndeosebi *Clopotul* și *Steaua Polară*, au influențat opinia publică rusă în anii de dinaintea reformelor lui Aleksandru al II-lea. Este considerat fondatorul narodnicismului rus, iar memoriile sale, *Trecutul și ideile mele* (1861–1867), reprezintă o contribuție de seamă la literatura rusă.

Puternic influențat de Hegel*, Herzen a acceptat dialectica acestuia ca explicație a progresului istoric, dar a respins inevitabilitatea istorică sau orice forță rațională care ar acționa în istorie. Lucrările sale filozofice din tinerețe împărțeau istoria în trei perioade: a vieții nemijlocit naturale, a gândirii și — în vremea sa — a acțiunii. A crezut ferm în capacitatea omului de a-și făuri propriul destin. Socialismul său, derivat din Proudhon* și Feuerbach*, a rămas

constant de inspirație anarhistă, utopică și antimarxistă și nu s-a împăcat prea bine cu preocuparea sa statornică pentru dezvoltarea personalității individuale. (→ *anarhism*; *utopism*) În numele individualismului, s-a opus exaltării slavofile a ortodoxiei și a spiritului sobornicesc, ilustrate de obștea rurală și de cârmuirea Rusiei de dinainte de Petru I. Deși a susținut politica de occidentalizare dusă de acesta, s-a distanțat totuși de liberalii ruși care vedeau în Europa un model politic pentru dezvoltarea societății ruse. A respins democrația parlamentară, văzând în ea un contract între stăpâni și sclavi. N-a fost niciodată un democrat constituțional, iar experiența sa din 1848 n-a făcut decât să sporească deziluzia sa față de societatea burgheză, capitalistă. Repudierea pe temeiuri morale a mediocrității și vulgarității burgheze reflecta educația sa aristocratică. Cartea *De pe țărmul celălalt*, scrisă după eșecul Revoluției franceze din 1848, reprezintă o apărare înflăcărată a libertății individuale împotriva ideologiilor care pretind sacrificii în prezent, de dragul unor utopii viitoare. Dar, după ce a respins toate miturile, avea să plăsmuiască unul propriu. Pierzându-și încrederea în izbucnirea unei revoluții socialiste în Europa, el a ajuns să vadă în obștea țărănească rusă o organizare socialistă embrionară, ce ar putea permite unei Rusii tinere și viguroase să treacă de la feudalism direct la socialism, depășind Occidentul capitalist decadent. Dar, cu toată adeziunea la progresivismul european din secolul al XIX-lea, Herzen n-a fost niciodată ispitit să vadă în istorie o schemă inevitabilă și nici să-l idealizeze pe țăranul rus. Idealul său ultim a fost o îmbinare a colectivismului țărănesc cu individualismul intelectual, dar în momentele sale mai realiste era conștient de prăpastia existentă între inteligență și mase, și se temea de distrugerea violentă (chiar dacă în opinia lui justificată) a civilizației europene de către o revoluție comunistă.

Nefiind un gânditor economic, viziunea sa despre socialism a rămas ruralistă și cooperatistă. Apelurile adresate de el elitei ruse de a merge în popor, pe care să-l lumineze și de la care totodată să învețe, a inspirat filonul principal al narodnicismului imprimându-i caracterul anarhist și idealist. BW

Bibliografie

ACTON, E., *Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. — (♦) BERLIN, I., *Russian Thinkers*, Londra, Hogarth Press, 1978. — HERZEN, A., *Opere filozofice alese*, 2 vol., București, Cartea Rusă, 1952–1954. — (♦) MALIA, M., *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism 1812–1855*, Oxford, Oxford University Press, 1961. — WALICKI, A., *A History of Russian Thought*, cap. 7 și 10, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Hobbes, Thomas (1588–1679) Filozof englez. Se spune că nașterea lui — în Malmesbury, Wiltshire, la 5 aprilie 1588 — ar fi fost grăbită de emoția mamei sale la aflarea veștii despre apropierea Armadei spaniole. Părinții aparțineau stării de mijloc, mama fiind fiică de fermier, iar tatăl un cleric mărunt, care-și părăsise familia. Micul Thomas a fost crescut de unchiul său. Vădind precoce aptitudini pentru învățarea limbilor clasice, s-a dus la Oxford, iar ulterior a fost recomandat ca preceptor pentru fiul ducelui de

Devonshire; a rămas în casa acestor nobili până la sfârşitul lungii sale vieţi. Între 1610 şi 1615 l-a însoţit pe învăţăcelul său, William Cavendish, într-o călătorie prin Europa, al cărei cel mai important moment a fost o vizită în Republica Veneţia, unde cei doi au aflat despre lupta ce o duceau fruntaşii intelectuali veneţieni pentru păstrarea supremaţiei temporale în chestiunile ecleziastice — temă ce-l va preocupa şi pe Hobbes. După întoarcere a lucrat (la rugămintea unuia dintre aceşti veneţieni) ca secretar particular al lui Francis Bacon şi a tradus, probabil tot la sugestia veneţienilor, din Thucydides. Cavendish, protectorul şi elevul lui Hobbes până la moartea sa, în 1629, a susţinut interesele veneţiene antispaniole în Anglia şi s-a aflat deseori în opoziţie cu regele, fiind chiar acuzat de simpatii faţă de republicanism. Fiul său (şi el elev al lui Hobbes) a fost mult mai regalist, iar în anii 1630 Hobbes însuşi pare să fi devenit adept declarat al autorităţii coroanei împotriva criticilor ei. În timpul călătoriilor pe continent din anii 1630, Hobbes s-a integrat grupului de filozofi format la Paris în jurul abatelui Marin Mersenne. Ţelul comun al acestor filozofi (printre care se numărau Descartes şi Gassendi) era să depăşească scepticismul îmbrăţişat, spre exemplu, de veneţieni ca Paolo Sarpi şi să creeze o nouă ştiinţă fizică şi morală, postsceptică. Deşi Hobbes a pretins constant că descoperirile sale filozofice au fost anterioare celor ale lui Descartes, nu există dovezi valabile în acest sens; se poate afirma cu oarecare probabilitate că lectura *Discursului asupra metodei* l-a condus pe Hobbes la un nou gen de filozofie. În 1640 el a dat la iveală *Elements of Law*, primul său eseu substanţial pe această temă. Lucrarea, care a circulat numai în manuscris, cuprinde esenţa întregii sale gândiri politice ulterioare. După ce încearcă, fără succes, să fie ales în Parlament, Hobbes pleacă din nou la Paris, unde publică în latină, într-un tiraj limitat, scrierea *De cive* (1642), ce trebuia să reprezinte ultima dintre cele trei părţi ale unui compendiu al filozofiei sale. În 1647 lucrarea a fost retipărită într-o ediţie amplă, fiind studiată aprofundat în special pe continent (unde timp de mai multe generaţii a rămas cea mai cunoscută scriere politică a lui Hobbes).

Teoria politică schiţată în *De cive* nu era mult diferită de cea din *Elements of Law* sau, mai târziu, de cea din *Leviathan*, dar cuprindea o apărare a statutului special al bisericii anglicane în raport cu monarhul. Suveranul, scrie Hobbes, este *obligat* să întocmească regulamentele ecleziastice pe baza consultării cu un episcopat. În timpul exilului din anii 1640, Hobbes a fost dezamăgit de biserica anglicană şi bucuros de perspectiva ca în ţara sa natală puterea ecleziastică să fie anihilată. Rezultatul îl reprezintă *Leviathan*, scris extrem de repede, în 1649–1650, şi publicat în aprilie 1651. Cea mai mare parte a lucrării (ultimele două părţi) este o expunere sistematică a autorităţii independente a cârmuitorului secular asupra tuturor chestiunilor religioase, inclusiv stabilirea doctrinei. Hobbes a revenit în Anglia în 1651 şi a trăit mulţumit, sub noile rânduieli, până la Restauraţie. După 1660 l-a ameninţat un oarecare pericol venit din partea bisericii anglicane restaurate, dar a reuşit să supravieţuiască. A scris nenumărate texte în care ataca biserica, pe *common*

lawyers şi pe savanţii din nou creata Royal Society — toate, după părerea sa, banale coterii profesionale ce urmăreau să obţină puterea asupra cetăţenilor, pe care suveranul n-ar trebui s-o îngăduie. Ultima sa contribuţie la literatura politică pare să fi fost un eseu în care îl avertiza pe viitorul duce de Devonshire asupra legitimităţii încercării Parlamentului de a-l înlătura de la succesiune pe moştenitorul tronului (1679); a murit în luna decembrie a acelui an. Pe lângă scrierile politice şi un şir de lucrări pe teme literare, a scris şi câteva lucrări extrem de importante de filozofie generală, dintre care trebuie menţionate mai cu seamă *Critique of Thomas White* (scrisă în 1643, dar descoperită şi publicată abia în anii 1950), *De corpore* (publicată în 1655) şi *De homine* (publicată în 1658), ultimele două întregind planul pe care l-a avut în vedere scriind *De cive*.

Gândirea sa politică s-a bazat pe acceptarea atacului radical lansat de autori de la finele veacului al XVI-lea, de pildă Montaigne*, asupra unor teorii clasice precum aristotelismul şi umanismul ciceronian, dar a încercat să depăşească relativismul lor sceptic. În toate cele trei principale lucrări politice ale sale a susţinut că nu pot exista proprietăţi morale *reale*, tot aşa cum nu există proprietăţi fenomenale *reale* ale unui obiect fizic. „Orice om (...) numeşte BUN ceea ce-i place şi-l încântă; şi RĂU, ceea ce-i displace; astfel încât, de vreme ce oamenii diferă între ei prin constituţie, ei diferă şi în privinţa discernământului obişnuit dintre bine şi rău" (*Elements of Law*, 1.73). Dar acest dezacord etic poate fi depăşit, pentru că toţi oamenii ar recunoaşte că fiecare dintre ei este îndreptăţit să se apere pe sine şi că *dincolo* de aceasta unanimitatea încetează — ei n-ar fi toţi de acord (spre exemplu) că un om e îndreptăţit să prejudicieze alţi oameni din raţiuni *altele* decât autoapărarea. Posibilitatea acestei recunoaşteri generale îi permite să susţină existenţa unui drept (*right*) fundamental al naturii şi a unei legi la fel de fundamentale. Dreptul era „libertatea fiecărui om de a-şi folosi puterea aşa cum vrea el, pentru protejarea propriei naturi", pe când legea însemna că „orice om este dator să năzuiască la Pace, în măsura în care are nădejde s-o obţină; iar când nu poate s-o obţină (...), să încerce şi să folosească toate resursele şi avantajele Războiului" (*Leviathan*, cap. 14). „Dreptul" reprezintă ceea ce toţi oamenii ar considera justificat; iar, simetric, „legea", recunoaşterea de către ei că o nedreptate *samavolnică* nu putea fi astfel justificată. Pe o asemenea temelie (sugerată în anumite privinţe de opera lui Hugo Grotius* şi a lui John Selden*) spera Hobbes să înalţe un edificiu care să întrunească asentimentul general. El pretindea că există o profundă incertitudine în privinţa circumstanţelor în care realmente ne aflăm în pericol şi trebuie să ne folosim dreptul la autoapărare, şi că din cauza acestei incertitudini, în absenţa unei puteri civile, am pune înainte prudenţa şi ne-am permite (de pildă) să lovim anticipat, ceea ce ar corespunde stării de natură*, în care (potrivit faimoasei propoziţii din *Leviathan*) viaţa omului ar fi „solitară, plină de lipsuri, ticăloasă, animalică şi scurtă". Dar certitudinea putea fi artificial creată dacă oamenii acceptau să nu-şi exercite dreptul decât în cazurile în care agresiunea

este evidentă, şi să lase autoritatea de a fi apăraţi unui agent, unui suveran, capabil să judece corect cazurile dificile. Acest suveran era „Leviathan", dar puterea sa era ambiguă: el o deţinea numai în măsura în care îi proteja pe indivizii al căror agent era, iar dacă nu izbutea s-o facă, se revenea la starea de natură. Mai mult, asemenea oricărui om sau grup de oameni, el avea numai dreptul de a se apăra pe sine sau (în cazul său unic) pe alţi oameni; nu avea dreptul să întreprindă nici un gest despre care ştia că nu conduce la acest unic scop. Cât despre faptul că ar fi de preferat o formă de guvernământ monarhică, sau una republicană, Hobbes oferea oarece argumente, nu foarte convingătoare, în favoarea monarhiei, dar nutrea gândul că teoria sa este aplicabilă oricărei forme de guvernământ. Acest raţionament i-a nemulţumit pe aproape toţi cititorii săi contemporani. Hobbes le răpea celor ce se opuseseră politicilor regale în anii 1630 şi la începutul anilor 1640 justificarea de căpetenie, şi anume că erau tot atât de îndreptăţiţi ca şi regele să decidă (să zicem) dacă Anglia era sau nu ameninţată şi în consecinţă dacă trebuia sau nu introdus un impozit destinat construcţiei de nave. El a mai susţinut şi că un criminal condamnat avea dreptul să se opună suveranului, pentru că, în mod *clar* şi *incontestabil*, acţiunile acestuia produceau un risc la adresa vieţii condamnatului. În acest fel Hobbes răsturna complet postulatele politice ale fruntaşilor partidei parlamentare, fără să fi oferit în schimb susţinătorilor monarhiei de drept divin (→ *dreptul divin al regilor*) ceea ce ei speraseră. Este adevărat că, mai ales în *Elements of Law* şi în *De cive*, el este mult mai favorabil susţinătorilor regelui decât adversarilor acestuia, dar după apariţia *Leviathan*-ului celelalte aspecte majore ale gândirii sale i-au îndepărtat complet pe cei dintâi, pentru că în această lucrare el nu mai găsea loc în sistemul său pentru nici o autoritate anglicană independentă. Într-adevăr, unul dintre foştii săi prieteni, teologul anglican Henry Hammond, a spus despre *Leviathan* că este „o încropeală de ateism creştin", calificativ ce viza faptul că teoria politică a lui Hobbes era însoţită de o metafizică materialistă, deşi este discutabil dacă şi în ce măsură *decurgea* din aceasta. Hobbes susţinea că singura formă pe care putea s-o îmbrace o explicaţie ştiinţifică era cea a unei ipoteze privind interacţiunea între obiecte materiale în mişcare şi pretindea că el putea oferi o asemenea explicaţie pentru universalitatea impulsului uman de autoapărare, şi se servea de ideea că trupul este ţinut în viaţă de circulaţia „spiritelor vitale" care dau naştere tuturor emoţiilor, aceste spirite fiind la rândul lor afectate de percepţii. Aceasta este latura teoriei sale care a părut „ateistă", pentru că Hobbes nu lăsa nici un spaţiu ontologic fiinţelor imateriale sau spiritelor fără trup. Adoptând această poziţie, el a urmărit în principal să corecteze răspunsul dat de Descartes scepticilor, răspuns ce se baza în ultimă instanţă pe dovedirea existenţei lui Dumnezeu: Hobbes susţinea că deşi nu putem afirma despre nici o teorie ştiinţifică particulară că este cu necesitate adevărată, în schimb putem afirma că forma ei este cea a oricărei teorii adevărate şi că dezbaterea ştiinţifică trebuie purtată în termeni materialişti.

Materialismul acesta lăsa totuşi în teoria sa un anumit spaţiu pentru religie. Este posibil, argumenta el, ca un individ să nutrească credinţe religioase autentice, care nu vin în *conflict* cu filozofia sa cetăţenească şi naturală, deşi nici nu derivă din ea. Pentru un creştin, „tot ce este NECESAR în vederea *Mântuirii* se află în două Virtuţi – *credinţa în Cristos* şi *supunerea faţă de Legi*" (*Leviathan*, cap. 43). Creştinii credeau în descrierea biblică a căderii omului şi a răscumpărării lui şi, prin urmare, în rolul special jucat în această descriere de Cristos; dar, spune Hobbes, ei nu erau obligaţi să creadă nimic altceva ce nu putea fi derivat, prin raţiunea naturală, din convingerile proprii, căci tot ce ne cere Dumnezeu este să ne supunem legilor naturii. Ba chiar şi răsplata vieţii veşnice, în ceruri, şi pedeapsa celei de-a doua morţi, în iad, puteau fi interpretate în termeni materialişti. Remarcile lui Hobbes despre Dumnezeu i-au făcut pe unii exegeţi din secolul al XX-lea (în special pe eminentul cercetător al operei lui, profesorul H. Warrender) să emită ipoteza că el intenţionase să acorde anumitor credinţe teiste un rol mult mai mare în teoria sa decât ar fi crezut contemporani ca Hammond; dacă avem însă în vedere refuzul lui Hobbes de a răspunde într-un asemenea mod numeroşilor săi critici, ipoteza rămâne destul de neplauzibilă.

Se poate afirma întemeiat că Hobbes a fost unul dintre cei doi cei mai mari filozofi britanici (celălalt fiind David Hume*, care îi seamănă în multe privinţe). Opera sa din domeniul filozofiei politice, ca şi cea din domeniul metafizicii, a părut întotdeauna reprezentativă într-un anumit sens pentru gândirea modernă în ansamblu. Cât timp va dăinui statul european postrenascentist, interpretarea pe care i-a dat-o el va rămâne o referinţă de căpetenie.

RFT

Bibliografie

BROWN, K. C. ed., *Hobbes Studies*, Oxford, Blackwell, 1965. – (♦) GOLDSMITH, M. M., *Hobbes's Science of Politics*, New York, Columbia University Press, 1966. – HOBBES, T., *Elements of Law*, ed. F. Tönnies, rev. M. M. Goldsmith, Londra, Cass, 1969. – ~, *De cive*, ed. H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983. – ~, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. – NAGEL, T., *Hobbes's concept of obligation*, în „Philosophical Review" 68 (1959), pp. 68–83. – (♦) RAPHAEL, D., *Hobbes*, Londra, Allen & Unwin, 1977. – SKINNER, Q. R. D., *The ideological context of Hobbes's political thought*, în „Historical Journal" 9 (1966), pp. 286–317. – (♦) WARRENDER, H., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957. – (♦) WATKINS, J. W. N., *Hobbes's System of Ideas*, Londra, Hutchinson, 1973.

Hobhouse, Leonard Trelawny (1864–1929) Filozof social şi politic britanic. În cariera lui Hobhouse activitatea academică se combină cu cea jurnalistică şi se reflectă în abordarea sintetică din opera sa. După studii la Oxford, în anii 1890 a fost profesor-îndrumător de filozofie; în această perioadă a scris *The Theory of Knowledge* (1896). Din 1897 începe o îndelungată şi rodnică colaborare cu *Manchester Guardian* şi cu redactorul-şef al acesteia, C. P. Scott, iar în 1906–1907 lucrează ca redactor de politică la efemera publicaţie *Tribune*. Jurnalismul îl aduce într-un strâns contact cu noii liberali (→ *liberalism*) şi Hobhouse devine un exponent de frunte al ideilor lor, opunându-se războiului cu burii, atacând imperialismul* (*Democracy and Reaction*,

1904) şi sprijinind politica social-reformistă pe cale de afirmare a Partidului Liberal. În 1907 devine primul titular al Catedrei de sociologie „Martin White" de la University of London, continuând să scrie pentru *Manchester Guardian* şi să joace un rol activ în dezvoltarea de Trade Boards.

Evoluţionismul şi idealismul* au fost cele două principale direcţii intelectuale ce au influenţat gândirea lui Hobhouse, deşi în eforturile sale de sistematizare el a folosit selectiv doctrinele celor două şcoli. A privit evoluţia ca pe un cadru ce îndreaptă dezvoltarea spiritului spre un raţionalism armonios, susceptibil de o demonstraţie empirică. În acest scop a apelat la studiile fiziologice asupra vieţii animale, precum şi la unele teorii psihologice privitoare la conexiunea dintre instincte, pulsiuni şi comportamentul uman gregar-raţional. Perspectiva finalist-evoluţionistă l-a condus spre studii sociologice, antropologice şi comparativ-istorice, cum se vede din trilogia *Mind in Evolution* (1901), *Morals in Evolution* (1906) şi *Development and Purpose* (1913). Spre deosebire de unele versiuni ale darwinismului social*, Hobhouse privea progresul uman ca un proces în care spiritul constituie un factor major al evoluţiei. Dezvoltarea ortogenetică a spiritului a dus la creşterea simpatiei reciproce şi a armoniei, ca şi la conştientizarea puterii sale de a orienta viaţa umană. Această autoorientare raţională, capabilă să controleze condiţiile de viaţă externe şi interne, reprezintă desfăşurarea teleologică a celei mai înalte etici umane. Pe plan politic, ea a susţinut înaintarea societăţilor moderne spre un grad mai mare de colectivism, în care cooperarea şi responsabilitatea mutuală deţin o pondere importantă.

Atitudinea lui Hobhouse faţă de idealism a fost complexă. Deşi el însuşi un produs al idealismului de la Oxford, a reacţionat energic atât împotriva bazei evident neştiinţifice a acestuia, cât şi împotriva vehiculelor politice conservatoare la care idealismul britanic a fost adesea înhămat. Pe de altă parte, a acceptat varianta de idealism a lui T. H. Green* în măsura în care ea postula un bine comun, care nu reflecta voinţa separat identificabilă a unei entităţi sociale, ci la care se ajungea prin cooperarea liberă între indivizi raţionali. În acest sens, Hobhouse respingea organicismul supraindividual. Totuşi, organicismul implicit al idealismului său i-a alimentat holismul* şi predilecţia pentru sisteme generale. Hobhouse a recunoscut şi accentul pus de idealism pe raţionalitate, preocuparea acestuia pentru armonizarea sferelor privată şi publică şi abordarea finalistă a dezvoltării sociale. Concluziile sale politice depăşesc idealismul epocii şi îşi trag forţa dintr-o înlănţuire de argumente specifică noii gândiri liberale de la cumpăna dintre veacuri.

Ca teoretician liberal, Hobhouse a continuat ruptura cu liberalismul secolului al XIX-lea atribuită lui Green, şi a contribuit într-o măsură însemnată la adaptarea ideilor liberale la noile teorii sociale în curs de afirmare şi la noile presiuni politice. În *Liberalism* (1911), ca şi în alte scrieri ale sale, a ancorat solid libertatea individuală în contextul social, subliniind că personalitatea umană constă din caracteristici puternic orientate social şi că dezvoltarea ei trebuia încurajată prin concursul colectivităţii. Echilibrarea armonioasă a

scopurilor individuale şi sociale în fiecare individ a dus la o teorie a drepturilor conform căreia, deşi sunt considerate esenţiale pentru autodezvoltare, drepturile sunt conferite de societate. Ea a dus şi la o concepţie despre proprietate care încearcă să distingă între factorii sociali şi factorii individuali ai avuţiei, susţinând că, dacă proprietatea privată* este necesară pentru împlinirea personalităţii individuale, proprietatea comună este importantă pentru exprimarea vieţii sociale. Totodată Hobhouse afirma că avuţia putea fi dobândită numai prin servicii aduse societăţii.

În noul liberalism susţinut de Hobhouse sublinierea rolului de căpetenie al statului în promovarea binelui social ca şi a celui individual deţine un rol central. Statul devine depozitarul şi păzitorul intereselor morale şi spirituale ale membrilor săi. Fiind o instituţie etică şi responsabilă, el este îndreptăţit să recurgă la constrângere dacă unii indivizi se dovedesc incapabili de o conştiinţă socială, dar niciodată în detrimentul dezvoltării individuale. Statul îndeplineşte rolul unui reglator inteligent al comportamentului uman şi al forţelor socio-economice, reprezentând în acelaşi timp un bine comun, situat deasupra intereselor sectoriale. De unde şi atitudinea echivocă a lui Hobhouse faţă de organizaţii de felul sindicatelor, care, pe de o parte, protejau drepturile şi nevoile celor mai puţin privilegiaţi membri ai societăţii — fiind pe placul componentei egalitare a liberalismului său —, dar pe de alta urmăreau avantaje sectare, fără să adopte o perspectivă socială mai largă. Aci se reflectă subestimarea tipic liberală de către Hobhouse a problematicii puterii şi a claselor.

În ultimii ani de viaţă, după primul război mondial, în gândirea politică a lui Hobhouse au intervenit schimbări notabile. Din cauza restricţiilor impuse în Marea Britanie libertăţilor cetăţeneşti, pesimismul său crescând cu privire la natura umană şi la posibilităţile de progres s-a accentuat şi mai mult. El a început să se teamă ca nu cumva un stat omnipotent să lovească în autonomia morală a individului şi a cerut restaurarea libertăţii economice şi politice în cadrul tradiţiei liberale, elogiindu-şi chiar adversarul de idei, pe Herbert Spencer*. Deşi mai precaut, a continuat să susţină că statul putea fi administratorul binelui final al societăţii, atât timp cât respecta libertatea individuală. În această idee de libertate conjugată cu teoriile psihologice „hormice" dominante în epocă, se combinau opţiunea şi absenţa constrângerii, cu dezvoltarea armonioasă a potenţialului indivizilor.

Reputaţia lui Hobhouse de exponent de seamă al social-liberalismului din secolul al XX-lea este binemeritată. Influenţa sa nu a fost spectaculoasă, ci difuză, dar ideile sale au contribuit semnificativ la tradiţia stângii liberale atât în Marea Britanie, cât şi pe continent.

MSF

Bibliografie

(♦) CLARKE, P. F., *Liberals and Social Democrats in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. — (♦) COLLINI, S., *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880–1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. — (♦) FREEDEN, M., *The New Liberalism: an Ideology of Social Reform*, Oxford, Oxford University Press,

1978. — ~, *Liberalism Divided: a Study In British Political Thought 1914–1939*, Oxford, Oxford University Press, 1986. — (♦) HOBHOUSE, L. T., *Liberalism*, New York, Oxford University Press, 1964. — ~, *Development and Purpose*, Londra, Macmillan, ed. rev., 1927. — ~, *The Metaphysical Theory of the State* (1918), Londra, Allen & Unwin, 1960. — ~, *The Elements of Social Justice* (1922), Londra, Allen & Unwin, 1965. — HOBSON, J. A. şi M. Ginsberg, *L. T. Hobhouse: His Life and Work*, Londra, Allen & Unwin, 1931.

Holbach, Paul Henri Thiry, baron d' (1723–1789) Filozof francez. Născut în Germania şi cu studii la Leida, în Olanda, Holbach a adus o contribuţie considerabilă la gândirea iluminismului francez*, ca exponent al unei forme intransigente de pozitivism* şi behaviorism*. În ciuda remarcabilelor cunoştinţe ştiinţifice, în scrierile sale de teorie politică şi morală s-a dovedit a fi cel mai utopic şi mai puritan dintre *les encyclopédistes*. A pledat pentru ceea ce el numea *éthocratie* sau domnia moralităţii, formulată deliberat ca o alternativă la ideile politice mai terestre ale lui Montesquieu* şi Voltaire*.

Respingând ideea lui Montesquieu că virtutea poate fi principiul animator doar într-o republică, Holbach a preconizat un regat unde virtutea să-l caracterizeze atât pe monarh, cât şi pe supuşi şi a schiţat cadrul instituţional care ar face posibil acest lucru. Prima metodă era educaţia. Statul* trebuia să-i îndepărteze pe principii moştenitori de familiile lor şi să-i formeze încă din copilărie spre a deveni regi-filozofi. Caracterul supuşilor trebuia modelat printr-un sistem de instrucţie morală obligatorie pentru toţi copiii. Cea de-a doua metodă propusă de d'Holbach era cenzura. Un tribunal de moravuri urma să vegheze la comportamentul corect al adulţilor. Viaţa luxoasă a celor bogaţi urma a fi îngrădită prin legi somptuare. Jocurile de noroc, prostituţia, teatrele, balurile şi alte asemenea distracţii urmau a fi interzise. Programul de reformă al lui d'Holbach prezintă afinităţi izbitoare cu cele ale lui Savonarola şi Calvin*, în ciuda faptului că el însuşi, dispunând de o imensă bogăţie, trăia îmbelşugat şi se distra copios.

Holbach predica austeritatea. Departe de a împărtăşi hedonismul libertin al lui Voltaire, el făcea deosebirea netă între fericire şi plăcere. Natura a potrivit în aşa fel lucrurile, spunea el, încât cel ce căuta satisfacţii imediate era pedepsit, iar cel ce năzuia spre ţeluri mai înalte era răsplătit. Nu putea accepta ideea lui Diderot* că băştinaşii din Mările Sudului, care nu aveau nici un fel de tabuuri sexuale, erau fericiţi; pentru el era o lege a naturii că plăcerile neîngrădite sunt generatoare de nefericire. În consecinţă, toate legile preconizate de el cu scopul de a impune austeritatea le considera drept instrumente de sporire a adevăratei fericiri.

Holbach n-a fost un adept al egalităţii şi a atacat fără încetare ideile egalitare ale prietenului său Helvétius*, a considerat munca drept singurul temei al dreptului la proprietate şi, în consecinţă, a propus ca latifundiarii să-şi justifice titlurile de proprietate lucrând ca administratori ai propriilor moşii şi realizând îmbunătăţiri funciare. Trândăvia în care se complăcea aristocraţia existentă era una dintre explicaţiile răspândirii viciilor.

Când Ludovic al XVI-lea s-a urcat pe tron în 1774, Holbach l-a îndemnat să-şi folosească suveranitatea absolută spre

a înfăptui domnia virtuții. În mod paradoxal, după un an sau doi, tot el cerea ca *noblesse de robe* din curțile legislative sau *parlements* să-și recapete prerogativele, ceea ce ar fi însemnat ca regele să piardă „suveranitatea absolută" în impunerea oricărei reglementări. Se pare că ajunsese la convingerea că *parlements* erau singurele instituții din Franța ce puteau reprezenta o stavilă în calea despotismului. În pofida absolutismului său și a pledoariei în favoarea impunerii virtuții, Holbach *nu* aproba despotismul, care prin definiție însemna anihilarea libertății. El credea că forma sa particulară de absolutism era compatibilă cu libertatea, considerând că a fi liber înseamnă a face ceea ce trebuie să faci, și nu ceea ce vrei să faci. Nu este de mirare că atunci când susținea *noblesse de robe* împotriva regelui, criticii săi l-au acuzat că, în calitate de membru al burgheziei înnobilate, punea interesele clasei sale înaintea principiilor filozofiei sale; totuși niciodată n-a putut fi acuzat, așa cum au fost acuzați, fiecare în felul său, Montesquieu, Voltaire și Rousseau, că a formulat o ideologie pentru clasa căreia îi aparținea.

MC

Bibliografie

d'HOLBACH, P., *Le Christianisme dévoilé*, trad. în engleză sub titlul *Christianity Unveiled*, Londra, 1767. — ~, *Sistemul naturii*, București, Editura științifică, 1957. — ~, *Le bon-sens*, trad. în engleză sub titlul *Common sense*, Londra, 1772. — (♦) TOPAZIO, V. W., *D'Holbach's Moral Philosophy*, Geneva, Institut et Musée Voltaire, 1956. — (♦) WICKWAR, W. H., *Baron d'Holbach*, Londra, Allen & Unwin, 1935.

holism Doctrină opusă individualismului*, care acordă un statut privilegiat totalităților sociale, privite ca unități organice, ca întreguri culturale, ca sisteme funcționale sau ca structuri determinante. Sub aspect metodologic, susține că numai factorii sociali au valoare explicativă. Sub aspect ontologic, exclude reducerea socialului la individual. Ca doctrină morală și politică, holismul subordonează binele individual celui colectiv. Nici una dintre aceste poziții nu le implică pe celelalte, iar holismul și individualismul nu sunt singurele alternative posibile.

→ *colectivism*

SL

Hooker, Richard (1554?–1600) Filozof politic și teolog englez. A studiat la Latin School din Exeter și la Corpus Christi College din Oxford, unde în 1577 a fost ales *fellow*; între 1585 și 1591 a fost *Master* la Temple Church din Londra (unde a intrat în conflict cu Walter Travers, un fruntaș presbiterian), iar din 1595 până la moarte, rector la Bishopsbourne, în Kent. Deși a scris diverse predici și opuscule, s-a impus posterității printr-o singură lucrare — *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* —, un masiv tratat în opt cărți. Primele cinci au fost tipărite între 1593 și 1597, a șasea și a opta în 1648, iar a șaptea în 1662. Regaliștii din perioada Restaurației, pe care i-a nemulțumit opinia lui că autoritatea monarhilor și a episcopilor își are originea în consimțământul comunității, și nu într-un drept divin (→ *dreptul divin al regilor*), au răspândit legenda că puritanii ar fi alterat textul cărților sale postume înainte de publicare, dar în prezent se admite că întreaga lucrare este autentică. Hooker apăra statutul și practicile bisericii anglicane în

fața acuzației puritanilor că ele ar fi nescripturale și, ca atare, moralmente inacceptabile. Oferind un fundament teoretic bisericii elisabetane, el a reflectat implicit și la probleme ca natura dreptului, relația dintre biserică și stat* și originile guvernământului, ceea ce face din *Ecclesiastical Polity* cel mai sistematic tratat politic scris în engleză în secolul al XVI-lea, precum și o formulare clasică a pretenției bisericii anglicane de-a urma o cale de mijloc între Roma catolică și Geneva lui Calvin.

Hooker și-a luat reperele filozofice din tradiția iusnaturalistă medievală, care considera rațiunea un complement al credinței. Conform doctrinei puritane, rațiunea era atât de întinată de păcat, încât *Biblia* oferea singura călăuză de nădejde pentru conduita umană. Replica lui Hooker a fost că scripturalismul rigid era în esență o doctrină subversivă, care sancționa exercițiul nestăpânit al judecății individuale în chestiuni publice, pentru că oricine respingea rânduielile civile și ecleziastice existente își putea închipui că este inspirat de revelație. În respingerea scripturalismului el se baza pe o distincție între problemele de căpetenie ce interesau credința și problemele „indiferente" pentru mântuire, cum sunt diverse ceremonii și forme de administrare ecleziastică, socotite oportune, dar nerecomandate de Scriptură. Pe urmele lui Toma d'Aquino* și ale altor autori scolastici, Hooker susținea că legile privitoare la „chestiunile indiferente" erau moralmente corecte în măsura în care erau formulate de rațiune pornind de la principiile dreptului natural* și ținând seamă de imperativele timpului și ale locului. Asupra unor astfel de lucruri era oportun să se pronunțe autoritatea colectivă, iar nu conștiința individuală, pentru că judecata individului putea greși, pe când experiența acumulată a societății era principala cale prin care înțelepciunea divină influența modul de organizare a bisericii și a statului. Oponenții rânduielilor ecleziastice existente erau probabil induși în eroare de propriul dogmatism, „căci în spiritul dreptății și al echității, ceea ce biserica a primit și a păstrat ca bun atâta vreme, ceea ce asentimentul public a validat trebuie să beneficieze de prezumția de adecvat și convenabil" (vol. I, p. 286).

Biserica Angliei era, așadar, o comunitate de credincioși care împreună cu creștinii de pretutindeni căuta să respecte rânduielile scripturale, dar și o organizație competentă să adapteze regulamentele și formele de cult la tradițiile ei particulare. Sub acest aspect, ea semăna cu orice asociație civilă. Această concepție asupra bisericii, ca o societate politică și deopotrivă spirituală, îi permitea lui Hooker să discrediteze tendința puritanilor de a contesta supremația regală în sfera religioasă. Biserica și statul nu erau comunități separate, pentru că erau formate din aceiași membri, biserica fiind de fapt societatea organizată pentru practicarea creștinismului. Urma, în mod logic, că autoritatea supremă, situată deasupra amândurora, trebuia să rezide într-o persoană unică. Și din considerente practice monarhul trebuia să fie capul bisericii, având în vedere că o autoritate divizată putea lesne să provoace conflicte politice.

Biserica și statul erau coextensive și în măsura în care aveau proceduri legislative comune: „Parlamentul Angliei

împreună cu Soborul alăturat lui" (vol. III, p. 401). Aici Hooker amestecă o teorie privind originile guvernământului cu postulatele cuprinse în *common law* englez. El respinge teza lui Aristotel* că anumitor indivizi superioritatea lor le-ar conferi un drept natural de a guverna. În realitate, guvernământul legitim ia naştere dintr-o învoială, tacită sau explicită, între indivizi ce au înţeles cu ajutorul raţiunii avantajele pe care le dobândesc trăind într-o societate politică. Hooker crede că englezii au consimţit cu mult timp în urmă la crearea unui sistem de guvernământ pe care teoreticienii constituţionalişti îl considerau excelent: o monarhie limitată, unde puterea arbitrară era împiedicată de supremaţia legii şi unde atât legile civile, cât şi cele ecleziastice erau adoptate sau amendate de către un parlament ce reprezenta întreaga societate. Părinţii întemeietori ai naţiunii au lăsat astfel moştenire urmaşilor mecanisme constituţionale ce permit ca treburile bisericii şi ale statului să fie decise de înţelepciunea colectivă, a comunităţii, aflată în continuă dezvoltare. Consensul comunitar fiind un semn al influenţei raţiunii divine în viaţa publică, nu puteau exista temeiuri de dezacord cu practicile bisericii anglicane.

La un moment dat a fost la modă ca Hooker să fie prezentat drept un precursor al teoriei contractului social* din secolul al XVII-lea. John Locke* chiar citează *in extenso* din *Ecclesiastical Polity* în *Two Treatises of Government* (1689), unde dă o interpretare contractualistă societăţii politice pentru a respinge absolutismul regaliştilor Restauraţiei. Teoriile lui Hooker şi Locke erau însă menite să servească unor scopuri ideologice diferite. Locke stabilea dependenţa exercitării autorităţii politice de prevederile unui contract originar, urmărind să demonstreze dreptul comunităţii de a demite un tiran ce ar încălca drepturile naturale ale supuşilor săi; Hooker, în schimb, dezaproba rezistenţa populară faţă de puterea arbitrară şi nici nu recunoştea existenţa unor drepturi individuale naturale. În timp ce Hooker era preocupat să apere unitatea religioasă, în materie de credinţă Locke susţinea că suveranitatea judecăţii individuale sancţiona o politică de toleranţă faţă de indivizii aflaţi în dezacord cu Biserica Angliei. Hooker punea accentul pe temeiurile consensuale ale guvernământului, în intenţia de a evidenţia superioritatea rânduielilor politice din Anglia, reamintind astfel publicului datoria de a susţine biserica şi statul Tudorilor. El nu a anticipat postulatele liberale ale unor autori ca Locke, ci a fost, în esenţă, un gânditor conservator.

RRE

Bibliografie

(♦) CARGILL THOMPSON, W. D. J., *The philosopher of the „politic society"*, în *Studies in Richard Hooker: essays preliminary to an edition of his works*, ed. W. Speed Hill, Cleveland şi Londra, Case Western Reserve University Press, 1972. — ECCLESHALL, R., *Richard Hooker and the peculiarities of the English: the reception of the „Ecclesiastical Polity" in the seventeenth and eighteenth centuries*, în *History of Political Thought*, 2 (1981), pp. 63–117. — FAULKNER, R. K., *Richard Hooker and the Politics of a Christian England*, Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1981. — HOOKER, R., *The Folger Library Edition of the Works*, ed. W. Speed Hill, 4 vol. până în prezent, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977. — MCGRADE, A. S., *The coherence of Hooker's Polity: the books on power*, în

„Journal of the History of Ideas", 24 (1963), pp. 163–182. — WOLIN, S. S., „Richard Hooker and English conservatism", în *Western Political Quarterly*, 6 (1953), pp. 28–47.

Horkheimer, Max (1895–1973) Filozof german. A fost directorul Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt; i se datorează în principal formularea bazelor filozofice ale teoriei critice*.

Humboldt, Wilhelm von (1767–1835) Gânditor german, reformator al învățământului și fondator al Universității din Berlin (1809). Provenea dintr-o familie aristocratică prusacă (fratele său mai tânăr, Alexander, a fost reputat om de știință și explorator al Americii de Sud). În timpul studenției la Göttingen (1788–1789) a dovedit uimitoare aptitudini lingvistice și o temeinică pregătire filologică. Aici a pus bazele studiului antichității clasice, căruia i s-a dedicat întreaga viață (ca și bazele cercetărilor de pionierat în domeniul filozofiei limbajului, de care avea să se ocupe în ultima perioadă a vieții). Influențat de viziunea lui Winckelmann asupra Greciei antice și de prietenia cu Schiller* și Goethe, tânărul Humboldt a teoretizat idealul de formare (*Bildung*) a personalității originale, multilaterale și armonioase, din care se vor inspira în principal teoriile sale filozofice și estetice, precum și programele sale practice de reformă. Cea mai importantă lucrare a sa ca gânditor politic (și cea mai bine cunoscută cititorilor anglofoni prin intermediul eseului *On Liberty*, 1859, al lui J. S. Mill*), *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, a fost scrisă în 1792. Aici Humboldt susține că îndatorirea larg acceptată a guvernanților de a promova binele supușilor lor presupunea un despotism cum nu se poate mai indezirabil, pentru că, oricât de nobile i-ar fi intențiile, intervenția statului va avea întotdeauna ca efect suprimarea condițiilor și a stimulentelor necesare *auto*dezvoltării. Individualitatea caracterului — concepută prin analogie cu opera unui geniu creator — și maxima diversitate posibilă a năzuințelor și stilurilor de viață umane au fost cei doi piloni gemeni ai liberalismului estetic al lui Humboldt. Acest liberalism nu doar nega legitimitatea constrângerilor juridice impuse comportamentului individual (concesii minime fiind acceptate doar funcțiilor de securitate ale statului), ci era, deopotrivă, sensibil la amenințarea pe care o creau la adresa libertății identitățile colective de rang social, de religie și de rasă. (Sprijinul neechivoc al lui Humboldt în favoarea emancipării evreilor, de pildă, decurgea din premisele acestui individualism radical.) Spre deosebire de Mill, el nu lega autodezvoltarea individuală de exercițiul libertății politice. Se temea că cetățenia* activă, adică orientarea energiilor individuale spre scopuri comune, ar scufunda individualitatea în uniformitate și unilateralitate. Culmea ironiei, acest ideal educațional a fost transpus în practică cu ajutorul acțiunii statului — atunci când Humboldt s-a implicat în mișcarea de reformă liberală din perioada Stein – Hardenberg (1809). El a axat reorganizarea sistemului de învățământ prusac pe o separație strictă între învățământul general umanist (*allgemeine Menschenbildung*), fără nici o preocupare

practică, şi formarea de competenţe speciale, cerute de ocupaţia şi rolul social pe care tânărul le va îndeplini mai târziu în viaţă (acestea negăsindu-şi loc în şcoală). Cheia de boltă a acestui edificiu era *gymnasium*-ul umanist. Bazat pe predarea limbilor şi a literaturilor clasice (îndeosebi cele greceşti), acesta a rămas instituţia de învăţământ dominantă în Germania până în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Humboldt concepea universitatea ca pe un domeniu al cercetării pure, situat în afara reglementărilor de stat şi a cerinţelor de relevanţă socială.

Prin amprenta lăsată pe un sector-cheie al vieţii sociale, ideile lui Humboldt au exercitat o influenţă durabilă asupra dezvoltării intelectuale şi politice germane. S-a considerat adesea că eşecul Germaniei în a se adapta realităţilor complexe ale societăţii industriale moderne şi exigenţelor societăţii democratice trebuia pus pe seama ideii apolitice de libertate, limitată la sfera împlinirii individuale. Principiile liberale ale lui Humboldt au fost invocate însă — după 1918 şi din nou după 1945 — şi ca un argument puternic împotriva ingerinţelor unui stat autoritar şi totalitar (→ *totalitarism*). În contextul dezbaterilor mai recente privitoare la fundamentele conceptuale ale liberalismului* modern, asocierea libertăţii* cu autodezvoltarea oferă un argument interesant în favoarea unităţii dintre sensurile pozitive şi cele negative ale libertăţii. În plus, având în vedere accentul (deseori ignorat de critici) pus de ele pe asocierea voluntară şi pe cooperarea individuală spontană în calitate de corolar şi de consecinţă practică a libertăţii individuale, argumentele lui Humboldt subminează opinia larg răspândită că premisele individualiste ale gândirii liberale exclud în mod necesar condiţiile sociabilităţii şi ale comunităţii.

UV

Bibliografie

(♦) HUMBOLDT, W. von, *The Limits of State Action*, ed. J. W. Burrow, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. — KRIEGER, L., *The German Idea of Freedom*, Chicago, Chicago University Press, 1957. — SWEET, P. R., *Wilhelm von Humboldt: a biography*, 2 vol., Columbus, Ohio State University Press, 1978–1980. — (♦) VOGEL, U., „Liberty is beautiful: von Humboldt's gift to liberalism", în *History of Political Thought*, 3 (1982), pp. 77–101.

Hume, David (1711–1776) Filozof şi istoric scoţian. A fost cel de-al doilea fiu al unei familii de mici proprietari funciari şi a studiat la Universitatea din Edinburgh. După ce a încercat să urmeze studii juridice, s-a arătat interesat de filozofie şi, în timpul unei şederi în Franţa, a compus prima şi cea mai importantă lucrare de filozofie a sa, *A Treatise of Human Nature* (1739–1740). Spre marea sa dezamăgire, cartea nu a înregistrat nici succes financiar, nici de critică, aşa că s-a apucat să scrie eseuri pe diverse teme — filozofice, literare, politice —, folosind un stil mai limpede şi mai accesibil. Acestea au apărut sub titlurile *Essays Moral and Political* (1742) şi *Political Discourses* (1752). Între timp a încercat să transpună filozofia academică din *Treatise* într-o formă mai simplă, rezultatul fiind *An Enquiry concerning human understanding* (publicată sub un titlu diferit în 1748) şi *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). Opoziţia clerului l-a împiedicat să obţină un post permanent în

învățământ, dar în 1751 a fost numit custode la Advocates' Library din Edinburgh, slujbă ce i-a permis să lucreze la prestigioasa sa *History of England*, publicată în opt volume, între 1754 și 1761. Ulterior a deținut funcții publice la Paris și Londra. Ultimii ani de viață și i-a petrecut la Edinburgh, în compania unor prieteni ca Adam Smith* și John Home. Scrierea *Dialogues Concerning Natural Religion*, compusă mulți ani înainte, dar nepublicată, a apărut postum în 1779.

Filozofia lui Hume pornea de la presupoziția empiristă că toate cunoștințele despre realitate derivă, în ultimă instanță, exclusiv din experiența senzorială. Dar în timp ce predecesorii și urmașii săi aparținând acestei tradiții s-au străduit să ofere o justificare rațională pentru majoritatea credințelor curente (de pildă, pentru cele referitoare la obiectele materiale), concluzia sceptică a lui Hume a fost că multor credințe, mai cu seamă celor despre cauzalitate, le lipsește o asemenea justificare, ele trebuind explicate în termeni psihologici, ca rezultate ale unor procese mentale nonraționale (deși practic irezistibile). El a atras atenția în special asupra rolului jucat în formarea credințelor de imaginație, călăuzită de asociațiile de idei. Și în etică Hume a căutat să discrediteze concepția dominantă conform căreia judecățile morale ar avea o bază rațională. Crezul moral depinde de trăirile de un tip special pe care le avem observând alți oameni și acțiunile lor, trăiri generate de simpatia pentru semeni. Rezultatul cercetărilor filozofice ale lui Hume a fost o formă atenuată de scepticism. Rațiunea umană era neputincioasă de a întemeia tipurile de credințe cu rol vital în viața de fiecare zi. În schimb existau anumite procese naturale — cu caracter imaginativ și senzitiv — a căror acțiune nu îngăduia decât cel mult temporar suspendarea credințelor. În plus, uniformitățile din spiritul uman duceau, în general, la o convergență a credințelor omenești atât în chestiuni empirice, cât și în chestiuni morale, creând măcar aparența obiectivității. Filozofii puteau totuși deosebi între credințe mai adecvate și credințe mai puțin adecvate, fără a fi însă capabili să demonstreze că vreo credință este pe deplin rațională. În planul gândirii politice, implicația acestei doctrine era abandonarea anumitor idei cu substrat raționalist, precum concepția tradițională despre dreptul natural* sau cea a contractului social*. Instituțiile sociale și politice trebuie înțelese drept mecanisme dezvoltate ca răspuns la exigențele condiției umane. După Hume, oamenii sunt ființe înzestrate cu o bunăvoință limitată și plasate într-un mediu unde bunurile sunt insuficiente în comparație cu dorințele lor. Deși sociabili din fire, oamenii se gândesc mai întâi la ei înșiși, la familiile și la prietenii lor, și de aceea intră în conflict cu ceilalți când este vorba de resurse. Pentru asigurarea păcii sociale au apărut mai mult sau mai puțin spontan reguli convenționale privitoare la stabilitatea posesiunilor și respectarea contractelor — Hume le zicea „reguli de dreptate". Toată lumea avea interesul ca ele să existe, deși acordul asupra detaliilor depindea de trăsăturile comune ale imaginației, care stabileau legături între, de pildă, oameni și anumite bunuri materiale particulare. Dreptatea și proprietatea erau, așadar, niște instrumente artificiale, pentru că depindeau de o convenție, dar în

același timp aveau rădăcini în natura umană. Guvernământul era necesar deoarece adesea oamenii erau prea miopi pentru a înțelege că era în interesul lor să se conformeze regulilor de dreptate. Apariția lui se datora mai puțin unei decizii voite decât faptului că oamenii ajungeau să înțeleagă că era în folosul lor să sprijine orice autoritate care reușea să impună respectarea regulilor — să zicem o căpetenie militară (încât contractul social invocat de Thomas Hobbes*, John Locke* și alții era în egală măsură improbabil sub aspect istoric și superfluu sub aspect filozofic pentru explicarea supunerii față de autoritate). În ceea ce privește întrebarea cui ar trebui să i se acorde autoritatea într-un guvernământ statornicit, Hume apela din nou la imaginație ca sursă de reguli convenționale. Teoria guvernământului propusă de Hume era cu precădere o teorie a funcțiilor acestuia: îl interesa mai puțin cine era moralmente îndreptățit să guverneze decât cine era mai potrivit să guverneze bine și să obțină ascultare din partea poporului. După cum avea să scrie undeva, „Toate modurile de subîmpărțire a puterii, de la monarhia din Franța până la cea mai liberă democrație din unele cantoane elvețiene, mi se par la fel de legale, dacă sunt instituite de cutumă și autoritate" (*New Letters*, p. 81). Ceea ce nu înseamnă că Hume nu avea preferințe în privința formelor de guvernământ, ci doar că nici una dintre aceste forme nu putea fi justificată doar în temeiul unui principiu abstract, ci având neapărat în vedere circumstanțele locale. Preferințele sale ies cel mai clar în evidență în *History of England*, unde descrie constituirea treptată a guvernământului „regulat", adică exercitat prin legi generale și uniforme — începând de la „barbaria" epocilor anglo-saxonă și normandă. Un astfel de guvernământ reprezenta dezideratul său cel mai puternic. Privitor la întrebarea dacă era de preferat o monarhie după modelul francez sau o constituție „liberă" (adică mixtă) după modelul britanic, Hume s-a arătat foarte precaut. În eseuri el a analizat consecințele celor două sisteme: cârmuirile libere favorizau comerțul, dar riscau să contracteze o datorie publică exorbitantă; ele încurajau științele, iar monarhiile încurajau artele; cârmuirile libere acordau supușilor mai multă libertate, dar se aflau într-un pericol mai mare de a-și sacrifica autoritatea etc. Mesajul general al lui Hume era că unde exista un guvernământ adecvat, indiferent de ce formă, alegerea regimului era o chestiune extrem de delicată, astfel încât prudența politică recomanda sprijinirea regimului existent.

Lui Hume i s-a aplicat uneori eticheta de *tory*, dar singurele motive de a-l califica astfel erau criticile la adresa unor dogme ale partidei *whig*, precum aceea a contractului originar, și faptul că în *History* a zugrăvit un portret relativ favorabil primilor Stuarți. În realitate, el s-a ținut intenționat departe de conflictul dintre partide, recomandând moderație tuturor părților și încercând să-i convingă atât pe *whigi* cât și pe *tory* să abandoneze dogmele istorice care aveau o slabă relevanță pentru structurile politice ale epocii; în particular, ar fi vrut să-i vindece pe compatrioții scoțieni de ultimele lor simpatii iacobite. După cum am văzut, în linii mari atitudinile politice ale lui Hume au

fost conservatoare, dar de un conservatorism născut mai mult din scepticism decât din vreun principiu abstract. A apărat regimul oligarhic instaurat în Marea Britanie, pentru că acesta guverna eficient, inspira loialitate populaţiei şi pentru că argumentele raţionaliste în favoarea schimbării puteau fi demontate filozofic, iar nu pentru că ar fi împlinit vreun scop divin sau ar fi fost sancţionat de vreun contract istoric.

Hume a scris nenumărate eseuri pe teme economice, unele anticipând pe cele dezvoltate mai amplu de Adam Smith şi de economiştii clasici. S-a pronunţat în favoarea dezvoltării comerţului şi a susţinut politici de felul comerţului liber şi al desfiinţării monopolurilor care-l stânjeneau. Totuşi, pentru că a trăit într-o societate în care interesele proprietarilor funciari erau preponderente din punct de vedere social şi politic, şi a acceptat această situaţie, Hume nu trebuie privit ca un avocat al capitalismului neînfrânat. Visul său a fost o societate în care agricultura şi comerţul s-ar îmbina armonios, activitatea comercială furnizând dinamismul şi creşterea economică, iar proprietatea funciară asigurând stabilitatea şi moderaţia în guvernare. Virtuţile admirate de el nu erau cele protestante — munca, abstinenţa, autodisciplina ş.a.m.d. —, ci calităţi cum sunt bunele maniere, loialitatea în prietenie, demnitatea, isteţimea şi elocinţa, calităţi preţuite în societatea în schimbare, dar încă predominant aristocratică a vremii sale.

Ceea ce Hume a lăsat moştenire gândirii politice a fost o teorie construită pe o bază integral laică, în care instituţiile sociale şi politice trebuiau judecate după rezultate şi după concordanţa cu atitudinile şi sensibilităţile umane „naturale". Jeremy Bentham* spunea că citind *Treatise* al lui Hume a simţit că i se ia un văl de pe ochi, dar adevăraţii moştenitori ai lui Hume au fost mai puţin utilitariştii raţionalişti decât cercetătorii naturii umane şi ai dezvoltării istorice, de felul lui Adam Smith şi al altor reprezentanţi ai iluminismului scoţian*.

DLM

Bibliografie

(♦) FORBES, D., *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975. — HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978. — ~, *Essays Moral, Political and Literary*, ed. E. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1985. — ~, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975. — ~, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, ed. W. B. Todd, Indianapolis, Liberty Classics, 1983–1985. — ~, *New Letters of David Hume*, ed. R. Klibansky şi E. C. Mossner, Oxford, Clarendon Press, 1954. — (♦) MACKIE, J. L., *Hume's Moral Theory*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980. — (♦) MILLER, D., *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981. — MOSSNER, E. C., *The Life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980. — WHELAN, F. G., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1985.

I

Iacobinism Termenul derivă de la „iacobini", grupul revoluționar care, sub conducerea lui Robespierre, în anii 1793–1794 a impus în Franța domnia terorii. Într-o accepțiune mai largă, înseamnă convingerea că voința poporului poate fi reprezentată de un mic grup de elită, ce acționează în numele său, dar formal nu este răspunzător în fața sa. (→ *elitism*) În această accepțiune mai largă termenul a fost aplicat, de obicei în spirit critic, la teoria și practica unor grupuri și indivizi de mai târziu, între care lui Louis Auguste Blanqui* și lui Lenin*.

DLM

Ibn Khaldūn (*Abu Zayd 'Abd al-Rahman Ibn Muhammad*; 1332–1406) Curtean, militar, judecător, istoric și erudit arab. Născut la Tunis, Ibn Khaldūn a petrecut mai mult de jumătate din viața-i zbuciumată încercând fără succes să-și realizeze ambițiile la curțile din Fez, Granada, Tlemcen și Bougie. Începând din 1378 a trăit în condițiile mai stabile din Cairo, unde și-a făcut o reușită dar și controversată carieră de judecător și dascăl; în 1401 a avut o animată întâlnire cu Tamerlan, lângă zidurile de incintă ale Damascului. Cea mai vestită scriere a sa este *Muqaddima* (1377), introducerea la *Istoria universală* (1377–1382); este și autorul unui tratat despre misticism, al unui comentariu teologic, redactat în tinerețe, și al altor câtorva lucrări timpurii, care însă nu s-au păstrat.

Demersul lui Ibn Khaldūn este unul istoric. *Istoria universală* a conceput-o sub formă de relatări veridice înlănțuite, iar *Muqaddima* este scrisă în același spirit. Aici se vorbește despre apariția colectivităților umane (*'umran*) ca rezultat al unor factori ecologici și climaterici favorabili, care au făcut posibile continuitatea și dăinuirea de așezări organizate; acestea au luat ființă când oamenii, arțăgoși și rapace din fire, dar incapabili să supraviețuiască izolat, au căzut la învoială să trăiască în societate. Pentru a-și asigura coeziunea, societatea instituie pe deasupra sa o autoritate coercitivă, aidoma modului în care integritatea unui organism viu este asigurată prin precumpănirea unei anumite predispoziții. Această autoritate coercitivă îmbracă la început forma șefiei de trib, care, stimulată de latura animală a sufletului, aspiră spre o glorie mai mare, iar când izbutește, devine regalitate odată cu instituirea statului (*daula*). Ca autoritate coercitivă, conducerea politică stăpânește comunitatea ca pe o unitate politică închegată (*'asabiyya*). Dar, odată cu întemeierea statului, această unitate, bazată pe legături de rudenie reale sau pretinse, se destramă în cele

din urmă, pe măsură ce suveranul se depărtează în practică de obştea sa originară şi apucă pe calea absolutismului. Aceasta atrage după sine o mare bogăţie şi prosperitate, dar se soldează cu o tiranie cu urmări păgubitoare asupra bunăstării supuşilor, prin folosirea crescândă a monopolurilor şi prin fiscalitatea exorbitantă, prin fragmentarea la extremităţi a statului, prin răspândirea molimelor şi a altor calamităţi. Aşa se face că, în răstimpul a trei generaţii, statul trece prin cinci faze, ajungând la îmbătrânire, slăbiciune şi tiranie; durata de viaţă a statului este, astfel, în împrejurări optime, o sută douăzeci de ani, cât marele an lunar al astrologilor. În sfârşit, *Muqaddima* prezintă o schiţă unică a condiţiilor sociale, culturale, ştiinţifice şi economice specifice unui stat prosper înainte ca acesta să decadă şi să fie acaparat de pretendenţii la un alt ciclu dinastic.

Analizele lui Ibn Khaldūn sunt erudite şi impregnate de un realism robust, derivat din activitatea politică şi din cunoaşterea istorici. Observaţiile sale au fost adesea interpretate într-o manieră care a făcut să i se atribuie o teorie sociologică şi alte teorii moderne despre stat. În *Muqaddima* însă statul este turnat într-un tipar moştenit direct din scrierile istorice arabe, iar paradigma dezvoltată de Ibn Khaldūn era destinată să servească drept criteriu de diferenţiere între istoriile adevărate şi cele false, *'umrān* şi *'asabiyya* fiind de neconceput în afara statului considerat ca un organ al puterii, abstract, lipsit de corp politic; cu alte cuvinte, statul este conceput ca o succesiune de monarhi între care există doar o legătură temporală. Consideraţiile lui Ibn Khaldūn despre *badāwa* („viaţă nomadă grea") şi *hadāra* („viaţă urbană, civilizaţie") sunt subordonate cerinţelor conceptuale privitoare la stat formulate în scrierile istorice, iar substanţa lor „sociologică" este rezultatul unui fel de realism retrospectiv. În rest, tranziţia grupului deţinător al puterii de la starea de sălbăticie la cea urbană şi dobândirea demnităţii regale sunt interpretate în lumina metafizicii teleologice aristotelice, organizarea statală fiind interpretată ca o desăvârşire a celei tribale cu *'asabiyya* ce o înconjoară şi o susţine, iar *badāwa* şi *hadāra* sunt gândite, una în raport cu cealaltă, ca materie şi, respectiv, formă.

AA

Bibliografie

AL-AZMEH, A., *Ibn-Khaldūn in Modern Scholarship*, Londra, Third World Centre for Research and Publishing, 1981. — (♦) ~ *Ibn Khaldun: an Essay in Reinterpretation*, Londra, Cass, 1982. — IBN KHALDŪN, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoūn*, trad. de W. M. de Slane, 3 vol., Paris, 1863–1866; reed. Paris, Geuthner, 1934–1938. — ~, *Ibn Khaldūn's Muqaddimah*, trad. de E. Rosenthal, 3 vol., New York, Pantheon, 1958. — ~, *At-Ta'rif bi-Ibn Khaldūn* (autobiografie), trad. de A. Cheddadi, sub titlul *Le voyage d'occident et d'orient*, Paris, Sindbad, 1980. — (♦) NASSAR, N., *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoūn* Paris, Presses Universitaires de France, 1967. — (♦) SCHMIDT, N., *Ibn Khaldūn; Historian, Sociologist and Philosopher*, New York, Columbia University Press, 1930, retip. 1967.

Idealism Deşi opera multor filozofi poate fi caracterizată drept idealistă, în contextul teoriei politice cele mai importante elemente ale gândirii idealiste au fost dezvoltate de Kant*, Fichte* şi Hegel*, iar ulterior de idealişti britanici, precum T. H. Green*, W. Wallace, E. Caird, H. Jones şi B. Bosanquet*. Celor mai importanţi dintre aceşti gânditori le sunt consacrate articole

distincte în această enciclopedie, astfel încât aici nu ne propunem decât o caracterizare generală a gândirii idealiste din Germania de la finele secolului al XVIII-lea şi a influenţei sale în Marea Britanie, îndeosebi la Oxford şi Glasgow, în secolul al XIX-lea. Toţi filozofii idealişti vedeau o foarte strânsă legătură între idealismul lor şi filozofia lor politică.

Una dintre temele majore ce traversează gândirea idealistă o constituie relaţia dintre Subiect şi Obiect sau modul în care spiritul cunoscător se raportează la lumea pe care aspiră să o cunoască şi în care acţionează agenţii umani, fie că e vorba de lumea fizică naturală sau de lumea instituţiilor politice şi sociale. Caracterul particular al idealismului rezidă în încercarea sa de a realiza o înţelegere adecvată a acestei relaţii. Hegel considera că sentimentul divorţului dintre Subiect şi Obiect constituie sursa nevoii de filozofie şi că mai ales lui Kant îi revine meritul de a fi iniţiat o teorie adecvată a relaţiei Subiect–Obiect — teorie ce, în viziunea lui Hegel, avea să capete forma coerentă şi definitivă în propria sa operă filozofică.

Kant a susţinut, în special în opoziţie cu Hume*, că spiritul uman nu este un fel de organ pasiv, care primeşte impresii din lumea exterioară şi în care, prin mecanismul asociaţiei, se formează noţiuni despre obiecte. Dimpotrivă, în concepţia lui, obiectele experienţei noastre sunt structurate de către spiritul uman. Spiritul însuşi transformă şi transpune diversitatea haotică a impresiilor senzoriale într-o lume obiectivă şi inteligibilă cu ajutorul intelectului, care conţine o grilă fundamentală de categorii cum sunt cauzalitatea, substanţa, reciprocitatea, cantitatea etc., ca şi prin facultatea intuiţiei, în formele spaţiului şi timpului. În acest sens, lumea experienţei este o creaţie umană, produs al activităţii spiritului. Despre această lume se poate spune că întruchipează activitatea creatoare a Eului, deşi ca presupoziţie a experienţei şi nu ca obiect al ei; acest Eu este transcendental — adică nu poate fi descris în termeni empirici, pentru că activitatea lui este ea însăşi condiţia de bază a descrierii empirice şi a experienţei —, ceea ce pentru Kant înseamnă că Eul uman ca sursă a categoriilor nu trebuie înţeles ca făcând parte din lumea empirică sau fenomenală, aflată sub semnul cauzalităţii. Eul kantian este numenal, raţional şi autonom şi acţionează în aşa fel, încât produce lumea ordonată a experienţei noastre. Aceste trăsături transcendentale ale Eului îi erau necesare lui Kant şi pentru a putea să explice posibilitatea moralei umane şi posibilitatea acţiunii conform principiilor — un domeniu al experienţei noastre care presupune ideea de agent uman raţional şi autonom. Dacă natura umană ar fi determinată integral de necesitatea cauzală, posibilitatea moralei ar fi de neînţeles. Aspectele menţionate ale naturii umane sunt importante şi pentru ideile lui Kant referitoare la demnitatea şi valoarea omului, precum şi la genul de respect pe care fiinţa umană îl merită. Ideile sale privind imperiul scopurilor şi semnificaţia pe care o are respectul faţă de persoane din unghiul îndatoririlor şi obligaţiilor reciproce depind şi ele de teoria sa despre eu.

Hegel a considerat însă că tocmai natura transcendentală atât a eului cât şi a lucrurilor în sine din lumea exteri-

oară inaccesibilă experienței noastre ridicau un obstacol major în calea teoriei lui Kant. Elemente din ea de importanță crucială pentru metafizica și epistemologia lui Kant, ca și pentru filozofia sa politică și morală erau sustrase investigației în calitatea lor de obiecte transcendentale — presupoziții necesare ale cercetării empirice, dar situate dincolo de perimetrul acesteia. Din acest motiv Hegel privea opera lui Fichte ca o importantă ameliorare adusă celei a lui Kant, dat fiind că Fichte a pus drept scop explicit al filozofiei sale eliminarea obiectelor transcendentale, pornind însă dinăuntrul perspectivei kantiene. Fichte susținea că lumea experienței, lumea așa cum o știm, este singura lume, și nu o reprezentare indirectă a unor lucruri în sine, și ca atare ea este integral dependentă de Eu. Sarcina filozofiei este de a explica în detaliu, atât pentru lumea naturală, cât și pentru cea socială, cum poate fi înțeleasă activitatea Eului ca „punere" a acestei lumi și să demonstreze astfel dependența de Eu a lumii exterioare. Din rațiuni evidente, această teorie a primit numele de idealism subiectiv. Pentru Fichte însă reconcilierea dintre Subiect și Obiect prin învederarea totalei dependențe a Obiectului de Subiect nu se poate încheia niciodată — strădania de a arăta dependența de Eu a lumilor naturală și socială trebuie să se desfășoare în detaliu și până la capăt, dar acest proces, de vreme ce mersul istoriei continuă, nu are punct final. Din această pricină Hegel va respinge în cele din urmă viziunea lui Fichte. Acesta nu izbutise finalmente să creeze o teorie coerentă a relației dintre Subiect și Obiect, teoria sa rămânând un *Sollen*, un simplu „trebuie să fie", nu o teorie încheiată. Mai mult, Hegel era de părere că modul fichtean de a înlătura reziduul lucrurilor în sine sau al obiectelor transcendentale din teoria lui Kant era iluzoriu dat fiind că, într-un anumit sens, Fichte a negat exterioritatea ultimă a lumii și a lăsat opacă natura Eului de care ea depinde.

Idealismul obiectiv al lui Schelling s-a situat aproape la antipodul concepției lui Fichte. Schelling susținea că atât Eul cât și Natura trebuie considerate reale, nici unul neavând o poziție privilegiată în schema explicativă. Eul și natura sunt deopotrivă aspecte ale aceleiași substanțe de bază, numită Absolut, sau „punctul de indiferență" în care Natura și Eul nu sunt diferențiate. Natura și Eul nu există în opoziție sau într-o dependență unilaterală; ci Eul explicitează în știință și filozofie forțele cvasispirituale ce acționează în natură. În concepția lui Schelling însă poziția ce întemeiază identitatatea funciară dintre Natură și Eu poate fi cunoscută numai prin intuiție. Ea nu poate fi argumentată, ci înțeleasă doar prin rezultatele ei. Hegel a respins această concepție, argumentând că relația dintre Subiect și Obiect trebuie să se preteze la demonstrație rațională, în loc să se bazeze pe vreo experiență intuitivă privată.

Forma hegeliană de idealism, cunoscut îndeobște sub denumirea de Idealism absolut, trebuie privită pe acest fundal. Hegel preia de la Kant ideea necesității unei explicări adecvate a relației dintre Subiect și Obiect (Obiectul incluzând, în accepțiunea hegeliană, deopotrivă fenomenele naturale și formele sociale și politice). De la Fichte, el preia argumentul în favoarea exorcizării

din idealism a obiectelor transcendentale; iar de la Schelling preia ideea că obiectivitatea lumii trebuie luată în serios, vrând însă să evite intuiționalismul acestuia. Idealismul hegelian este deci o încercare de a construi o teorie privind natura subiectului uman în relație cu lumea și de a face această relație pe deplin transparentă și rațională. Acest proiect prezintă un număr de trăsături-cheie. Înainte de toate, filozofia trebuie să fie sistematică, să acopere întregul cuprins al gândirii și acțiunii umane, căci altminteri ar rămâne zone neincluse în reconcilierea dintre Subiect și Obiect. Apoi, filozofia trebuie să fie istorică, în sensul că relația dintre subiectul cunoscător și lumea pe care el o cunoaște nu poate fi explicată, așa cum credea Kant, într-un mod atemporal, printr-un ansamblu de categorii universale. Conceptele folosite de ființele umane pentru înțelegerea lumii lor se schimbă și se dezvoltă în timp, devenind din ce în ce mai adecvate pentru cuprinderea în gândire a lumii obiective printr-un proces constând din contradicții dialectice și din rezolvarea lor. Astfel, după cum argumentează Hegel în *Filozofia dreptului* (1821), „formele pe care conceptul le îmbracă în cursul realizării sale sunt indispensabile pentru cunoașterea conceptului însuși" (§1): altfel spus, analiza conceptelor și a categoriilor cu ajutorul cărora spiritul încearcă să înțeleagă lumea nu poate fi despărțită de înțelegerea istorică a modului de viață în cadrul căruia aceste concepte au fost elaborate. În idealismul lui Hegel filozofia are, de asemenea, un aspect practic, el fiind de părere că încercările de reconciliere dintre Subiect și Obiect făcute de Kant și Fichte au fost prea intelectualiste, bazându-se în mod clar — în concepția lui Kant — pe acțiunea Eului ca obiect transcendental, pe când în viziunea lui Hegel relația dintre Subiect și Obiect angajează și ipostaze ale activității umane cum sunt munca, acțiunea politică și creația artistică. Relația dintre spirit și lume nu o putem înțelege în vid: conceptele noastre iau naștere în legătură cu activitatea umană, în cadrul încercărilor de a modela lumea conform proiectelor și scopurilor umane, prin muncă, știință și arte de tot felul. Filozofia trebuie, de aceea, să se bazeze pe cunoașterea modalităților practice în care oamenii încearcă să modeleze lumea prin activitățile lor de viață majore. În plus, acest mod de a explica relația dintre Subiect și Obiect trebuie să fie exoteric și deschis aprecierii raționale de către toți cei care, cum se exprimă Hegel, sunt dispuși să-și asume „truda conceptului". Aceasta înseamnă că explicația filozofică a formelor particulare de viață socială și a conceptelor care le însoțesc trebuie construită cu ajutorul unor concepte și categorii generale ce pot fi făcute transparente, iar *temeiurile* folosirii unor asemenea concepte trebuie făcute evidente, în contrast cu abordarea intuitivă a lui Schelling. Menirea celor două lucrări principale de logică ale lui Hegel va consta de aceea într-o încercare de a elabora cadrul categorial general în lumina căruia evoluția dialectică a unui cadru conceptual particular devine rațional constrângătoare, în sensul că se poate arăta că el se constituie în mod necesar din asumpția cea mai fundamentală a oricărui cadru categorial — și anume, recunoașterea *Ființei* (adică a faptului că există ceva).

Idealismul hegelian este numit „absolut" din mai multe motive interdependente. Este numit absolut mai întâi în sensul că Hegel pretinde a ne furniza un ansamblu de categorii prin prisma cărora orice experiență umană, din trecut și din prezent, poate fi înțeleasă și plasată într-o schemă de dezvoltare la care nu există alternativă. Este apoi absolut în sensul că Hegel dă absenței oricărui cadru interpretativ alternativ un fel de legitimare metafizică. Raționalitatea lumii și evoluția istoriei și a instituțiilor umane nu este o idee regulativă kantiană — o idee pe care suntem nevoiți s-o presupunem atunci când abordăm lumea, atât cea materială cât și cea umană; în concepția hegeliană această raționalitate este capabilă să primească o justificare metafizică, și aceasta în două moduri paralele: arătând, după cum am semnalat deja, că ea izvorăște cu necesitate din asumpțiile de bază ale *oricărui* cadru categorial (argument prezentat în *Știința logicii*) și învederând că ea izvorăște cu necesitate din formele cele mai fundamentale și inevitabile ale conștiinței (argument dezvoltat în *Fenomenologia spiritului*). În concepția lui Hegel, viziunea despre lume și istorie pe care ne-o oferă filozofia este prezentă implicit, într-un mod mai mult sau mai puțin dezvoltat, în formele nefilozofice ale activității umane și mai cu seamă în artă și religie. Legătura dintre filozofie și religie este importantă pentru idealismul hegelian și vitală pentru înțelegerea majorității formelor mai târzii ale idealismului britanic. Acest lucru reiese limpede dacă examinăm argumentul de până aici în lumina poziției dezvoltate de T. H. Green în *Prolegomena to Ethics* (1883). Problema centrală a filozofiei, așa cum o formulează Green, este de a ști dacă lumea obiectivă, așa cum ni se dezvăluie în știință și în simțul comun, presupune un principiu sau ansamblu de principii ce nu fac ele însele parte din această lume de fapte. Răspunsul lui Green la această întrebare este o combinație interesantă de Kant și Hegel, iar Green îl pune în mod clar în legătură cu anumite concepții religioase și teologice. Asemenea lui Kant, Green argumentează că experiența noastră nu este un divers haotic, ci reprezentarea conștientă a unei lumi unificate de obiecte de către un subiect persistent. El se deosebește însă de Kant prin ideea că „obiectivitatea" obiectelor trebuie considerată ca rezultând din *relațiile* necesare în care obiectele stau între ele. Aceasta îi permite lui Green să susțină că diversul experienței nu poate fi conceput independent de spirit, deoarece numai spiritele sau conștiința pot să construiască relații, or obiectivitatea tocmai aceasta *înseamnă*. Eul este indispensabil lumii pe care o cunoaște, drept care obiectivitatea lumii nu poate fi explicată în manieră naturalistă. Această concepție despre natura lumii ca ansamblu de relații reclamă o ordine de relații care este o presupoziție a oricărei cercetări și activități intersubiective, ceea ce, la rândul său, reclamă acțiunea unui principiu spiritual; „o inteligență eternă realizată în faptele interconectate ale lumii sau un sistem de fapte interrelate făcut posibil de o astfel de inteligență" (§ 36). Kant a văzut în puterea unificatoare și categorizantă a Eului o presupoziție transcendentală a întregii noastre experiențe, dar n-a socotit posibil să-i ofere alt

temei decât faptul că este o precondiție necesară a experienței; pe când Green, urmându-l pe Hegel, argumentează că această putere intersubiectivă a Eului dezvăluie și reproduce în propria-i funcționare din fiecare individ puterea unificatoare a principiului spiritual, a inteligenței eterne pe care Green o identifică cu Dumnezeu. În acest sens deci filozofia pune în formă rațională ceea ce religia creștină exprimă într-o manieră simbolică și religioasă. Spre deosebire însă de Hegel, el susține că inteligența eternă nu se reproduce pe deplin în vreo conștiință umană, drept care modul nostru de a cunoaște relațiile și obiectivitatea este întotdeauna doar parțial și rămâne mereu neîncheiat; pe când Hegel susținuse că filozofia sa reproducea într-o modalitate definitivă modul de acțiune al unui asemenea principiu etern, numit de el Ideea Absolută, care, după ce se articulează deplin și se dezvoltă în detaliu în toate formele experienței de care se ocupă filozofia, conduce mintea umană, care înțelege acest proces, la *Geist* sau Spirit. În concepția lui Green și în cea a lui Hegel, rolul Ideii sau al inteligenței eterne care transcende activitatea minții individuale, dar se dezvăluie în aceasta, este central pentru evitarea solipsismului potențial al lui Kant și Fichte. Dacă obiectivitatea experienței este un produs al minții, atunci nu poate exista un sens al realității intersubiective decât în măsura în care operațiile minții individuale reproduc pe cele ale spiritului sau ale ideii din care ne împărtășim cu toții. Noi toți suntem, așadar, parte a Vieții Divine care se reproduce pe sine în noi — la Hegel în chip definitiv, la Green în chip progresiv, dar niciodată definitiv —, și aceasta este necesar pentru explicarea naturii intersubiective a experienței. Într-adevăr, atunci când obiectivitatea experienței se bazează, ca la toți idealiștii, pe acțiunea Subiectului și nu izvorăște din natura Obiectului, e greu să nu se ridice întrebarea ce anume asigură acordul sau obiectivitatea în felul cum Hegel și Green le postulează pentru noi. Majoritatea idealiștilor britanici îi urmează aici pe Green și pe Hegel, disputele majore vizând natura Absolutului — bunăoară, este el sau nu doar o altă denumire pentru Dumnezeu, și în caz că da, are sau nu caracteristici personale, și cum se poate împăca o astfel de viziune despre Absolut și rolul său cu libertatea și individualitatea agenților umani?

Ce este caracteristic, așadar, abordărilor idealiste din filozofia politică? Elementul comun cel mai evident este că o teorie a vieții politice se cere plasată pe fondul foarte general al unui eșafodaj explicativ filozofic unde, ca o formă distinctivă de asociere și activitate umană, politica se cere privită în relație cu ansamblul vieții și al experienței umane, adică în raporturile ei nu doar cu economia, ci și cu morala, istoria, arta și religia. În al doilea rând, viața politică se cere înțeleasă prin prisma istoriei, dar a unei istorii străbătute de o raționalitate progresivă. Indivizii umani sunt priviți ca formând relații politice care reflectă deopotrivă nevoile naturii umane așa cum aceasta se dezvoltă în istorie, cât și configurațiile lor comportamentale din alte zone ale vieții. Astfel, cel puțin pentru Hegel, statul modern satisface nevoile naturii umane așa cum a ajuns aceasta să se modifice în urma

schimbărilor profunde din artă, literatură, religie, filozofie şi din activitatea economică. De aici decurge că viaţa politică trebuie înţeleasă teleologic, şi nu naturalist sau în termeni de legi cauzale. Instituţiile politice se cer explicate cu referire la nevoile progresive şi la simţul eului propriu unei subiectivităţi umane în dezvoltare, idee formulată în mod general de Hegel în *Filozofia spiritului* în următoarele cuvinte: „Eul nu este *pentru sine* decât ca identitate formală (...). Conştiinţa apare determinată deosebit, după deosebirea obiectului dat, iar dezvoltarea ei apare ca o modificare a determinaţiilor obiectului ei" (§ 415). Cum spiritul uman nu poate fi subiect al cauzalităţii ştiinţifice, tot aşa activitatea politică în calitate de produs al ei nu poate fi explicată exhaustiv în termeni de legi cauzale.

Problema particulară care se pune în lumea modernă constă în reconcilierea dintre sentimentul în creştere al libertăţii, independenţei şi demnităţii personale, care a constituit o trăsătură pronunţată a culturii occidentale începând din epoca lui Socrate*, şi o lume de instituţii în care acest sentiment al valorii personale poate fi recunoscut şi făcut compatibil cu o recunoaştere similară a valorii celorlalţi. În concepţia lui Hegel, acest sentiment al individualismului a fost potenţat de întreaga istorie a Occidentului: de figura lui Socrate cel ce pune sub semnul întrebării convenţiile morale din societatea sa, de dreptul roman, de creştinismul protestant cu ideea sa privind o relaţie personală cu Dumnezeu, de creşterea subiectivismului în gândirea şi practica moralei, de experienţa Revoluţiei franceze, de dezvoltarea economiei moderne şi de ideea, provenită din ştiinţă, a stăpânirii lumii externe. Toţi aceşti factori au schimbat radical modul de a ne percepe eul, ceea ce ridică problema găsirii unor instituţii obiective care să fie potenţial compatibile cu un subiect având acest tip de înţelegere de sine. Totuşi, Hegel şi majoritatea idealiştilor britanici au respins o soluţie rousseauistă a acestei probleme, soluţie ce preconiza o schimbare radicală în natura societăţii şi în structurile politice. Ei au adoptat concepţia că instituţiile statului modern, pe măsură ce acestea se dezvoltau în societăţile înaintate din Occident, dispuneau de potenţialul necesar pentru a se acomoda unor sfere de viaţă cum erau morala privată şi activitatea economică în care individualismul putea să înflorească dar care în acelaşi timp erau ţinute înăuntrul unui ansamblu de instituţii politice capabile să asigure unitatea şi stabilitatea sociale. Pentru Hegel, Caird, Bosanquet, W. Wallace şi într-o mai mică măsură Green, reconcilierea politică dintre Subiect şi Obiect nu era un *Sollen* ce urma a fi transpus într-un tip diferit de înjghebare politică (fie de gen utopic rousseauist, fie ca un regulativ „imperiu al scopurilor" kantian), ci era pe cale de a se configura în instituţiile lumii moderne. După cum scrie Hegel în *Filozofia dreptului*, „Principiul statelor europene moderne are tăria şi adâncimea imensă de a îngădui principiului subiectivităţii să se desăvârşească pentru sine, ca extrem independent al particularităţii personale, şi totodată să-l întoarcă înapoi în unitatea substanţială şi astfel să conserve în el însuşi această unitate" (§ 260). Corect înţelese, aşadar, instituţiile statului

modern oferă baza pentru o reconciliere între un sentiment istoricește dezvoltat al eului, marcat de individualism, și lumea instituțiilor. Totuși, o astfel de reconciliere este o sarcină filozofică, deoarece menționatul potențial rămâne mascat în experiența cotidiană și în concepțiile greșite asociate acesteia. Acesta e tocmai punctul pe care Marx* îl critică, de pildă în *Teze despre Feuerbach*. În concepția sa, reconcilierea dintre Subiect și Obiect nu este o chestiune de înțelegere sau de interpretare a existentului, ci urmează a se înfăptui printr-o luptă pentru schimbarea lumii în așa fel încât aceasta să satisfacă nevoile reale ale naturii umane.

RP

Bibliografie

FICHTE, J. G., *Doctrina științei*, trad. de P. Blendea, București, Humanitas, 1995. — GREEN, T. H., *Prolegomena to Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1883. — HEGEL, G. W. F., *Principiile filozofiei dreptului*, trad. de V. Bogdan și C. Floru, București, IRI, 1996. — ~, *Filozofia spiritului*, trad. de C. Floru, București, Humanitas, 1996. — MILNE, A. J. M., *The Social Philosophy of English Idealism*, Londra, Allen & Unwin, 1962. — (♦) PLANT, R., *Hegel*, ed. a II-a, Oxford, Blackwell, 1983. — RICHTER, M., *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1964. — (♦) TAYLOR, C., *Hegel*, Cambridge University Press, 1975. — (♦) VINCENT, A. și R. Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship: the Life and Thought of the British Idealists*, Oxford, Blackwell, 1984. — WOOD, E. M., *Mind and Politics*, Los Angeles, University of California Press, 1972.

Ideologie Ideologiile sunt constelații de credințe și expresii cu încărcătură simbolică, prin care lumea este prezentată, interpretată și evaluată într-un fel menit să modeleze, să mobilizeze, să orienteze, să organizeze și să justifice anumite modalități sau direcții de acțiune și să anatemizeze altele.

Termenul a fost construit de Destutt de Tracy în 1796 spre a desemna studiul sistematic critic și terapeutic al temeiurilor senzoriale ale ideilor (vezi Cox; Lichtheim). Accepțiunile moderne date acestui neologism în teoria socială și politică derivă mai degrabă dintr-o utilizare metonimică ironică a termenului, cu aplicare la toate sistemele de idei care-și exagerează importanța în constituirea și transformarea realității. Termenul astfel utilizat sugerează pregnant că această lipsă de realism își are sursa în infatuarea sau interesul egoist al ideologului, considerat reprezentativ pentru un tip social sau pentru o colectivitate partizane, și că un asemenea ansamblu de idei îndeplinește doar funcții propagandistice, chiar dacă cei ce le vehiculează nu vizează în mod deliberat un atare scop. Această conotație retorică adăugată termenului constituie punctul de plecare al dezvoltării date de marxism* conceptului de ideologie, folosit de acum ca instrument pentru discreditarea convingerilor, teoriilor și practicilor adversarilor. Direcția alternativă de dezvoltare, mai puțin evaluativă în utilizările sale, pornește și ca de la menționata deplasare semiologică de la teoria ideilor, la un tip de idei.

Acolo unde comentatorii nemarxiști au reținut dubla conotație peiorativă asociată accepțiunii metaforice inițiale a termenului, ei au generalizat-o și au oferit o varietate de explicații suplimentare pentru distorsionarea sistematică a cunoașterii și manipularea interesată a convingerilor, pe care vor să le

sugereze atunci când caracterizează drept ideologii anumite sisteme simbolice orientate politic (vezi Bell; Shils).

Utilizările polemice inițiale ale termenului ridiculizau pretențiile politice ale doctrinelor speculative rupte de realitate; și astăzi când se vorbește despre ideologie, în toate interpretările ce se dau termenului, se au în vedere implicațiile ei practice într-un domeniu caracterizat de jocul puterii și al forțelor opuse, nu totdeauna evident politice. Cele mai obișnuite modele pentru ideologii, în accepțiunile nemarxiste ale termenului, sunt totuși doctrinele politice mai mult sau mai puțin sistematizate, profesate de tendințele partizane importante și organizate apărute în secolul al XIX-lea și la începutul celui de-al XX-lea; iar cele mai uzuale scheme de clasificare a ideologiilor au la bază acest material istoric (→ *Karl Mannheim*), deseori incluzând și clasica dispunere a acestor tendințe pe un spectru mergând de la stânga la dreapta. Drept urmare, termenul „ideologic" presupune de regulă semnificația politică durabilă a unor constelații integrate de idei cu contururi mulate după doctrinele istorice ale partidelor liberale, conservatoare sau socialiste, deși această teză este considerată discutabilă de unii cercetători contemporani precum Converse, H. Marcuse și J. Habermas.

Acei autori nemarxiști pentru care termenul are o puternică tentă peiorativă califică drept paradigmatic ideologice doar cele mai manifeste, elaborate, complete și exclusiviste dintre aceste doctrine partizane. În consecință, printr-o răsturnare paradoxală (și deseori polemică), de la al doilea război mondial încoace, marxismul a ajuns să fie considerat exemplul cel mai pregnant de ideologie în acest sens, deși această concepție critică despre ideologie a fost edificată în cea mai mare parte prin analiza mișcărilor și a regimurilor fasciste. Din acest punct de vedere ideologiile sunt puse în contrast cu sistemele de valori, punctele de vedere și convingerile politice (vezi Shils) și cu alte tipuri de cadre de referință interpretative cărora se spune că le lipsește exclusivismul și caracterul autoritar al ideologiilor. Trăsătura specifică a ideologiei, potrivit atât adepților marxiști cât și celor nemarxiști ai conceptului în sensul său negativ dezvoltat, este de a fi nu doar o „doctrină prescriptivă nesusținută prin argumente rationale" (Raphael, p. 17), ci și o schemă prescriptivă, ce acționează astfel încât să anuleze posibilitatea argumentării raționale.

O direcție diferită de dezvoltare, sugerată de sociologia cunoașterii a lui Karl Mannheim și preluată în unele lucrări de antropologie, încearcă să neutralizeze conceptul de ideologie, deosebindu-l funcțional de sistemele de cunoaștere științifică, deliberare practică sau argumentare morală. Ideologiile sunt caracterizate drept sisteme de simboluri cărora nu trebuie să li se impute lipsa calităților pe care le posedă teoriile științifice, strategiile pragmatice sau filozofiile morale întemeiate pe rațiune. Ele reprezintă un tip aparte de formație culturală, ce oferă interpretări ale lumii formulate expresiv, valorizante și directive atunci când reperele tradiționale încetează să mai îndeplinească această funcție practică. Ca atare, ele nu pot fi decât partizane și proiective (vezi Geert; Seliger). Dar

sunt funcţional indispensabile în toate societăţile netradiţionale.

Alţi cercetători ajung pe căi diferite la un concept la fel de neutralizat. De pildă, definind ideologiile în mod operaţional drept ansambluri de opinii (sau atitudini) covariante privitoare la chestiuni politice majore, inclusiv la cele ce ţin de aprecierea subiectivă a experienţelor politice, de preferinţele politice controversate şi de modul de organizare, sfera şi scopurile guvernării. Versiunile mai sofisticate ale acestor abordări nu se limitează la clasificarea răspunsurilor la anchetele de opinie, ci fac loc şi deosebirilor existente între tipurile de raţionamente politice. Prin urmare, întreagă această literatură se leagă de studiul modurilor de formare şi de sistematizare a atitudinilor şi opiniilor aşa cum este practicat de psihologia academică contemporană. Exceptând cazul când abordează societăţi neoccidentale, aceste cercetări empirice nu-şi pun întrebarea, de interes pentru antropologi, dacă în ideologie intră orice fel de construcţie simbolică aptă să ofere oamenilor o identitate politică şi să le orienteze atitudinile politice, sau ea posedă anumite trăsături particulare. Când se pune această întrebare, sfera conceptului de ideologie este restrânsă la sistemele de convingeri cu fundament organizaţional din societăţile modernizate (sau în curs de modernizare), în care există un domeniu politic autonom.

În literatura sociologiei cunoaşterii, cele două căi de dezvoltare a conceptului de ideologie sunt de obicei caracterizate una drept evaluativă, cealaltă drept neevaluativă (vezi Mannheim); de fapt ambele sunt evaluative, cel puţin în sensul că nici una nu recunoaşte validitatea ideilor pe care le consideră ideologice. Excepţie face doar accepţiunea empirică (*theoretically unreflective*) a termenului utilizată de unii politologi englezi care consideră ideologiile ca simple filozofii sociale sau politice popularizate, slab structurate şi incomplet argumentate, ce urmează a fi clarificate şi discutate din punct de vedere filozofic. Dar această concepţie este indiferentă atât faţă de structurile retoric-cognitive reale ale schemelor de gândire sau de discurs la care se referă, ca şi de originea, actualitatea sau funcţiile lor. Drept urmare, ea nu vine în atingere cu subiectele şi problemele ce fac obiectul disputei din jurul acestui concept. Disputa opune sensurile empiric şi critic ale termenului. Această distincţie semnalează faptul că partizanii versiunii empirice nu abordează explicit chestiuni referitoare la implicaţiile epistemologice sau etice ale ideologiilor, convenind că astfel de chestiuni nu sunt de interes pentru studiul ideologiilor, pe când autori ca Mannheim şi Habermas, care operează cu conceptul critic, acordă în mod expres atenţie relaţiilor dintre cunoaştere şi acţiunea politică sau socială.

Conotaţia peiorativă originară persistă în asemenea măsură în limbajul curent, încât rareori discuţiile ce operează cu conceptul empiric scapă contaminării cu judecăţi critice insuficient analizate la adresa ideologiilor de care se ocupă. Mai mult, analiza politică se vede constant obligată să revină la întrebări privind raţionalitatea structurilor şi proceselor studiate (ori să admită răspunsuri neargumentate la astfel de întrebări); ca urmare, în contextul unor asemenea analize, studiul imparţial al ideologiilor cu greu poate evita

întrebările critice privind relația lor cu modelele raționale de judecată politică (vezi Connolly).

Teoria socială marxistă a produs cele mai ample analize teoretice ale sensului critic al conceptului, îndeosebi pe măsură ce autorii aparținând acestei tradiții au încercat să-și explice de ce la clasa muncitoare nu s-a dezvoltat conștiința revoluționară anticipată de Marx ca antitezã la ideologiile dominante pe care el s-a străduit să le demaște (→ *Louis Althusser*; *Antonio Gramsci*; *V. I. Lenin*; *teorie critică*). În forma definitivă a doctrinei lor, Marx și Engels interpretaseră ideologia în termenii deosebirii conceptuale între o „bază", alcătuită din procese de producție dinamice, și o „suprastructură" corespunzătoare dezvoltării acestei baze, alcătuită din ideile și instituțiile ce reflectă structura de clasă cu inegalitățile ei și întruchipează falsa conștiință*. Revoluția împotriva ordinii astfel constituite urma să fie provocată de dinamismul cumulativ al producției, dar se va manifesta sub forma luptei de clasă în sfera suprastructurii, luptă ce va da imbold activităților politice tot mai conștiente și mai decise („conștiința de clasă") ale claselor producătoare structural subordonate împotriva structurii de dominație codificată ideologic. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, această formulare teoretică abstractă dar elegantă devenea tot mai puțin plauzibilă empiric. În locul confruntării polarizate preconizate de Marx între niște regimuri evident și total aservite nevoilor proprietății capitaliste și o mișcare muncitorească din ce în ce mai puternică și favorabilă revendicărilor de transformare socială tot mai ample și mai accentuat politice, în unele locuri au apărut forme complexe de adaptare, iar în alte locuri, modalități de conflict radical schimbate.

Deosebirile profunde existente între teoreticienii ce se revendică în mod egal din concepția și analiza ideologiei oferite de Marx sunt generate de aceste dificultăți cu care s-a confruntat moștenirea lor teoretică și politică comună. Marxismul oficial a simplificat conceptul în așa fel, încât pentru scopurile unei analize politice date se punea semnul egal între ideologie și orice explicare a intereselor atribuite unui actor social considerat a avea interese (de obicei economice) specifice. În felul acesta, nu se face în mod consecvent deosebire între cazurile în care prezumtiva explicație este folosită retoric de respectivul actor ca o armă doctrinală destinată promovării intereselor sale, și cazurile unde explicarea urmărește să dezvăluie temeiul unitar ascuns ce stă în spatele unor practici ce pot fi mediate prin diverse scheme simbolice. Dat fiind că cel puțin în prima accepțiune termenul poate fi utilizat și cu referire la armele doctrinale ale regimurilor sau mișcărilor marxiste, se obișnuiește să i se atașeze câte un adjectiv calificativ (precum „burgheză", „proletară" etc.), menit să indice a cui ideologie este vizată. Aceasta înseamnă că evaluarea negativă și teoria distorsiunii, pe care conceptul le implică aproape constant în formulările lui Marx însuși, sunt fie mult atenuate, fie reluate în manieră oportunistă.

În același timp, majoritatea celorlalte curente de inspirație marxistă valorifică tocmai acest aspect critic. Ele se individualizează și se diferențiază reciproc prin modificări substanțiale

aduse distincției originare dintre bază și suprastructură, ca și prin încercările de a asimila unele teorii noi despre retorică și semnificație, care submincază concepția despre idei ca expresii ale intențiilor actorilor și ca material al deliberării practice. În acest sens, de pildă, unii gânditori includ organizarea tehnologică a producției materiale printre elementele ideologice de suprastructură ale societății și lărgesc conceptul de bază socială astfel încât să includă și munca artistului ca producător. Similar, concepțiile despre structurile semiotice de direcție, verbale și nonverbale, discursuri, limbaje și logicile simbolice implicite (→ *J. Habermas*; *M. Foucault*) se substituie din ce în ce mai mult noțiunii de ideologie ca sistem de idei fie declarat ca atare, fie posibil de extras fără dificultate din cadrele de referință utilizate efectiv în comunicare.

Pe parcursul acestei evoluții teoretice, cu distincțiile operate de ea între variate tipuri de formații culturale pe care mai vechile concepții critice despre ideologie încercaseră să le demaște ca fiind finalmente integrate de un fundament ideologic comun, la un moment dat se pune întrebarea dacă este util ca această complexă teorie critică să mai fie interpretată ca o critică a ideologiei. Nu cumva un concept atât de cuprinzător abate atenția de la necesitatea studierii amănunțite a diverselor moduri în care se pot constitui domeniile simbolice? Deosebirea dintre forțele materiale ce modelează experiența comună și imaginile răsturnate ale acestei realități fixate în idei, deosebire pe care Marx și-a construit conceptul, pare să fi fost abandonată de cei ce continuă critica sa radicală la adresa civilizației moderne. Multe considerente pledează în favoarea limitării mai riguroase a conceptului de ideologie la categoriile de fenomene politice evidențiate de cercetarea științifică. Explicarea unor astfel de fenomene poate fi totuși formulată în termenii teoriilor critice ce-și au originile istorice în mare măsură în încercările de a analiza și aprofunda înțelegerea ideologiei în sensul ei cel mai larg.

DK

Bibliografie

BELL, D., *The End of Ideology*, New York, Free Press, 1960. — CONNOLLY, W. E., *The Terms of Political Discourse*, ed. lărgită, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983. — CONVERSE, P. E., „The nature of belief systems in mass publics", în *Ideology and Discontent*, ed. D. Apter, New York, Free Press, 1964. — (♦) COX, R. H., *Ideology, Politics, and Political Theory*, Belmont, Calif., Wodsworth, 1969. — GEERTZ, C., „Ideology as a cultural system" (1964), în *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic, 1979. — HABERMAS, J., *Knowledge and Human Interests*, Boston, Beacon, 1971. — (♦) LICHTHEIM, G., *The Concept of Ideology and other Essays*, New York, Random House, 1967. — MANNHEIM, K., *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt, Brace, 1936. — MARX, K. și ENGELS, F., *Ideologia germană* (1846), în *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958. — RAPHAEL, D. D., *Problems of Political Philosophy*, Londra, Macmillan, 1976. — (♦) SELIGER, M., *Ideology and Politics*, Londra, Allen & Unwin, 1976. — SILLS, E., „Ideology: the concept and function of ideology", în *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. VII, New York, Macmillan and Free Press, 1968.

Iluminism Mișcare de schimbare intelectuală care în secolul al XVIII-lea a pătruns în toate țările europene (și în America). Obiectivul ei esențial a fost emanciparea rațiunii umane din robia

prejudecăților și a superstiției (îndeosebi a religiei dominante) și aplicarea ei la cauza reformei sociale și politice. Toți gânditorii iluminiști împărtășeau credința în progres*, altminteri între vederile lor politice existând deosebiri considerabile: la o extremă se plasau partizanii despotismului luminat, iar la cealaltă adversarii guvernământului de felul lui Godwin*, care considera că rațiunea emancipată nu va avea nevoie de nici o autoritate politică. Pentru principalele școli naționale de gândire iluministă → *iluminismul francez* și *iluminismul scoțian*. Printre figurile reprezentative se numără C. B. Beccaria*, J. Bentham*, B. Franklin*, Th. Paine*, Kant*.

DLM

Bibliografie

HAMPSON, N., *The Enlightenment*, Harmondsworth, Penguin, 1968.

Iluminismul francez Mișcare de idei situată istoric între sfârșitul absolutismului, odată cu moartea lui Ludovic al XIV-lea în 1715, și Revoluția franceză de la 1789, pe care se spune adesea că a provocat-o. A fost o epocă de efervescență și de exaltare ideologică, în decursul căreia *les philosophes* au captat atenția admirativ-temătoare a aproape tuturor segmentelor societății. Ea nu a produs gânditori originali de talia unor Descartes, Spinoza, Hobbes sau Locke, ci a fost mai degrabă faza a doua a epocii rațiunii, când intelectuali cu remarcabil talent literar au folosit metodele raționalismului din secolul al XVII-lea ca pe niște instrumente împotriva ideilor tradiționale despre religie, societate și cultură, iar prin adaptarea unor inovații ale empirismului din secolul al XVII-lea, au dezvoltat teorii populare bazate pe apelul la „știință".

Les philosophes au fost mai diferiți între ei în opinii decât se crede în general, dar toți au conceput filozofia ca pe o îndeletnicire orientată spre acțiune; și în timp ce unii dintre ei au fost deiști, alții atei, unii catolici flexibili, iar alții protestanți sceptici, toți au avut o atitudine anticlericală, au fost ostili „superstiției", politicilor iraționale și intolerante ale bisericii, ca și cruzimii autorităților laice, care încercau să impună ascultarea cu forța. Toți au fost umanariști și adepți ai reformelor.

Teoreticienii politici ai iluminismului francez pot fi împărțiți în trei principale școli rivale: regaliștii — în frunte cu Voltaire*, parlamentariștii — în frunte cu Montesquieu* și republicanii — în frunte cu Rousseau*. Școlile parlamentaristă și regalistă se inspirau ambele din filozofia engleză și ambele vedeau în sistemul de guvernământ englez „oglinda libertății". Ele nu aveau însă ca modele aceiași filozofi englezi și nu înțelegeau în același mod guvernământul englez. Montesquieu și discipolii săi se inspirau din Locke, iar ceea ce admirau în Anglia era constituția introdusă prin compromisul din 1689. Preferințele lui Voltaire și ale prietenilor săi se îndreptau mai mult spre Francis Bacon*, iar în Anglia ei admirau nu atât metoda de guvernământ parlamentar, cât sistemul de libertate civilă și toleranța religioasă. Montesquieu preconiza adaptarea la situația Franței a politicilor *whig* de împărțire a suveranității între autoritățile executivă, legislativă și judecătorească. Voltaire spera să înfăptuiască în Franța visul baconian al

suveranității rațiunii, asigurată prin progresul științei și tehnologiei, prin guvernământ centralizat și prin eliminarea superstiției. Până la un punct, dezacordul dintre Montesquieu și Voltaire era reflexul, în secolul al XVIII-lea, al unor antagonisme politice mai vechi și cu rădăcini adânci. Montesquieu, nobil din tată-n fiu și fost președinte al unei curți legislative (*parlement*) din provincie, ar putea fi apreciat drept un ideolog al clasei sale, iar teoria sa drept o reformulare în termeni moderni a clasicei *thèse nobiliaire*, conform căreia vechea constituție a Franței îl trata pe rege ca nefiind decât primul *pair* al țării, supus legii — așa cum era ea definită de magistrații nobili din *parlements* — și poruncilor divine propovăduite de biserică. Despre Voltaire, la rândul său, se putea spune că reformula vechea *thèse royale*, potrivit căreia regele era autorul legii, iar în calitate de reprezentant al fiecăruia dintre supușii săi se situa deasupra tuturor stărilor și instituțiilor țării, guvernând spre binele regatului ca întreg. Dar cu toate că prin conținutul lor ideologic teoriile lui Montesquieu și ale lui Voltaire continuau două *thèses* din secolul precedent, cei doi aduceau în sprijinul ideilor lor argumente noi în sine și cerute de o situație nouă. Secolul al XVII-lea cunoscuse în Franța o expansiune continuă a absolutismului regal în dauna nobilimii și a stărilor intermediare, încât partizanii tezei nobiliare nu puteau apela decât la amintiri pe cale de a se stinge și la o tradiție muribundă. Un eveniment de la începutul secolului al XVIII-lea a dat așa-numitei *noblesse de robe* o șansă nouă: ducele d'Orléans, în calitatea sa de regent, a crezut necesar să convoace Parlamentele pentru a invalida testamentul lui Ludovic al XIV-lea, ce i-ar fi răpit puterile pe care le revendica. Reanimată astfel pe neașteptate, în deceniile următoare pătura parlamentară s-a străduit să-și aroge o putere tot mai mare. Prin Montesquieu ea a produs un teoretician de geniu, care să-i justifice aceste revendicări.

Noutatea lui Montesquieu ține, în parte, de faptul că el nu argumentează într-o manieră legalistă. Modul său de abordare prefigurează ceea ce mai târziu se va numi „sociologie politică". El căuta legi generale de organizare socială cu ajutorul cărora să se poată stabili ce forme constituționale și instituții politice ar fi cele mai potrivite pentru o anumită societate și ce fel de rânduieli ar produce efecte predictibile. Pe baza acestor analize, Montesquieu trăgea concluzia că modul cel mai eficace de a păstra libertatea într-un stat era ca nici un organ de guvernare să nu poată monopoliza puterea și să devină despotic, de unde formulele sale privind împărțirea suveranității (→ *îngrădiri și contrapondere*) și separația puterilor. Relevanța acestor concluzii pentru situația din Franța era evidentă.

Regalismul lui Voltaire și al prietenilor săi se prezenta în termeni la fel de moderni. Spirit burghez afișat și mândru, Voltaire nu-și ascundea adversitatea față de aristocrații de orice fel și mai cu seamă față de *noblesse de robe*, care își folosea puterile din *parlements* ca să ardă cărți și să-i tortureze pe ereticii; dar în calitate de gânditor „științific" ce dădea pildă colaboratorilor la volumele „științifice" ale *Enciclopediei*, el punea accentul pe argumentele

raționale în favoarea absolutismului*. Bacon, invocat atât de Diderot* cât și de d'Alembert*, coordonatorii *Enciclopediei*, ca profet al întreprinderii lor, le oferise un dublu mesaj: întâi, inaugurarea de programe științifice în vederea ameliorării vieții oamenilor pe pământ, iar în al doilea rând, introducerea unei guvernări centralizate, apte să pună în aplicare aceste programe, guvernare ce părea realizabilă numai de un monarh puternic, nestânjenit de clerici, tribunale și parlamente. De regulă, iluminismul făcea cauză comună cu rațiunea; și, în timp ce alți exponenți, de modă mai veche ai absolutismului apelau la tradiție, enciclopediștii erau hotărâți să plaseze rațiunea de partea pretenției monarhului la monopolul puterii.

„Despotism luminat" nu este o denumire potrivită pentru ceea ce aveau în vedere Voltaire, Diderot, d'Alembert și colaboratorii lor când preconizau un absolutism luminat, căci pentru ei aderiunea la proiectul politic baconian se asocia cu o credință liberală sau lockeană în drepturile naturale* ale individului la viață, libertate* și proprietate*. Montesquieu a scris și el articole pentru *Enciclopedie* și era recunoscut de *les philosophes* mai tineri drept egalul lui Voltaire în paternitatea teoretică a iluminismului, dar în anii 1750, când au fost publicate primele volume din *Enciclopedie*, puțini dintre colaboratorii ei agreau revendicările păturii parlamentare reprezentate de Montesquieu. Când în 1753 Ludovic al XV-lea a alungat Parlamentul din Paris pentru a deschide calea unui tribunal regal, enciclopediștii n-au formulat nici un protest. În acel moment preocupările lor se concentrau în jurul reformării teatrului din Paris și a muzicii franceze, considerând că o revoluționare a gustului reprezintă un pas spre o revoluție în gândire.

Cam în acest timp își face apariția cea de-a treia orientare principală din gândirea politică iluministă, o *thèse républicaine* ca să zicem așa, ca o alternativă la formele modernizate pe care le îmbrățișară *la thèse royale* și *la thèse nobiliaire*. Cel mai important exponent al ei, Rousseau, era pe atunci prieten apropiat al lui Diderot și colaborator activ la *Enciclopedie*. Republicanismul* său era la fel de raționalist în formulare ca și parlamentarismul lui Montesquieu și regalismul voltairienilor. De altfel, într-o anumită măsură, el fusese anticipat chiar în scrierile timpurii ale lui Montesquieu.

În *Scrisori persane* (1721) Montesquieu lăsase să răzbată o anume speranță în favoarea guvernământului republican și nu este nici o îndoială că văzuse în el idealul suprem, înainte ca șansa de a fi martor la activitatea guvernământului republican în Veneția și Olanda să-l fi deziluzionat iar surpriza fericită de a asista la înflorirea libertății sub o monarhie constituțională în Anglia să-i fi schimbat concepția. Montesquieu își formase imaginea despre virtutea republicană sub impresia lecturilor despre republicile din Antichitate și ea nu a rezistat la proba experienței, pe care el, spirit științific, era dator să se sprijine.

Pe de altă parte, Rousseau își lua inspirația republicană din lumea modernă, din orașul-stat Geneva, unde se născuse și crescuse. Înainte să fi trecut binișor de patruzeci de ani, Rousseau n-a pătruns cu privirea dincolo de suprafața constituției liberale geneveze

ca să-şi poată da seama de dominaţia nemiloasă a unui patriciat ereditar. Modelul său republican a fost Geneva aşa cum o organizase Calvin* în secolul al XVI-lea, şi nu cum devenise în secolul al XVIII-lea, dar el a elaborat acest model într-un mod atât de elocvent, încât statul republican a devenit în imaginaţia secolului al XVIII-lea un ideal viu şi puternic.

Probabil că succesul cu care Rousseau îşi prezentase teza republicană s-a datorat, în parte, faptului că el nu s-a mulţumit să ia ca model Geneva sau să introducă elemente ale religiei protestante. El a modificat modelul genevez cu elemente preluate de la Sparta şi Roma şi cu etica umanismului civic. Astfel modelul putea fi pe placul cititorilor care primiseră o educaţie clasică. Pentru Franţa secolului al XVIII-lea a fost o ironie faptul că biserica catolică, pe care regii Bourboni o protejaseră în fel şi chip, nu-şi învăţase elevii să venereze monarhia, ci, dezvoltând studiul Antichităţii, le-a oferit prilejul să admire realizările *polis*-ului grecesc şi ale republicii romane. Ideile lui Rousseau au prins rădăcini într-un sol la pregătirea căruia contribuise şi biserica.

Teoria de factură *whig* a lui Montesquieu, care după moartea sa, în 1755, a ieşit temporar din modă, a revenit la suprafaţă câţiva ani mai târziu, când, la Versailles, miniştrii regelui au întreprins o acţiune mai radicală împotriva parlamentelor. Enciclopediştii s-au împărţit atunci în tabere destul de aprig opuse: unii, ca d'Holbach* şi Diderot, şi-au însuşit argumentele lui Montesquieu în favoarea suveranităţii divizate, ca singură pavăză împotriva despotismului; în timp ce alţii, în frunte cu Voltaire, îl îndemnau pe rege să nu cedeze la pretenţiile parlamentelor reacţionare şi ale clerului, ci să-şi exercite singur autoritatea.

Succesul Revoluţiei americane din anii 1770 a reaprins entuziasmul pentru ideea guvernământului republican. Condorcet*, cel mai tânăr dintre marii enciclopedişti, a corespondat cu mai mulţi intelectuali americani, expunându-şi ideile cu privire la cel mai adecvat gen de constituţie pentru o republică de mărimea Statelor Unite. În gândirea europeană, guvernământul republican nu mai trebuia asociat exclusiv cu oraşele-state greceşti sau cu cantoanele confederaţiei helvetice. Evenimentele în curs infirmau teza lui Rousseau că numai un stat mic putea fi cu adevărat republican. După cele petrecute în America, republicanismul putea fi luat în considerare ca opţiune şi pentru Franţa.

După ce a cheltuit sume mari cu sprijinirea rebelilor americani împotriva regelui Angliei, ca să-i pedepsească pe britanici pentru că ocupaseră Canada, monarhia franceză şi-a dat repede seama că dăduse frâu liber unor argumentări ce puteau submina propria ei îndreptăţire de a guverna, iar anumiţi teoreticieni care n-au mers până acolo încât să propună pentru Franţa un guvernământ republican, au contestat dreptul regelui de a-şi asuma rolul de împărat în afara graniţelor.

Iluminismul francez îl exalta pe „sălbaticul cu suflet nobil" (*le noble sauvage*); Rousseau n-a fost nici primul, nici singurul dintre *les philosophes* care a sugerat că locuitorii semidespuiaţi din pădurile nord-americane sau din insulele Pacificului de Sud erau la fel de inteligenţi ca locuitorii oraşelor

europene, iar din punct de vedere moral erau chiar superiori. O spusese exploratorul Bougainville şi o afirmaseră zeci de autori la modă. Diderot şi Raynal au mers chiar mai departe, cerându-le conducătorilor europeni să-i lase pe „sălbaticii cu suflet nobil" să rămână stăpâni în „patriile" lor; să nu-i cotropească, aşa cum făcuseră spaniolii, şi să nu-i corupă, cum făcuseră olandezii, introducând comerţul şi implantându-şi aşezări în ţinuturile lor.

Alte voci din epoca luminilor aderau strict la ideologia baconiană a progresului. Răspândirea comerţului, a industriei şi a medicinei moderne pe alte continente decât Europa erau salutate şi încurajate ca parte a cuceririi naturii, a triumfului ştiinţei asupra ignoranţei. În locul misionarilor ce transportau biblii, aceşti *philosophes* erau cu gândul la tehnologii care să ducă binefacerile civilizaţiei europene sălbaticilor, a căror noblеţe morală avea să-i ferească de relele corupţiei europene. Încrederea în inocenţa exoticului sălbatic nu era dublată de încredere în oamenii simpli aparţinând claselor de jos, de acasă. Rousseau şi Voltaire lăudau elementele democratice din constituţia Genevei, dar numai pentru că sistemul învăţământului public general făcuse din clasa muncitoare a Genevei o clasă instruită. De regulă, Rousseau se pronunţa în favoarea participării populare la actul de legiferare, dar nu şi la guvernare, iar Voltaire nu dorea pentru Franţa nici măcar învăţământ general, necum democraţie. Dacă a existat printre enciclopedişti un exponent al democraţiei, acela a fost Condorcet, dar chiar şi el propunea ca rolul cetăţenilor în politică să se limiteze la votarea de reprezentanţi, care, la rândul lor, vor garanta că elaborarea legilor şi a măsurilor politice va fi încredinţată unor inteligenţe superioare. Expertul era o figură omniprezentă în gândirea politică iluministă, ca versiune simplificată a magistratului-filozof platonician; iar în scrierile lui Condorcet ideea de democraţie se împleteşte cu aceea a unui corp de funcţionari luminaţi şi preocupaţi de interesul public, conducând treburile statului spre binele comun — ideal ce, dacă analiza făcută de Tocqueville* despre *l'ancien régime* este corectă, nu era prea departe de imaginea ce şi-o făcea despre sine birocraţia burgheză aflată în slujba regilor Bourboni.

În celebrul său roman *Candide*, Voltaire a ironizat optimismul, dar iluminismul însuşi a fost o epocă de optimism; deşi cutremurul din Lisabona din 1755 zdruncinase credinţa într-o divinitate binevoitoare, nimic nu părea în stare să clatine credinţa enciclopediştilor în progres. Până şi Helvétius*, în viziunea căruia omul era un fel de maşină construită după o schemă standard, nutrea convingerea într-o ameliorare continuă; Condorcet însuşi, aşteptând să fie arestat de agenţii Teroarei, în 1793, susţinea înfăptuirea iminentă a desăvârşirii umane.

Însă nici unul dintre *les philosophes* n-a oferit prea mult în privinţa fundamentului raţional al optimismului lor. La nişte empirişti, ar fi fost de aşteptat ca predicţiile de ameliorare să se sprijine pe dovezi referitoare la ameliorări realizate în trecut. Multe scrieri din epoca luminilor zugrăvesc însă trecutul istoric al omului ca pe o istorie a decăderii. Rousseau pretindea că omul este bun de la natură, doar pentru a adăuga apoi că îndelungata experienţă

a omului după ieşirea din starea de natură a fost istoria unei degradări crescânde. Condorcet credea că specia umană avansează pas cu pas spre perfecţiune, dar, pe de altă parte, descria cum realizările Antichităţii clasice au fost urmate de un mileniu de întuneric şi de regres. Acestor dezacorduri dintre teoriile politice elaborate de *les philosophes* li se adăugau deosebirile la fel de mari între concepţiile lor economice. Şi în acest domeniu ei îşi luau deseori inspiraţia de la teoreticienii englezi, dar în timp ce unii urmau doctrina mercantilistă a lui Locke, alţii o adoptau pe cea a liberului schimb. François Quesnay, fondatorul şcolii fiziocratice, a fost cel mai de seamă reprezentant al acesteia din urmă. (→ *fiziocraţie*; *mercantilism*) El susţinea că fiecare individ este motivat de interesul egoist, dar că legea naturală a armonici făcea ca activitatea individuală nestânjenită să genereze binele public. În mod paradoxal, majoritatea fiziocraţilor îmbrăţişau în acelaşi timp politica voltairiană a despotismului luminat; ei voiau *laissez-faire* în economie, dar *dirigisme* în politică, fie şi numai ca mijloc de desfiinţare a barierelor tradiţionale din calea comerţului. După ce politicile liber-schimbiste adoptate de guvernul lui Ludovic al XV-lea în anii 1760 s-au dovedit în practică a fi servit numai intereselor unor negustori rapace, mai mulţi filozofi iluminişti — mai cu seamnă Galieni, Diderot şi d'Holbach — au început să susţină controlul de stat asupra economiei; în timp ce alţii — Turgot*, Morellet şi Mercier de la Rivière — reafirmau teza fiziocratică a libertăţii economice.

Luxul a fost una dintre temele mult discutate în cursul acestei controverse şi *les philosophes* s-au găsit şi aici în dezacord unii cu alţii. Susţinătorii luxului aduceau argumentul că acesta era un motor al progresului industrial, făcând să crească atât consumul, cât şi calitatea bunurilor produse. Adversarii argumentau că luxul deturna industria de la producţia de bunuri necesare celor mulţi, spre producţia de obiecte nefolositoare, destinate desfătării unui pumn de privilegiaţi. Unii au încercat să separe teoriile lor economice de considerentele morale, în timp ce alţii au încercat să le împace. Lăcomia, zgârcenia, invidia au fost chiar elogiate, cu justificarea că stimulau economia, îndemnându-i pe oameni la acţiune. Amanta lui Voltaire, Madame du Châtelet, care-l traduce în franceză pe Mandeville*, şi Voltaire însuşi în *La Défense du mondain*, au preluat entuziast ideea că viciile private pot genera foloase publice. Dintre cei care atacau luxul, Rousseau a fost cel mai elocvent, dar nu singurul. Diderot adăuga o doză de venin indignării sale morale faţă de încurajarea plăcerilor bogătaşilor, în timp ce săracii erau lăsaţi pradă înfometării. Până şi d'Holbach, care trăia în lux, a denunţat doctrina luxului. Unii dintre critici au mers cu atacul până la a pune sub semnul întrebării însăşi proprietatea privată*; unul dintre aceştia a fost abatele Mably, într-o scriere critică la adresa fiziocraţilor publicată în 1768, intitulată *Doutes proposés aux philosophes économistes*; un altul a fost autorul lucrării *Le Code de la nature*, de regulă atribuită, dar cu argumente cam şubrede, abatelui Morelly. Aceste cărţi au avut o importanţă redusă în contextul

epocii luminilor, dar mai târziu au fost recunoscute drept precursoare ale teoriei socialiste din secolul al XIX-lea. (→ *comunism*)

Singura tendință vizibilă absentă din teoria politică a iluminismului francez a fost conservatorismul. Ar fi fost de așteptat, așa cum se temuse d'Holbach, ca scepticismul religios și cel filozofic să ducă la scepticism în materie de reformă politică și socială și astfel să încurajeze o concepție conservatoare. Fapt este însă că în iluminismul francez n-a existat o gândire conservatoare sistematică asemănătoare celei a lui David Hume* din iluminismul scoțian* sau celei a lui Alexander Hamilton* din iluminismul american. Este un indiciu al nemulțumirii generalizate din Franța. În definitiv, Hume și Hamilton au fost niște teoreticieni postrevoluționari — Hume în situația creată în Insulele britanice prin compromisul din 1689, iar Hamilton în cea creată în America de Războiul de independență; ambii au fost conservatori pentru că ambii aveau ceva de „conservat", și anume libertatea. Teoreticienii iluminismului francez n-au avut un asemenea motiv; deosebindu-se prin modul de a înțelege libertatea, îi unea gândul că libertatea era ceva de care încă nu aveau parte.

MC

Bibliografie

(♦) BRUMFITT, J. H., *The Enlightenment*, Londra, Macmillan, 1972. — CASSIRER, E., *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1951. — (♦) CRANSTON, M., *Philosophers and Pamphleteers*, Oxford, Oxford University Press, 1986. — DARNTON, R., *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982. — FRANKEL, C., *The Faith of Reason*, New York, King's Crown Press, 1948. — GAY, P., *The Party of Humanity*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1964. — ~, *The Enlightenment: an Interpretation*, 2 vol., Londra, Wildwood House, 1969. — (♦) HAMPSON, N., *The Enlightenment*, Harmondsworth, Penguin, 1968. — HAVENS, G. R., *The Age of Ideas*, New York, Henry Holt, 1986. — (♦) HAZARD, P., *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, trad. de V. Grecu, București, 1981. — WADE, I. O., *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1971.

Iluminismul scoțian Între 1740 și 1790, Scoția a fost scena unei efervescente activități intelectuale desemnate în prezent drept iluminism scoțian. Cele mai proeminente figuri ale sale au fost David Hume* și Adam Smith*; alături de ei a activat o pleiadă de gânditori, între care Adam Ferguson, Francis Hutcheson, William Robertson, lordul Kames, Thomas Reid, Sir James Steuart și John Millar. Preocupările lor intelectuale mergeau de la metafizică până la științele naturii; cele mai importante și mai caracteristice reușite ale iluminismului scoțian se plasează însă în domeniile istoriei, al filozofiei morale și politice și al economiei politice — în studiul a ceea ce pe atunci se numea „mersul societății" (*the progress of society*).

În contextul mai larg al iluminismului* european, iluminismul scoțian trebuie privit ca fiind caracteristic „provincial", comparabil cu iluminismul din provinciile Franței sau din statele Italiei și ale Germaniei din secolul al XVIII-lea. Gânditorii scoțieni întrețineau firesc legături cu Parisul, centrul metropolitan al iluminismului, dar preocupările lor erau pesemne mai apropiate de cele ale filozofilor-reformatori ai iluminismului din îndepărtatul regat al Neapolelui. Prioritatea

acordată ameliorării economice, interesul viu pentru condițiile și consecințele ei morale și politice au fost caracteristice deopotrivă pentru gândirea scoțiană și pentru cea napolitană și au reflectat anumite similitudini fundamentale ale experienței regionale europene.

În același timp, experiența Scoției din secolul al XVIII-lea a fost diferită de a altor regiuni sub unele aspecte importante care au modelat gândirea scoțiană. Realizarea unei lente dar reale creșteri economice a țării în perioada iluminismului ei a facilitat gânditorilor scoțieni cunoașterea directă a dezvoltării și a consecințelor ei sociale. Unirea din 1707 cu Anglia, prin care scoțienii renunțau la parlamentul lor independent în schimbul posibilității comerțului liber cu Anglia și cu imperiul acesteia n-a reprezentat direct cauza creșterii economice a Scoției sau sursa de inspirație a iluminismului său. Dar ea a îndreptat firesc atenția asupra relației dintre instituții și dezvoltarea economică. Liberalizarea religioasă (temperarea presbiterianismului fervent al secolului al XVII-lea de către clerici „moderați" în frunte cu William Robertson), reforma universitară (care a făcut din Edinburgh, Glasgow, Aberdeen și St Andrews universități de frunte ale Europei protestante) și înființarea de societăți voluntare și cluburi de felul Societății Selecte din Edinburgh — au fost cu siguranță premise ale iluminismului. Totodată ele au creat contextul în care gânditorii scoțieni au descoperit și afirmat importanța cadrului moral și cultural al societății și relația acestuia cu progresul material. În plus, nici unul dintre aceste aspecte distinctive ale experienței locale n-a încurajat iluminismul scoțian să adopte un caracter radical. Deși nu erau complezenți și se arătau în diverse feluri preocupați să influențeze dezvoltarea țării lor, gânditorii scoțieni erau suficient de încrezători în viitor pentru a-și consacra cea mai mare parte a energiilor lor înțelegerii și în proporție destul de mică reformei. A fost o șansă rară, pe care iluminismul scoțian nu a irosit-o. Scoția le-a oferit gânditorilor săi nu doar stimulentul experienței sale particulare, regionale deosebit de reușite. Ea era, de asemenea, intelectualmente cosmopolită, deoarece de pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea fusese deschisă noilor evoluții din gândirea europeană. Aici, ca și aiurea, nimic nu a contribuit mai mult la lărgirea orizonturilor intelectuale ca triumful newtonismului în științele naturii. Impactul filozofiei newtoniene în Scoția (asupra altor gânditori decât Hume) rămâne încă o temă de cercetat în profunzime; este însă clar că Hume n-a fost singurul care în urma acestui impact a simțit imboldul de a încerca experiența unei revoluții comparabile în științele omului și ale societății. În privința conținutului unei asemenea științe, scoțienii s-au inspirat din toate principalele tradiții europene ale gândirii morale și politice. Jurisprudența naturală a lui Pufendorf* și Locke* și filozofia morală a lui Shaftesbury au avut un răsunet deosebit în universități. Din combinarea unor elemente preluate din acestea a rezultat în prelegerile lui Hutcheson, profesor de filozofie morală la Glasgow, un discurs academic capabil să exploreze întreg spectrul fenomenelor sociale. O altă sursă de inspirație au constituit-o conceptele instituționale

și morale ale umanismului clasic sau civic. Inițiatorul a fost în această direcție Andrew Fletcher, ale cărui pamflete excentrice, îndrăznețe au stimulat dezvoltarea unui stil mai puțin scrobit al discursului politic. Discursul politic și cel academic din Scoția secolului al XVIII-lea nu erau reciproc exclusive și nu au stânjenit deschiderea continuă spre gândirea europeană. Scoțienii s-au familiarizat repede cu istoricul napolitan Giannone (nu însă și cu G. Vico*), cu *les philosophes* francezi Montesquieu*, Voltaire*, Rousseau*, Quesnay* și Turgot. Dar dezvoltarea unor idiomuri specific scoțiene ale discursului dovedea încredere intelectuală în posibilitățile proprii și permitea gânditorilor scoțieni să răspundă operei contemporanilor europeni cu contribuții proprii.

Dacă lăsăm de o parte domeniul metafizicii și pe cel al științelor naturii spre a ne concentra asupra cercetărilor privind „mersul societății", constatăm existența a trei direcții în care iluminismul scoțian a adus contribuții majore. Prima a constituit-o analiza originilor și a evoluției societății și a guvernământului. Urmându-l pe Hume, nici un gânditor scoțian nu a subscris la ideea nerealistă că societatea și guvernământul ar fi fost întemeiate pe un contract originar. Hume și Smith respingeau orice postulat a priori teologic potrivit căruia datoria respectării contractelor decurge din legea naturală; și toți scoțienii au fost de acord că teoriile contractualiste propuse de gânditori jurisprudențiali anteriori, în particular de Locke, erau istoricește inadecvate. În *A Treatise of Human Nature* (1739–1740), Hume sugera că societatea s-a dezvoltat din familie, iar guvernământul din nevoia de apărare și de securitate a proprietății. Pe această direcție de gândire, cele mai substanțiale expuneri ale unei noi abordări, propriu-zis istorice, au fost oferite în *Prelegerile de jurisprudență* (1762–1763, 1766) ale lui Smith la Universitatea din Glasgow, în *Essay on the History of Civil Society* (1767) al lui Adam Ferguson și în *Origin of the Distinction of Ranks* (1770) a lui John Millar. Smith a dat formularea clasică a teoriei conform căreia societatea s-a dezvoltat în patru faze distincte, corespunzătoare mijloacelor de trai — vânătoresc, pastoral, agricol și comercial; în fiecare fază gradul de complexitate a guvernământului era în raport cu natura și scara proprietății*. Ferguson sublinia și el rolul istoric al proprietății, dar oferea o clasificare diferită a formelor sociale și dezvolta o analiză deosebit de pătrunzătoare a culturii marțiale din societățile sălbatice și barbare. Lordul Kames, în *Historical Law Tracts* (1758), lega în mod concret dezvoltarea dreptului de progresul societății, în timp ce William Robertson s-a folosit de noile teorii pentru a ordona narațiunile sale istorice, îndeosebi „A view of the progress of Society in Europe", plasată ca introducere la cartea sa *History of Charles V* (1769).

Transformarea vechii abordări jurisprudențiale de către scoțieni nu s-a produs fără o anumită pierdere în planul analizei. Preocuparea caracteristică a lui Locke de a fixa un etalon în raport cu care să fie evaluată legitimitatea rânduielilor unei societăți în privința proprietății și a guvernământului a fost neglijată. Noua perspectivă

istorică a făcut în schimb posibilă considerarea societății ca sistem de părți interdependente, oferind astfel baza unei științe a societății.

Cea de-a doua contribuție majoră a scoțienilor constă în analiza făcută moralei și instituțiilor din faza de maturitate, faza comercială a dezvoltării sociale. Aici termenii umanismului clasic au fost relaționați cu cei ai jurisprudenței naturale, ceea ce a făcut să iasă la iveală mari divergențe de opinie. Hume, ca un ecou la Mandeville*, a pornit ofensiva ridiculizând ponciful clasic al luxului care duce la corupție morală. Luxul, susținea el în *Essay*, era benefic atât sub aspect economic, cât și sub aspect moral, favorizând o ierarhizare graduală a păturilor sociale și decantarea valorilor personale și publice. Idealul clasic de virtute, pe de altă parte, era nenatural și primejdios. În *A Theory of Moral Sentiments* (1759) Smith l-a urmat pe Hume, susținând că proprietatea era criteriul potrivit pentru o societate civilizată și că ierarhia modernă a rangurilor, ridicând nivelul așteptărilor, contribuia la ameliorarea situației tuturor. Ce-i drept, mai târziu Smith a adăugat rezerva că admirația pentru bogăție și ranguri putea avea un efect corupător asupra moralei oamenilor.

Mult mai puțin încrezători în consecințele morale ale comerțului erau Kames, Millar și Ferguson. În *Essay on the History of Civil Society* Ferguson susținea că specializarea profesiilor a înrăutățit iremediabil situația claselor de jos ale societății comerciale, iar pentru cele de sus a creat primejdia unei iminente corupții morale. Antisceptic în filozofia sa morală, Ferguson a reafirmat cu obstinație ideea clasică de virtute și, ca mijloc de a o inculca, a pledat în favoarea unei milиții cetățenești. Îngrijorarea lui față de starea morală a societății comerciale nu se extindea și la instituții. Împreună cu majoritatea gânditorilor scoțieni, el înclina să creadă că instituțiile statului se aliniază firesc și mai mult sau mai puțin adecvat la schimbarea economică și socială, și respingea cu hotărâre ideea unui legiuitor fondator. Hume și Smith nu împărtășeau o atare indiferență față de instituții. Ei credeau că apariția societății comerciale impunea noi exigențe față de instituții, exigențe cărora trebuia să li se dea un răspuns constructiv. Esențială era în primul rând limitarea puterii guvernământului la asigurarea minimului necesar de apărare, justiție și lucrări publice, iar într-o perspectivă mai amplă urma să devină necesară lărgirea oportunităților de participare politică a cetățenilor. Hume, care se îndoia de stabilitatea sistemului de guvernământ britanic, sugera ca model pentru societatea comercială o republică federală. Smith aproba principiile suveranității parlamentare și oferea modelul — probabil utopic — al unei uniuni imperiale americano-britanice. Nici despre Hume, nici despre Smith nu s-ar putea spune că au construit o teorie a statului modern, aceasta fiind formulată abia în secolul următor. Dar analizele lor au evidențiat că venise timpul ca problemele privind instituțiile să fie conexate cu viața economică și au propus o tratare sugestivă a implicațiilor asupra libertății personale și politice.

Cea de-a treia și cea mai importantă contribuție a iluminismului scoțian a constat în crearea virtuală a economiei

politice. Așa cum o concepeau scoțienii, economia politică se intregra investigației mai cuprinzătoare privind mersul societății. Ea se baza pe explicația istorică a apariției fazei comerciale a dezvoltării sociale. Știința economică presupunea analiza morală a luxului și recunoașterea faptului că așteptările oamenilor nu mai puteau fi examinate în primul rând în relație cu nevoile de subzistență. În sfârșit, ea presupunea o înțelegere a condițiilor instituționale ale activității economice. Dar economia politică nu era simpla însumare a acestor analize istorice, morale și politice. Intuițiile cruciale pe care scoțienii fundamentau economia politică erau că viața economică se caracterizează prin autoreglare, iar creșterea economică este un proces dinamic, care se autoalimentează. Și de data aceasta Hume a fost cel care a lansat discuția, în incitantele dar fragmentarele sale eseuri economice. Sir James Steuart a încercat atât să replice la argumentele lui Hume, cât și să producă o tratare cuprinzătoare a acestei problematici în *Principles of Political Oeconomy* (1767). A avut însă neșansa ca lucrarea sa să fie imediat și definitiv eclipsată de publicarea în 1776 a *Avuției națiunilor* a lui Smith. Aici era dezvăluit mecanismul natural, autoadaptiv al pieței și se propunea un model sistematic al creșterii economice, în cadrul căruia erau explicate contribuțiile diviziunii muncii și ale capitalului, ale agriculturii și ale manufacturilor. În viziunea lui Smith, economia politică încă mai putea fi doar „o ramură a științei omului de stat sau a legiuitorului", însă *Avuția națiunilor* putea fi înțeleasă și de sine stătător. Mai bine structurată, mai accesibilă, mai convingătoare și pur și simplu mai inteligentă decât *Principles* a lui Steuart sau decât alternativele europene – *Tableau économique* (1758–1759) a lui Quesnay și *Lezioni di commercio* (1765) a lui Antonio Genovesi — ca consacra știința economiei politice ca știință cu profil propriu. Moartea lui Smith în 1790 poate fi convențional considerată ca punctul terminus al iluminismului scoțian. În Scoția și pretutindeni în Europa Revoluția franceză a transformat condițiile și presupozițiile vieții intelectuale. Între 1790 și 1830 o nouă generație de gânditori scoțieni a încercat să adapteze moștenirea iluminismului lor la provocarea radicalismului politic. Dugald Stewart, profesor de filozofie morală la Edinburgh, s-a străduit să realizeze o sinteză între filozofia morală a bunului-simț, datorată lui Thomas Reid, și teoria istorică și economică smithiană. Elevii săi, așii literari de la *Edinburgh Review*, au încercat să dea o față nouă ideologiei politice a Partidului Whig. Cu înclinații mai conservatoare, Sir Walter Scott a combinat perspectiva istorică a iluminismului scoțian cu interesul recent, de inspirație germană, pentru cultura națională în compunerea romanelor sale din seria Waverley. Dar cea mai durabilă moștenire a iluminismului scoțian a fost economia politică clasică*, cultivată în Anglia începând din 1800. Economia politică a lui Malthus*, Ricardo* și a succesorilor lor a renunțat în mare măsură la cadrul mai larg al teoriei istorice, morale și politice căruia scoțienii îi rămăseseră atașați; dacă mai păstra legături cu vreo teorie politică, aceasta era cea a radicalismului filozofic*. Fără îndoială

însă, în ea era recognoscibilă încă pecetea lui Adam Smith şi a iluminismului scoţian.

JCR

Bibliografie

BRYSON, G., *Man and Society: the Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1945. — CAMPBELL, R. H. şi A. S. Skinner ed., *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, John Donald, 1982. — FERGUSON, A., *Essay on the History of Civil Society*, ed. D. Forbes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966. — (♦) HONT, I. şi M Ignatieff ed., *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. — (♦) PHILIPPSON. N. T., „The Scottish Enlightenment", în *The Enlightenment in National Context*, R. Poster şi M. Teich ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1981. — ROBERTSON, J., *The Scotish Enlightenment and the Militia Issue*, Edinburgh, John Donald, 1985.

Imperialism Termenul „imperialism" este folosit în mai multe sensuri. Uneori desemnează un sistem mondial de dominaţie politică sau exploatare economică, alteori o politică de apărare sau de extindere a unui imperiu, alteori o ideologie ce susţine ambiţii imperiale (acesta este sensul originar), în fine, alteori, acte individuale de agresiune. Toate aceste accepţiuni diferite se referă la aspecte diferite ale unui proces istoric complex ce a culminat pe la începutul secolului al XX-lea, proces prin care un grup mic de ţări a ajuns să domine cea mai mare parte a lumii fie prin cucerire directă, fie prin presiuni militare şi economice mai puţin formale. (Imperiile precapitaliste reprezintă un fenomen total diferit, despre care nu vom vorbi aici.)

De studiul imperialismului s-au ocupat în principal marxiştii (→ *marxism*), care au prezentat o varietate de teorii, care recunosc toate capitalismul* drept cauză fundamentală a imperialismului; în rest, au puţine elemente comune. În general, ele explică imperialismul în termenii intereselor economice ale capitalului privat, dar adesea sunt incapabile să explice cum reuşesc nişte interese private să-şi asigure sprijinul statului. Unii autori nemarxişti propun explicaţii noneconomice, iar alţii susţin că nu e posibilă nici o generalizare. Rămâne problematică posibilitatea ca o unică teorie să acopere întreaga istorie a imperialismului modern.

Teoreticienii marxişti clasici ai imperialismului, scriind în anii de început ai secolului al XX-lea, au încercat să explice apariţia puternicei rivalităţi interimperialiste şi a naţionalismului* agresiv în Europa timpului, de aceea preocupându-i prea puţin perioadele anterioare sau impactul imperiului asupra popoarelor cucerite. Principala direcţie de explicare, mergând pe urmele lui Rudolf Hilferding şi ale lui N. I. Buharin, vedea în rivalitatea interimperialistă rezultatul apariţiei monopolurilor. Monopolurile din diferite ţări, legate de bănci, au căutat protecţie faţă de rivalii din afară în spatele unor ziduri de taxe, iar ulterior au subvenţionat o politică de cuceriri cu scopul de a-şi extinde pieţele astfel protejate. Lenin*, cel mai citat, chiar dacă nu şi cel mai original reprezentant al acestei şcoli de gândire, plasa pe la 1900 începutul „stadiului imperialist" al capitalismului. El combina argumentarea lui Hilferding şi a lui Buharin cu cea a lui S. G. Hobson (un economist nemarxist), care susţinuse că excedentul de capital trebuia neapărat inves-

tit în colonii, pentru că pieţele interne erau limitate din pricina pauperizării de masă.

Aceste teorii explică, cel mult, un singur episod din istoria imperialismului. Nu prea este limpede cum ar putea explica ele colapsul de mai târziu al imperiilor constituite şi încetarea efectivă a rivalităţii interimperialiste (dacă nu cumva includ şi URSS printre ţările imperialiste). Baza lor factuală este, oricum, dubioasă, deoarece monopolurile erau un fenomen mai puţin răspândit în jurul lui 1900 decât au pretins marxiştii, iar coloniilor le revenea doar o mică parte din exporturi şi investiţii. Prin contrast, mulţi autori mai recenţi se concentrează asupra rădăcinilor istorice ale înapoierii economice a Lumii a treia. Potrivit teoreticienilor „dependenţei", capitalismul este şi a fost, începând încă din secolul al XV-lea, un sistem mondial, în care „centrul" exploatează „periferia". Centrul se dezvoltă, în timp ce periferia suferă „dezvoltarea subdezvoltării". A. G. Frank, de pildă, consideră aproape irelevantă dominaţia imperială formală; centrul poate găsi oricând colaboratori care să guverneze în numele lui. Carenţa teoriei dependenţei constă în incapacitatea ei de a explica de ce unele zone periferice s-au dezvoltat rapid, iar altele nu.

Un al treilea grup de scrieri marxiste descinde din articolele lui Marx* despre India (1853). Marx a susţinut că efectele imediate ale cârmuirii britanice pe subcontinentul indian au fost dezastruoase, dar că rezultatul final va fi iniţierea unui proces de dezvoltare capitalistă. B. Warren a reluat această temă, susţinând că imperialismul („pionierul capitalismului") a pus bazele unei dezvoltări generale ce a avut loc după cucerirea independenţei. Această teorie poate fi şi ea atacată pentru că nu explică destinele foarte diferite ale diferitelor zone.

Scrierile marxiste consacrate „modurilor de producţie" (Foster Carter face o trecere în revistă a lor) încearcă să explice variaţiile în impactul imperialismului pe glob prin referire la sistemele socioeconomice diferite întâlnite de capitalism în expansiunea sa. Unii istorici nemarxişti, în special Robinson şi Gallagher, pun şi ei accentul pe condiţiile de la periferie, argumentând că puterile imperialiste preferau să exercite un control neformal, dar au fost atrase în conflictele locale şi, în lipsa unei alternative viabile, au sfârşit prin a impune o cârmuire imperială directă. Probabil că aceste teorii reprezintă cea mai bună cale pentru studiul imperialismului, deşi ele nu oferă răspunsul la întrebarea ce forţe au împins iniţial statele centrale să se implice în treburile periferiei. Această verigă lipsă este suplinită de o analiză a economiei capitaliste care merge pe urmele lui Marx (şi ale lui J. A. Schumpeter*): capitalismul stimulează continuu progresul economic şi tehnic; el a triumfat întâi în Europa, permiţându-i să ia un avans decisiv. În acelaşi timp, căutarea de noi pieţe, de produse exotice şi de materii prime i-a împins pe negustori, susţinuţi de guvernele ţărilor lor, spre lumea mai puţin dezvoltată. Forma pe care a luat-o pătrunderea imperialistă a depins, în fiecare caz, de oportunităţi şi de costurile strategiilor disponibile.

Rămâne de explicat prăbuşirea imperiului formal. După 1945, din cauza

rezistenței populare, cârmuirea directă imperială a devenit extrem de costisitoare dar totodată a devenit și de prisos odată cu instalarea fermă a capitalismului. Comerțul și investițiile puteau continua și fără un control politic direct. Decolonizarea a fost accelerată de slăbiciunea puterilor coloniale europene. Statele Unite se afirmaseră ca putere dominantă și duceau o politică de comerț (relativ) liber și de control neformal, acordând subsidii guvernelor prietene și hărțuindu-le pe cele ostile. Dacă aceasta înseamnă sau nu „imperialism" rămâne de discutat. Ca și în trecut, viitorul periferiei va depinde în principal de ceea ce se va petrece în chiar interiorul ei. Unele țări se dezvoltă rapid și vor obține o independență politică reală, în timp ce altele probabil vor rămâne slabe și dependente, cel puțin în viitorul previzibil.

AAB

Bibliografie

(♦) BREWER, A., *Marxist Theories of Imperialism: a Critical Survey*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980. — BUHARIN, N., *Imperialism and World Economy* (1915), Londra, Merlin, 1972. — FOSTER-CARTER, A., „The modes of production controversy", în *New Left Riview*, 107 (1978), pp. 47–77. — FRANK, A. G., *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York, Modern Reader Paperbacks, 1969. — LENIN, V. I., *Imperialismul — stadiul cel mai înalt al capitalismului* (1916), în *Opere complete*, vol. 27, București, Editura politică, 1964. MARX, K., *On Colonialism and Modernization*, ed. S. Avineri, New York, Doubleday Anchor, 1969. — ROBINSON, R. E. și J. E. Gallagher, cu A. Denny, *Africa and the Victorians*, Londra, Macmillan, 1961. — WARREN, B., *Imperialism, Pioneer of Capitalism* Londra, New Left, 1980.

individualism Noțiunea acoperă o mare varietate de idei, atitudini și doctrine ce au ca factor comun locul central acordat în mod sistematic „individului". „Individul" însă poate fi conceput în multe feluri, ca de altfel și antiteza dintre „individual" și „colectiv". Multe forme de individualism se sprijină pe această antiteză, în timp ce altele o neagă. (→ *colectivism*)

Este interesantă chiar istoria termenului. Apărut în secolul al XIX-lea, el a îmbrăcat înțelesuri diferite în diferite țări, deși ulterior aceste înțelesuri s-au contopit. Introdus în Franța ca reacție la iluminism* și la Revoluția franceză, înțelesul ce i se dădea aici a avut întotdeauna o nuanță peiorativă, trimițând la sursele anarhiei și ale dezordinii sociale, indiferent dacă ideea era folosită de reacționari, naționaliști, socialiști sau liberali și în ciuda marilor diferențe în modul de a înțelege cauzele disoluției sociale și natura unei ordini sociale realizabile și dezirabile. Accepțiunea germană a pus accentul în special pe ideea romantică de individualitate, pe ideea unicității, a originalității și autorealizării individului, aplicată inițial la cultul geniului individual, îndeosebi al artistului, și dezvoltată ulterior sub forma unei teorii organice a comunității, îndeosebi a națiunii sau a statului*. (→ *romantism*) În Anglia, termenul a fost folosit mai des ca epitet pentru nonconformismul religios, pentru calitățile tipice ale englezului sigur de sine, îndeosebi ale celui din clasa de mijloc, și pentru elementele pe care diversele curente din cadrul liberalismului* englez le aveau în comun. În acest sens, el a ajuns să semnifice minimul intervenției statului, în

opoziție cu socialismul* sau colectivismul*. În Statele Unite, a devenit cuvântul-slogan pentru liberă inițiativă, guvernământ limitat și libertate personală, ca și pentru atitudinile, formele de comportament și aspirațiile considerate a fi în consens cu acestea. O versiune influentă a acestei accepțiuni apare în discursul electoral al lui Herbert Hoover care elogia „individualismul robust".

Se întâlnesc și unele sinteze notabile ale acestor accepțiuni. Jacob Burckhardt, contopind sensurile francez și german, a văzut în Renaștere ascensiunea individualismului — prin autoafirmare, cultul vieții personale și prin „impulsul spre maxima dezvoltare individuală". În definiția pe care o dă individualismului în eseul *On Liberty* (1859), John Stuart Mill* introduce o concepție de influență germană despre individualitate. Iar Alexis de Tocqueville*, observând individualismul din America democratică, a perceput cu acuitate amenințarea pe care o reprezenta pentru viața publică, prin slăbirea legăturilor sociale. Accepțiunea dată de Tocqueville este, probabil, cea mai influentă printre autorii contemporani. „Individualismul — scrie el — este de origine democratică și amenință să se dezvolte pe măsură ce condițiile se egalizează. (...) El este o expresie recentă apărută dintr-o idee nouă (...) un sentiment calm și moderat care îl predispune pe cetățean să se izoleze de mulțimea semenilor și să stea la o anume distanță, împreună cu familia și prietenii săi", lăsând „marea societate în seama ei"; sentiment ce mai întâi „seacă (...) izvorul virtuților publice", pentru ca mai apoi să le atace și să le distrugă pe toate celelalte, fiind „absorbit, în cele din urmă, de egoism" (*Despre democrație în America*, Cartea a II-a, partea a 2-a, cap. 2). Tocqueville oscila între admirația față de această trăsătură a caracterului american și teama față de posibilele ei consecințe, printre care se numără, nu în ultimul rând, generalizarea conformismului social. Această analiză, împreună cu paradoxurile ce o însoțesc, a revenit de multe ori, inclusiv în critica socială și culturală americană.

Într-o altă accepțiune contemporană influentă, termenul exprimă ceea ce în teoria socială și politică a ajuns să fie numit „atomism" — o viziune despre societate ca fiind constituită de indivizi în vederea satisfacerii unor scopuri preponderent individuale, viziune ce acordă prioritate individului și drepturilor sale, privite ca existând anterior oricărei forme particulare de viață socială. Se consideră în mod tipic că această teză își are originea în secolul al XVII-lea și că este ilustrată în teoriile contractualiste (→ *contract social*) ale lui Thomas Hobbes* și John Locke*, iar mai târziu în tradiția utilitaristă (→ *utilitarism*). Charles Taylor, de exemplu, scrie că atomismul își are rădăcinile în „acele tradiții filozofice (...) care-și iau ca punct de pornire postularea unui subiect lipsit de întindere, adică din punct de vedere epistemologic o *tabula rasa*, iar din punct de vedere politic un necondiționat purtător de drepturi" („Atomism", p. 210). Iar C. B. Macpherson scrie despre „individualismul posesiv", și el cu rădăcini în secolul al XVII-lea, că are la bază „o concepție despre individ ca fiind esențialmente proprietarul propriei persoane sau al

propriilor capacităţi, pentru care nu datorează nimic societăţii" (*The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 3).

Un al treilea sens curent al termenului este cel de „individualism metodologic" — o doctrină despre explicaţie, conform căreia nici o explicaţie în ştiinţele sociale sau în istorie nu poate fi fundamentală sau ireductibilă decât dacă este formulată exclusiv cu referire la fapte privitoare la indivizi — la proprietăţile, scopurile, credinţele şi acţiunile lor. Ansamblurile sociale sau tiparele de comportament colective trebuie întotdeauna explicate, sau explicate în ultimă instanţă, cu referire la indivizi. Această doctrină poate să ia diverse forme şi continuă să fie controversată. Unii autori, ca de pildă Karl Popper*, consideră că apărarea ei este de importanţă crucială pentru politica liberală. Alţii, începând cu Émile Durkheim*, sunt de părere că respingerea ei reprezintă primul pas în direcţia înţelegerii sociologice. În fine, alţii consideră că aceasta e o dezbatere sterilă, provenită din moduri diferite de a concepe individul. Cu cât acestea sunt mai puţin abstracte (şi mai pronunţat sociale), cu atât mai puţin problematic devine, sau ar trebui să devină, individualismul metodologic.

O altă cale posibilă de a apăra individualismul, din ce în ce mai răspândită în filozofia politică contemporană de factură analitică, este de a pleda în favoarea unor drepturi umane* de bază, a protejării libertăţilor şi intereselor fundamentale ale indivizilor fie pe temeiul respectului datorat persoanei, fie acordând tuturor indivizilor o atenţie şi un respect egale. Pe ambele temeiuri utilitarismul este considerat în prezent antiindividualist, pentru că însumează dorinţele tuturor indivizilor într-un singur sistem. Dacă individualismul astfel conceput presupune proprietatea fiecăruia asupra persoanei sale sau individualismul metodologic, este o chestiune în dezbatere, întocmai ca şi chestiunea de a şti dacă luarea lui în serios duce la concluzii libertariene, liberale sau socialiste. (→ *anarhism*; *holism*)

SL

Bibliografie

ARIELI, Y., *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964. — BELLAH R. N., R. Madison, W. M. Sullivan, A. Swidler şi S. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1985. — BURCKHARDT, J., *Cultura Renaşterii în Italia*, trad. de N. Balotă şi Gh. Ciorogaru, Bucureşti, EPL, 1969. — HAYEK, F. A. von, *Individualism and Economic Order* (1948), Chicago, University of Chicago Press, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1976. — (♦) LUKES, S., *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973. — MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962. — (♦) O'NEILL, J. ed., *Modes of Individualism and Collectivism*, Londra, Heinemann, 1973. — POPPER, K. R., *Mizeria istoricismului* trad. de D. Suciu şi A. Zamfir, Bucureşti, ALL, 1996. — TAYLOR, C., „Atomism", în *Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. — TOCQUEVILLE, A. de, *Despre democraţie în America*, 2 vol., trad. de M. Boiangiu şi B. Staicu, Bucureşti, Humanitas, 1995.

Interese Ideea de interes, aşa cum este folosită când se spune despre un individ sau grup că „are un interes" într-o anumită politică sau program, deţine un rol aparte într-o societate modernă, unde individuaţia este puternic dez-

voltată, iar rolul tradiției s-a atenuat. Într-o astfel de societate, noțiunea de interese intervine în concepțiile despre drepturi*, obligații, responsabilitate și rațională, întreg acest mănunchi de factori participând la definirea individului modern ca agent și cetățean. Indivizii și cetățenii sunt purtătorii paradigmatici ai intereselor, iar a spune când un individ are un anumit interes înseamnă a oferi o rațiune posibilă pentru satisfacerea acestui interes, pentru că una dintre modalitățile de a arăta respect persoanelor este de a le lua în serios interesele, de a considera că merită susținute pentru că ei (agenții sau subiecții) sunt genul de ființe al căror bine este important în sine. Firește că uneori alte considerente pertinente pot prevala asupra acestei prezumții, în particular considerentul că respectivele „interese speciale" atentează la interesul public sau la binele general ori că sunt inechitabile. Fiecare dintre aceste considerente de a nesocoti anumite interese pune în joc alte modalități ale respectului față de persoane, care uneori vin în conflict cu susținerea intereselor acestora.

Așadar, două lucruri trebuie subliniate de la început în legătură cu vocabularul intereselor. Întâi, că în politică discursul privitor la interese are o încărcătură normativă care explică de ce controversele academice asupra criteriilor după care se conduce atribuirea de interese sunt atât de intense și de prelungite. Iar în al doilea rând, că în discursul politic rolul intereselor depinde de relația lor cu ideea de eu ca persoană sau subiect. Dacă această idee fundamentală ar suferi o schimbare radicală, s-ar modifica și înțelesul intereselor.

Cea mai banală definiție a interesului este probabil cea a politicii sau a programului preferate de partea (individul sau grupul) în cauză, în raport cu alternativele stabilite. Această definiție prezintă avantajul aparentei simplități și, de asemenea, pare să situeze opțiunile și opiniile părților implicate înaintea celor ale observatorului (sau cercetătorului, activistului sau oficialului) care își asumă decizia nu doar cu privire la ceea ce se va acorda părții în cauză, ci și ce anume este în interesul acesteia. La o analiză mai atentă însă simplitatea și superioritatea morală a acestei definiții se dovedesc iluzorii. În primul rând, partea X poate să prefere o politică alteia nu pentru că este în interesul ei, ci pentru că acea politică este justă sau favorabilă binelui comun chiar dacă îi prejudiciază interesele proprii (ale lui X). A reduce toate preferințele la interese înseamnă a plasa toate pretențiile pe același plan, înainte de a fi făcut o evaluare cât de cât temeinică a lor. În al doilea rând, este posibil ca, din lipsă de informație adecvată sau, într-o situație mai complicată, din pricina nesesizării implicațiilor pe termen lung ale respectivei politici, X să prefere o politică nepotrivită intereselor sale. În al treilea rând, se poate întâmpla ca spectrul alternativelor dezbătute public să nu fi inclus anumite opțiuni posibile altminteri, puse în cumpănă, ar fi fost acceptate de părțile în cauză. Uneori astfel de eliminări pot fi relativ simple, ca de pildă atunci când oamenii ar avea de ales între două tipuri de asigurări de sănătate, dar din cauza puterii corpului medical, nu li s-ar oferi opțiunea

asistenței medicale plătite anticipat. Alteori lucrurile pot fi mult mai complexe și dificil de evaluat, ca de pildă atunci când se susține că interesele clasei muncitoare sunt mai bine satisfăcute într-un sistem de piață concurențială decât în unul în care statul este proprietarul mijloacelor de producție, sau când se susține că interesele generațiilor viitoare impun o restructurare completă a modalităților de consum dominante în viața contemporană.

Din toate aceste motive, concepția simplă despre interese trebuie abandonată, numai că e greu de stabilit ce altă concepție ar putea fi adoptată în loc. De la noțiunea de interese se așteaptă să orienteze aprecierile referitoare la ceea ce e cel mai bun pentru cineva (sau, mai exact, ea ar trebui să participe, alături de o familie de asemenea termeni, la orientarea acestor aprecieri), dar fiecare dintre concepțiile avansate pare a presupune propriu-i răspuns. În plus, simpla intuiție că termenul „interes" joacă un rol crucial în politică pare a presupune că în viața politică trebuie să se acorde întâietate bunăstării individului.

Se vede astfel cum dezbaterile în jurul definirii intereselor ajung curând să fie angrenate în dezbaterile mai largi privind modul cum trebuie conceput eul și rolul binelui obștesc în politică. S-ar putea spune chiar că tenacitatea cu care mulți cercetători ai vieții sociale aderă la concepția simplă despre interese, în pofida deficiențelor ei, se explică prin dorința de a evita dezbaterile mai largi și mai pronunțat teoretice. Pentru a da o idee despre complexitatea acestor dezbateri, să considerăm una dintre definițiile posibile ale intereselor, menită să evite problemele pe care le ridică concepția simplă menționată; „Politica Y corespunde cel mai bine intereselor părții X, dacă prin aplicarea ei nevoile lui X ar fi satisfăcute mai bine decât prin aplicarea altor alternative exprimate sau posibile". Această definiție corectează unele dintre defectele definiției simple. În particular, ea acoperă posibilitatea ca o preferință din sfera politicilor să fie în dezacord cu un interes din aceeași sferă. Ea poate fi clarificată în așa fel, încât să permită deosebirea între sprijinul moral acordat unei politici și sprijinul acordat din considerente de interes. Totuși, această definiție nu face decât să deplaseze chestiunile spinoase dintr-un loc în altul. Pentru că acum apare necesar să se stabilească ce sunt nevoile umane, cum urmează a fi identificate, ce ierarhie se poate stabili între ele și cum se poate alege între interpretări concurente ale nevoilor. Nevoia este o dispoziție percepută sau este ea alegerea pe care un agent ar face-o după o anumită cumpănire? Dacă acceptăm această ultimă caracterizare, ce anume definește pe cineva drept „agent" capabil să facă alegeri raționale și în ce constă deosebirea dintre un agent și un ins anormal sau irațional sau imatur? La fiecare dintre aceste întrebări, Thomas Hobbes*, J.-J. Rousseau*, J. S. Mill*, Hegel* și Jürgen Habermas* ar da răspunsuri mai mult sau mai puțin diferite. Încercând să schițăm aceste conexiuni, ne dăm seama că „interesele" nu pot fi definite într-un mod suficient de concret în afara cadrului unei teorii mai cuprinzătoare și că aprecierea concepțiilor alternative despre interes ajunge în cele din urmă să depindă de felul în

care apreciem teoriile politice alternative. Cei ce încearcă să ocolească acest proces mai amplu sfârşesc prin a presupune dinainte răspunsurile pe care încercau să le afle.

Înţelegem astfel de ce lucrările mai recente consacrate acestei problematici abandonează încercarea de a da un răspuns abstract la problema intereselor, preferând să se întrebe în ce relaţie stau interesele individului cu binele comunităţii. Ceea ce ne readuce la întrebările care au dominat tradiţia clasică a teoriei politice. Unii teoreticieni, dintre care la loc de frunte sunt John Rawls*, Robert Nozick şi Ronald Dworkin, acordă prioritate individului în aprecierea intereselor, în timp ce alţii, reprezentaţi îndeosebi de Charles Taylor, Michael Sandel şi Alasdair MacIntyre, acordă prioritate binelui comun în identificarea şi aprecierea intereselor indivizilor. Pe scurt, această din urmă poziţie poate fi enunţată astfel: faptul însuşi de a acorda prioritate individului echivalează cu acceptarea unei concepţii contestabile despre binele comun în detrimentul altor concepţii posibile, pentru că orice concepţie particulară despre interese se plasează inevitabil într-un cadru mai larg, care-i conferă specificitatea. Pentru a fi un individ cu idei, criterii, interese şi principii specifice, trebuie mai întâi să fii membru al unei societăţi anume. Participarea la modul de viaţă al acesteia îi furnizează individului un ansamblu coerent de criterii (preconcepţii) în funcţie de care va emite judecăţi despre sine şi despre interesele sale. Pe scurt, binele comun are întâietate faţă de interesele individului.

Această tezâ pregăteşte terenul pentru afirmaţia conform căreia concepţia despre binele comun dominantă în societăţile moderne, individualiste, capitaliste, liberale a acordat întâietate în exces înclinaţiilor indivizilor comparativ cu nevoile comunităţii, prezentului în raport cu viitorul şi speranţelor de viitor în raport cu opţiunile înscrise în tradiţiile preluate din trecut (deşi, fără îndoială, fiecare teoretician va pune un accent mai mare pe unul sau altul dintre aceste puncte). Societăţile care acordă întâietate intereselor individuale, obiectează criticii, îşi subminează propriile premise de existenţă pe termen lung. Concepţia despre binele comun în care se plasează modul lor de a înţelege interesele individuale conţine o dialectică ce o subminează din interior.

Scopul acestei critici este să arate că trebuie să acordăm mai multă atenţie unei concepţii despre binele comun care să pună accentul pe ceea ce ne este comun, pe obligaţiile noastre faţă de viitor şi pe relaţia dintre identitatea eului şi modul de viaţă cu care acesta se identifică. Procedând astfel, vom simţi mai bine în ce fel modurile noastre comune de a înţelege binele alcătuiesc cadrul înăuntrul căruia se definesc şi sunt evaluate diferite interese individuale. Într-o societate individualistă, unde creşterea economică este premisa unei vieţi prospere şi totodată parte componentă a ei, individul are interesul să-şi amelioreze nivelul venitului, chiar dacă pot exista considerente mai puternice de a-i limita căile sau proporţia în care poate face acest lucru. Într-o societate de tip comunitar, unde cultivarea virtuţii are o importanţă centrală pentru binele comun, dorinţa evidentă de înavuţire nu este nici măcar

conceptualizată ca un interes ce ar trebui îngrădit, ci este definită drept viciu, avariție sau perversiune ce trebuie corectată. În mod similar, urmărirea declarată a virtuții civice într-o societate individualistă nu este gândită ca un interes: ea se plasează atât de departe în afara cadrului instituțional al aspirațiilor posibile, încât este percepută ca o anomalie, o fantezie persistentă sau o utopie. Ar fi nerealist să se încerce încadrarea ei în ideea practică a protejării intereselor proprii. Se vede astfel cum un mod consacrat de înțelegere a binelui comun califică anumite aspirații drept interese (ce pot ulterior să fie sau nu acceptate ca legitime) și plasează alte aspirații în afara acestui cadru. Încât a critica binele comun care domină explicit sau implicit un anumit mod de viață înseamnă totodată a critica gama de interese pe care acesta le permite sau le exclude.

Dezbaterile pe tema intereselor pot lua o multitudine de forme. În centrul discuției se poate plasa, de pildă, întrebarea dacă drepturile trebuie să aibă prioritate față de interese, dacă interesele reale trebuie să aibă prioritate față de interesele percepute, dacă o anumită concepție spre binele comun oferă un cadru superior altora în definirea și aprecierea intereselor. Altcori, discuția se fixează asupra întrebării care anume concepție despre eu este cea mai potrivită pentru caracterizarea intereselor. Comunitaristul și individualistul înțeleg eul diferit, iar această diferență își pune amprenta pe concepția despre interese a fiecăruia dintre ei. Importanța concepției despre eu poate fi cel mai bine scoasă în evidență arătând în ce fel un genealogist în tradiția lui Michel Foucault* ar contesta ambele concepții despre eu și interes schițate mai sus. Orice configurare particulară a eului și a binelui comun, ar spune acela, este un artefact social impus unui material care, cel puțin într-o anumită măsură, se opune acestei configurări. Pentru ca eul să fie modelat ca subiect (sau persoană, sau agent) purtător de interese, el trebuie să fie organizat într-un fel particular. Există, așadar, o politică prin care eul devine un agent al interesului propriu, și una prin care interesele sale se realizează și sunt îngrădite. Examinarea politicii moderne de individualizare și colectivizare trebuie așadar să se concentreze asupra disciplinelor ce formează eul ca purtător de drepturi, interese și virtuți, și asupra pierderilor ce însoțesc aceste procese. Teoria foucaultiană este, firește, contestabilă, dar terenul pe care l-a „cartografiat" într-o manieră particulară așteaptă să fie cercetat. În dezbaterile actuale privind primatul drepturilor față de interese sau al individului față de comunitate, intervin considerații care dezvăluie ce au în comun oponenții și ce chestiuni politice au fost eclipsate în urma predominării acestor dezbateri. Ceea ce este un lucru bun, având în vedere că, așa cum se înfățișează în prezent, aceste dezbateri au devenit cam sterile.

WEC

Bibliografie

BARRY, B., „The public interest", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 38 (1964), pp. 1–18. — (♦) BENN, S. I., „Interests in politics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60 (1959–1960), pp. 123–140. — (♦) CONNOLLY, W. E., „The public interest and the common good", în *Appearance and Reality in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. — (♦) FLATHMAN, R., *The Public Interest*, New York, Wiley, 1966.

— FOUCAULT, M., *A supraveghea şi a pedepsi*, trad. de B. Ghiu, Bucureşti, Humanitas, 1997. — MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, Ill., University of Notre Dame Press, 1981. — SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1982. — SCHUTZE, C., *The Public Use of Private Interest*, Washington DC, Brookings Institute, 1977.

Istoricism → *Istorism*

Istorism (sau **istoricism**; la anumiţi autori, de exemplu la K. Popper, termenii „istorism" şi „istoricism" sunt folosiţi cu semnificaţii diferite — vezi şi A. Flew, *Dicţionar de filozofie şi logică*, Bucureşti, Humanitas, 1996. Cum în articolul de faţă este folosit un unic termen, engl. *historicism*, recurgem în traducere la abrevierea „i." — *n. trad.*). Credinţa că explicaţia filozofică a cunoaşterii istorice oferă baza şi justificarea oricărei cunoaşteri valabile cu privire la activităţile umane şi la rezultatele lor. Cei ce o împărtăşesc preconizează o reconstrucţie cuprinzătoare a ştiinţelor sociale şi ale culturii în măsura în care acestea au fost întemeiate pe asumpţii şi metode străine unui asemenea principiu.

Dat fiind că există dezacorduri radicale în privinţa explicării filozofice a cunoaşterii istorice şi că în teoria socială şi politică nu se poate distinge net între utilizarea retorică şi cea analitică a conceptelor, se impune să semnalăm două accepţiuni în mare parte incompatibile ale termenului; în cea de-a doua, el este folosit ca etichetă polemică pentru o varietate de poziţii considerate de promotorii lor reciproc incompatibile. În primul sens, termenul desemnează o doctrină filozofică derivată din presupoziţiile epistemologice ale istoriografiei critice; în al doilea sens, desemnează teorii centrate asupra unor filozofii „materiale" ale istoriei, de felul celor împotriva cărora s-a ridicat istoriografia critică. În plus, primul fel de i. se preocupă în principal de limitele cunoaşterii ştiinţifice, pe care o consideră inadecvată ca mijloc de control al evenimentelor viitoare, pe când cel de-al doilea fel se raportează la ambiţia de a supune toate evenimentele umane unui control raţional. Accepţiunea dublă are totuşi o anumită justificare: ambele concepţii resping o abordare a presupoziţiilor şi structurii cunoaşterii bazate pe o teorie universală a naturii umane*, în favoarea unei abordări bazată pe cunoaşterea istoric localizată a unei lumi aflate în necontenită schimbare (vezi Cumming; Strauss).

Etimonul german, *Historismus*, a fost construit la sfârşitul secolului al XIX-lea pentru a defini numerose contestări ale idealului de ştiinţă dominant (derivat din filozofia pe atunci curentă a ştiinţelor fizice) în discipline precum economia politică, dreptul, estetica şi studiile politice, ca şi în cadrul diverselor ramuri ale filozofiei. Tema comună — inspirată de contraatacul lansat la mijlocul secolului împotriva pozitivismului şi a aplicaţiilor sale în istoriografie, atac ce a culminat în opera lui Wilhelm Dilthey (vezi Makkreel) — a constituit-o necesitatea de a modela cunoaşterea din ştiinţele umane după calităţile distinctive ale obiectului lor, aşa cum le dezvăluie studiul istoriei umane. Iniţial, dezbaterea a abordat chestiuni metodologice, privite în legătură cu studiile concrete detaliate, cum a fost cazul cu reprezentanţii de frunte ai Şcolii istorice din economie sau drept, dar criticile ulterioare asupra acestor dezbateri şi studii au urmărit să elaboreze o doctrină filozofică comună şi un program cultural comun al istorismului.

În pofida unor deosebiri importante, diversele încercări în direcţia unei asemenea doctrine au în comun trei elemente: accentul pus pe variaţia calitativă între evenimente particulare (unicitatea); conceperea dezvoltării cumulative şi ireversibile, dar nu predeterminate a contextelor mai cuprinzătoare ca fiind sursa acestor variaţii calitative (dezvoltarea); insistenţa asupra ideii că proiectele subiective de sorginte iraţională ale indivizilor istoriceşte particularizaţi reprezintă principalul plan pe care se desfăşoară variaţia şi dezvoltarea (subiectivism). Cunoaşterea unei astfel de realităţi nu poate avea, în cea mai mare parte, decât un caracter concret, descriptiv şi hermeneutic, nicidecum unul abstract, explicativ şi universal. Ea va evita în special căutarea de legi naturale universale şi se va considera ea însăşi un eveniment istoric concret, iar nu o manifestare a unei raţiuni atemporale. În sfârşit, ştiinţele sociale şi culturale dezvoltate în conformitate cu acest proiect vor accepta un rol pur contemplativ, abandonând aspiraţia baconiană la cunoaştere ca sursă de putere (→ *J. Ortega y Gasset*; *R. G. Collingwood*; *B. Croce*; *K. Mannheim*).

Sensul polemic al „i." s-a conturat în Marea Britanie în cursul celui de-al doilea război mondial, în argumentările împotriva anumitor concepţii politice la modă, referitoare îndeosebi la necesitatea planificării publice şi a unui control coordonat, concepţii justificate în special prin referiri la diagnoze marxiste sau la altele similare, privind cerinţele obiective ale noii epoci istorice (→ *F. A. von Hayek*). Într-o serie de publicaţii influente datând din perioada celei mai mari deziluzii provocate de marxismul* sovietic, dublată de o mobilizare politică împotriva lui, autori ca Hannah Arendt*, Karl Popper* şi Raymond Aron au susţinut că orice discurs teoretic care postulează o logică şi o succesiune explicabile în dezvoltarea istorică privită în ansamblu şi care pretinde să derive de aici proiecţii ale evoluţiilor viitoare şi directive pentru conduita din prezent, nu are, filozofic, nici o valoare şi trebuie privit mai degrabă ca o ideologie însetată de putere decât ca ştiinţă socială veritabilă. În acest sens, „i." a ajuns ulterior o piesă centrală în analiza structurală a ideologiei*, unde conceptul era luat în sensul lui negativ, de mod de gândire antitetic gândirii raţionale. Oricare ar fi plauzibilitatea lor ca reacţie la o anumită categorie de teoretizări politice vulgare, aceste denunţări ale i. nu au un efect critic prea mare asupra orientărilor marxiste contemporane neoficiale, care s-au distanţat mult de concepţia scientistă stereotipă atacată de critici ca „istoricistă". Utilizarea în continuare a acestui concept trebuie privită ca nefiind ea însăşi decât o manevră retorică sau ideologică.

Acolo unde în sensul său originar i. se apropie de marxism sau de interpretări teoretice similare ale procesului istoric, este vorba de o încercare de depăşire a unui relativism ce în mod potenţial se autosubmineazâ şi a pasivităţii totale pe care concluziile lui filozofice par să o implice. După cum subliniază însă Troeltsch şi Mannheim, aceasta marchează o întoarcere la problemele care au generat concepţia lui Hegel* despre dialectică* şi alte strategii teoretice similare şi nu mai poate fi interpretat cu folos ca fiind un element inerent istorismului. O strategie mai

promițătoare de lărgire a sferei noțiunii de i. fără stereotipii ideologice își ia ca punct de sprijin contrastul general dintre structurile de cunoaștere întemeiate pe teorii generale despre natura umană și cele întemeiate pe experiența istorică concretă, analizând prin prisma acestui contrast etape importante ale istoriei intelectuale și formulând probleme filozofice de însemnătate cardinală.

DK

Bibliografie

ARENDT, H., *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur și M. Ivănescu, București, Humanitas, 1994. — ARON, R., *The Opium of the Intellectuals*, New York, Doubleday, 1957. — COLLINGWOOD, R. G., *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946. — CROCE, B., *History as the Story of Liberty*, New York, Norton, 1941. — CUMMING, R. D., *Human Nature and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1969. — HAYEK, F. A., *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe, 1952. — MAKKREEL, R. A., *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975. — (♦) MANNHEIM, K., „Historicism", în *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1952. — ~, *Conservatism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1986. — MEINECKE, F., *Die Entstehung des Historismus*, München, Leibniz, 1946. — ORTEGA Y GASSET, J., *History as a System*, New York, Norton, 1961. — POPPER, K., *Societatea deschisă și dușmanii ei*, trad. de D. Stoianovici, București, Humanitas, 1993. — ~, *Mizeria istoricismului*, trad. de D. Suciu și A. Zamfir, București, ALL, 1996. — STRAUSS, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953. — TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme*, în *Gesammelte Schriften*, vol. III, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

Iustinian I (482–565) Împărat bizantin. Născut în așezarea Tauresium de lângă actualul oraș Niș din Serbia și având latina ca limbă maternă, Iustinian a fost adus, de copil, la Constantinopol de către unchiul său, un militar care l-a adoptat și l-a dat la școală. Acest unchi a devenit împăratul Iustin I, iar Iustinian i-a succedat la tron în 527. Imediat după ce s-a suit pe tron, a inițiat un amplu plan de restaurare a măreției Romei sub toate aspectele. Asemenea lui Napoleon, dormea puțin și era înzestrat cu o mare energie și o remarcabilă capacitate de a stăpâni detaliile. A fost influențat mult de soția sa, Theodora, o fostă actriță, iar după moartea ei, în 548, a fost mai puțin activ ca împărat.

Din punct de vedere teritorial, Iustinian a reușit să mențină frontiera de est cu Persia, iar prin eforturile generalilor săi Belizarie și Narses a recucerit nordul Africii de la vandali și a restabilit autoritatea imperială asupra regatului ostrogot din Italia. Totodată, a consolidat administrația Imperiului și a ameliorat colectarea impozitelor. Aceste reforme au fost atât de impopulare, încât au dus la răscoala din Nike, din 532, care a fost cât pe ce să-l coste tronul. Profitând de talentele strălucitului său ministru Tribonian, în 527 Iustinian a dispus o reformulare completă a dreptului roman, cu scopul de a-i reda desăvârșirea tehnică pe care o avusese cu trei secole în urmă. Principalele trei părți, *Digestele*, *Codul* și *Instituțiile*, au fost încheiate în 534. (→ *drept roman*) Iustinian considera că binele statului se află în legătură cu cel al bisericii, iar pe sine se considera deținătorul deopotrivă al puterii religioase supreme și al celei temporale. Uneori politica sa este denumită „cezaropapism" (supunerea bisericii față de stat), dar în viziunea sa

între biserică şi stat* nu exista nici o diferenţă. El a impus prin lege disciplina ecleziastică şi doctrina ortodoxă, în particular dogma Conciliului din Calcedonia, potrivit căreia natura umană şi cea divină coexistă în Christos, împotriva monofiziţilor, care susţineau că natura lui Christos este esenţialmente divină, şi împotriva nestorienilor, care susţineau că în Christosul întrupat sălăşluiau două persoane distincte, una umană şi alta divină. Prin marea sa catedrală Sfânta Sofia (Hagia Sofia) din Constantinopol, Iustinian pretindea că l-a depăşit pe Solomon.

Prin sancţiunea pragmatică din 554, Iustinian a ordonat aplicarea legilor sale în Italia, acesta fiind probabil şi momentul în care exemplare ale codului său au ajuns acolo. Deşi ele nu au avut o influenţă imediată, cel puţin un manuscris al *Digestelor*, descoperit mai târziu la Pisa şi păstrat la Florenţa, a supravieţuit, formând baza renaşterii studiilor de drept roman la Bologna spre sfârşitul secolului al XI-lea. Chipul lui Iustianian este cunoscut după un mozaic din biserica San Vitale din Ravenna.

PGS

Bibliografie

BROWNING, R., *Justinian and Theodora*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1971. — JONES, A. H. M., *The Later Roman Empire, 284–602: a social, economic and administrative survey*, 3 vol., Oxford, Blackwell, 1964.

Î

îngrădiri şi contraponderi (engl. *checks and balances* „tradus şi prin limitări şi echilibrări", „control şi contracarare reciprocă") În Anglia, ideea că o guvernare liberă se menţine prin contrabalansarea şi îngrădirea unei părţi a guvernământului de către celelalte a fost exprimată de mulţi autori, între care Henry Bolingbroke* şi William Blackstone*. Regele, lorzii şi poporul de rând, cele trei stări ale regatului, erau privite ca reprezentând principii diferite (monarhic, oligarhic şi popular), a căror juxtapunere putea menţine echilibrul constituţiei* şi libertăţile supuşilor (teză contestată de Jeremy Bentham*). Dreptul jurisprudenţial (*the common law*) şi ideea de drepturi naturale* erau considerate tot ca factori de limitare a unei puteri executive neîngrădite. Aceste idei, combinate cu ideile oarecum diferite privind separaţia funcţională dintre ramurile puterii, preluate de la Montesquieu*, par să fi exercitat o influenţă considerabilă asupra doctrinei constituţionale americane.

→ *separaţia puterilor*

GM

Bibliografie

BARKER, E., *Essays on Government*, cap. 5, Oxford, Clarendon Press, 1945. — BENTHAM, J., *A Fragment on Government*, în *A Comment on the Commentaries* şi *A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns şi H. L. A. Hart, Londra, Athlone, 1977. — (♦) MCILWAIN, C. H., *Constitutionalism and the Changing World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.

înstrăinare → *alienare*

J

Jean de Paris (c. 1250/4–1304) Publicist dominican. La cumpăna dintre secolele al XIII-lea şi al XIV-lea a scris *De potestate regia et populi*, contribuţie la controversa dintre regele Franţei, Filip al IV-lea, şi papa Bonifaciu al VIII-lea. Aici pledează în favoarea separării politicii de teologie, insistând că în sfera proprietăţii temporale autoritatea civilă este autonomă şi suverană, nesupusă constrângerii ecleziastice. Considera că originile statului sunt naturale şi că la obârşie proprietatea este anterioară statului. Sancţiunea ultimă a autorităţii rezidă în comunitate. Jean de Paris schiţează o cale de mijloc, ce separă domeniile autorităţii ecleziastice şi ale celei seculare, având în vedere structurile interne diferite ale bisericii şi ale statului, raporturile specifice ale fiecărcia cu proprietatea şi propria influenţă morală a fiecăreia din ele. Spre deosebire de Marsilio da Padova*, el nu înfăţişează biserica drept organ al unui stat omnipotent şi admite ca în calitate de corp constituit ea să deţină *dominium* („stăpânire, proprietate"), papa fiind supraveghetorul sau intendentul acestei proprietăţi colective. *Dominium*-ul bisericii în ansamblu sau al preoţilor individuali asupra unor bunuri temporale le revine acestora nu în calitate de vicari ai lui Christos şi de succesori ai apostolilor, ci în virtutea cedării şi a acceptării venite din partea cârmuitorilor cucernici sau din donaţiile unor credincioşi. Întreaga argumentaţie a lui Jean de Paris privitoare la autoritatea bisericii şi la cea a statului este expresia modului său restrictiv de a înţelege *dominium in rebus* (drepturile de proprietate). El susţine că tradiţionala independenţă *de facto* a monarhului şi independenţa indivizilor deţinători de proprietăţi puteau fi justificate *de jure*, pentru că toţi oamenii au drepturi de proprietate inalienabile, anterioare în timp instituţiilor seculare şi spirituale. Ei dobândesc drepturi asupra lucrurilor ca urmare a propriei munci şi strădanii. Nici principele, nici papa nu au *dominium* sau stăpânire în lumea profană. Cârmuirile se instituie tocmai pentru a media în disputele privind proprietatea privată. Deşi Dumnezeu a dat pământul în comun oamenilor, aceştia au ajuns să diferenţieze proprietăţi private prin muncă, iar cârmuitorii au fost instituiţi cu scopul de a preîntâmpina inconvenientele care s-ar ivi în absenţa unui arbitru imparţial în caz de uzurpare a proprietăţii de către cei fără just titlu la *dominium*. Principele are puterea de jurisdicţie asupra proprietăţii supuşilor

săi, fără ca prin aceasta supuşii să-i cedeze drepturile lor de proprietate. Ca urmare, cârmuitorii sunt aleşi prin consimţământ popular. Revocarea acestora este nu doar posibilă, ci şi obligatorie atunci când relaţia de încredere dintre supuşi şi cârmuitori este distrusă ca o consecinţă a faptului că un cârmuitor nu reprezintă binele comun, ci pe cel propriu. Jean de Paris analizează şi situaţia în care un papă poate fi depus şi pledează în favoarea suveranităţii conciliului, când acesta este alcătuit din reprezentanţi ai întregii biserici.

Acest opuscul radical, care nu doar îngrădeşte puterea papală în sfera temporală, ci îi îngrădeşte şi pe monarhi, a fost invocat în repetate rânduri în secolele următoare şi s-a susţinut că John Locke* era familiarizat cu conţinutul lui. (→ *biserica şi statul*) JC

Bibliografie

(♦) COLEMAN, J., „Medieval discussion of property: *ratio* and *dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua", în *History of Political Thought*, 4 (1983), pp. 209–228. — ~, „*Dominium* in thirteenth and fourteenth-century political thought and its seventeenth-century heirs: John of Paris and Locke", în *Political Studies*, 33 (1985), pp. 73–100. — JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*, trad. de J. A. Watt, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971.

Jefferson, Thomas (1743–1826) Om de stat şi filozof politic american. A fost guvernator al Virginiei, delegat la Congresul Continental şi al treilea preşedinte al Statelor Unite, între 1801 şi 1809. A redactat Declaraţia de Independenţă, Statutul Libertăţii Religioase al statului Virginia, *Notes on the State of Virginia* şi numeroase cuvântări şi scrisori. Către sfârşitul vieţii a întemeiat Universitatea statului Virginia.

Scrierile politice timpurii ale lui Jefferson au avut ca obiect cauza revoluţionară a coloniilor nord-americane care luptau pentru dobândirea independenţei faţă de Imperiul Britanic. Inspirându-se din teoria engleză a libertăţilor provenite din vechea constituţie* şi din teoria politică a lui John Locke*, Jefferson a formulat o teorie federalistă a Imperiului Britanic, conform căreia toate corpurile legiuitoare din Imperiu (de pildă, Parlamentul Britanic şi Virginia House of Burgesses) erau „libere, egale şi independente", rolul Coroanei reducându-se la acela de arbitru imparţial între aceste organisme legislative autonome, cu respectarea drepturilor fiecăruia. Din perspectiva acestei concepţii, reglementările Parlamentului Britanic din anii 1760 şi 1770 referitoare la coloniile americane apăreau ca o uzurpare a prerogativelor forurilor legislative coloniale, iar sprijinul acordat de Coroană Parlamentului era considerat tiranic. Opiniile lui Jefferson datând din această perioadă sunt exprimate succint în *A Summary View of the Rights of British America* şi în Declaraţia de Independenţă.

După Războiul american de independenţă scrierile sale politice s-au centrat asupra formării unei noi republici în America. După exemplul lui Aristotel*, Jefferson considera omul o fiinţă socială prin natura sa, dar care pentru a-şi dezvolta facultăţile sociale şi politice trebuia să facă parte din mici comunităţi democratice. Jefferson se pronunţa pentru împărţirea Virginiei în districte (*wards*) de câte cinci-şase

mile pătrate şi cu câte o sută de cetăţeni, în genul *polis*-ului clasic grec. El mai credea că prin democraţia* participativă cetăţenii îi vor putea recunoaşte pe cei mai buni dintre ei, pe cei înzestraţi cu „înţelepciune şi virtute", numiţi de el „aristocraţia naturală". Această aristocraţie naturală urma a fi aleasă în funcţiile cheie de conducere politică, servind ca reprezentant al populaţiei în organismele districtuale, ale statelor şi în cele naţionale din marea republică americană. În scopul sprijinirii acestui ideal de democraţie locală directă, Jefferson pleda pentru un învăţământ public general şi pentru o aproximativă egalitate economică. Promovarea în sistemul de învăţământ trebuia făcută după merit, iar statul urma să atribuie câte 50 de acri de pământ fiecărui cetăţean care nu dispunea de această suprafaţă. Jefferson se opunea instituţiei sclaviei şi se pronunţa pentru emanciparea treptată a sclavilor de culoare şi pentru recolonizarea lor în Africa. Se împotrivea participării femeilor la viaţa politică.

Convingerile lui religioase erau în concordanţă cu teoria sa politică. Fiind un unitarian conservator, considera că morala creştină este esenţială pentru virtutea omului ca fiinţă socială şi pentru un stat drept şi armonios. În replică la biserica anglicană oficială din Virginia, a susţinut „libertatea religiei", pe care o înţelegea ca exprimare deplină a tuturor credinţelor (şi necredinţelor) religioase, sperând că în interiorul unei asemenea diversităţi cetăţenii vor decanta şi alege învăţăturile morale de bază ale lui Isus. (→ *biserica şi statul*)

Thomas Jefferson este considerat un idealist care a trăit să-şi vadă înşelate cele mai multe dintre idealuri. Tendinţa din viaţa politică americană spre o putere naţională centralizată şi spre o etică industrială, capitalistă l-a determinat să devină un militant pentru cauza drepturilor statelor şi un adept al reformelor agrare. Aşa se face că scrierile lui politice din perioada târzie prezintă o asemănare izbitoare cu cele revoluţionare: aşa cum odinioară învinuise Parlamentul şi Coroana britanică de acţiuni ce ar uzurpa puterea legislativă a organelor de stat din colonii, acum ataca Congresul şi tribunalele naţionale că uzurpă puterea celor de la nivelul statelor.

Datorită profunzimii şi varietăţii ideilor sale politice, Jefferson continuă să fie invocat de un spectru larg de mişcări politice, inclusiv de către revoluţionari din Lumea a treia, de către democraţi conservatori şi de către socialişti radicali.

GS

Bibliografie

BECKER, C., *The Declaration of Independence: a Study in the History of Political Ideas*, New York, Vintage, 1958. — JEFFERSON, T., *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. A. A. Lipscomb şi A. E. Bergh, 20 vol., Washington, DC, ed. memorială, 1903. — ~, *The Papers of Thomas Jefferson*, ed. J. Boyd şi C. T. Cullen, 22 vol. (până în prezent), Princeton, NJ; Princeton University Press, 1950–1982. — KOCH, A., *The Philosophy of Thomas Jefferson*, New York, Columbia University Press, 1957. — MALONE, D., *Jefferson and His Time*, 7 vol., Boston, Mass., Little, Brown, 1948–1983.

John of Salisbury (c. 1115/20–1180) Gânditor politic medieval, influenţat de republicanismul ciceronian. Preocupările diverse şi cosmopolite — cărturăreşti, ecleziastice, politice — l-au

adus în contact cu majoritatea domeniilor vieţii publice din secolul al XII-lea. Oglindă a epocii sale, este considerat unul dintre umaniştii secolului al XII-lea care preţuiau textele marilor autori ai Antichităţii şi elevata retorică latină. S-a născut la Old Sarum; prin anii 1130–1140 a urmat şcoli franceze studiind sub îndrumarea marilor minţi ale vremii, între care Abelard, Guillaume de Conches şi Thierry de Chartres. În calitate de administrator ecleziastic al arhiepiscopului Theobald of Canterbury şi de avocat al unor tribunale ecleziastice, a ajuns să lucreze în slujba arhiepiscopului Thomas Becket, jucând un rol în existenţa tragică a acestuia. Către sfârşitul vieţii a fost episcop de Chartres.

Teoria sa politică este expusă în principala sa lucrare, *Policraticus*, în *Historia Pontificalis*, în scrierea filozofică *Metalogicon* şi în scrisori. A călătorit mult prin Franţa şi Italia şi constituie o sursă primordială, adesea unică, pentru cunoaşterea acestei perioade, fiind martorul transformării monarhiei papale prin recursul crescând la apeluri către curia papală. A avut ample cunoştinţe de drept roman* şi de drept canonic*, deşi nu pare să fi urmat studii juridice regulate.

Policraticus (1156–1159) este o lucrare complexă de teorie politică: un manual de guvernare, un îndreptar pentru principi, o critică din unghi moral a vieţii de curte, un tratat filozofic didactic şi o enciclopedie literară şi savantă. Ea îşi datorează celebritatea mai cu seamă analizei dedicate tiraniei şi exemplelor de tirani nemernici care, prin intervenţia lui Dumnezeu, au sfârşit-o rău. Despre John of Salisbury s-a spus nu o dată că este primul apărător medieval al teoriei tiranicidului, dar adevărata sa poziţie pare să fi fost aceea că tiranii sunt pedepsiţi de Dumnezeu. Prin urmare, sfatul său era ca oamenii să nu încerce să-şi facă singuri dreptate, pentru că împotrivirea violentă, revoluţia, războiul civil în stat şi în biserică au consecinţe teribile; este mai bine să rabzi, să tolerezi şi să te rogi, căci până la urmă tiranul nu poate avea pace şi tihnă. John of Salisbury a scris spre a-i avertiza pe tirani, şi nu spre a-i sfătui pe ucigaşi; teoria sa nu susţine tiranicidul, dar îi zugrăveşte pe tirani ca situându-se la antipodul principilor destoinici. După opinia lui, legea este un dar al lui Dumnezeu transmis cârmuitorilor laici prin intermediul clericilor. Există însă şi o cunoaştere naturală a legii morale, pe care omul o găseşte înlăuntrul său, cu ajutorul raţiunii. Modul lui John of Salisbury de a înţelege această lege naturală este asemănător celui al lui Cicero*. El o numeşte *equitas* — aplicarea de către om a propriei capacităţi de a raţiona şi de a stabili ce este drept; în felul acesta omul poate găsi răspuns şi la întrebări morale asupra cărora legea divină pare a nu se pronunţa. Adevărata societate este atât o entitate naturală, cât şi un organism spiritual, un loc în care oamenii sunt deopotrivă animale şi sfinţi; o astfel de societate a fost cunoscută în lumea clasică sub denumirea de *polis* sau *respublica*. Societatea umană este în egală măsură o confederaţie de oameni şi o congregaţie de creştini, unde factorul natural şi cel divin conlucrează. De aceea decizia principelui trebuie să respecte dreptul canonic. Cârmuitorul destoinic

trebuie să fie un om al statului, o expresie fizică a rânduielii drepte, un vicar al lui Dumnezeu şi totodată o imagine a echităţii naturale. John of Salisbury compară republica cu un organism viu, format din cap (cârmuitorul) şi mădulare. Datoria ei este de a aduce acţiunile supuşilor pe făgaşul divinei *equitas*, legea seculară (*lex*) fiind forma prin care *equitas* este realizată pe pământ. Cârmuitorul, întrucât printr-o alegere raţională liberă menţine dreptatea în calitate de slujitor al divinei *equitas*, nu este supus obligaţiei juridice exterioare. Ca reprezentant al lui Dumnezeu, cârmuitorul este persoană publică şi orice împotrivire faţă de puterea cârmuirii reprezintă o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu. Cârmuitorul stă deasupra sferei pământeşti, dar nu este autonom, pentru că în cugetul său este obligat să menţină *equitas*. *Policraticus*, ca fiinţă politică ideală, trebuie să îmbine natura animală şi cea divină a *polis*-ului pe care îl conduce. John of Salisbury credea că Henric al II-lea acţionase ca un animal sălbatic atacând imunităţile clericale şi stricând echilibrul firesc al cârmuirii regale. Clerul şi oamenii de rând trebuiau să se unească pentru a restabili echilibrul, înlăturându-l pe tiranul care cârmuieşte doar prin stăpânire animală, şi nu prin *equitas*.

Policraticus a exercitat o mare influenţă asupra juriştilor italieni şi a umaniştilor francezi din secolul al XIV-lea. Scrierile lui John of Salisbury au fost preţuite şi în calitatea lor de culegeri de istorisiri antice, fiind o poartă de acces la Antichitate.

JC

Bibliografie

(♦) JOHN OF SALISBURY, *Policraticus*, cărţile 4–6 şi părţi din cărţile 7–8, trad. de J. Dickinson, New York, Alfred A. Knopf, 1927; cărţile 1–3 şi părţi din cărţile 7–8, trad. de J. B. Pike, seria Clasici ai ştiinţei politice, Minneapolis, 1938. — (♦) „John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court", în *Historia Pontificalis*, ed. şi trad. de M. Chibnall, Londra, Nelson, 1956. — WILKS, M. ed., *The World of John of Salisbury*, în „Studies in Church History", subsidia 3, Oxford, Blackwell, 1984.

K

Kant, Immanuel (1724–1804) Filozof german. S-a născut şi a murit la Königsberg, în Prusia Orientală. Reputaţia sa filozofică se sprijină pe cele trei *Critici* — a *raţiunii pure* (1781), a *raţiunii practice* (1788) şi a *puterii de judecată* (1790). În 1785 a publicat *Fundamentele metafizicii moravurilor*, unde este formulat pentru prima dată faimosul imperativ categoric de a avea întotdeauna o „voinţă bună", de-a trata orice persoană ca pe un scop în sine şi nu doar ca pe un mijloc pentru scopuri arbitrare. Gândirea politică a lui Kant a fost dezvoltată după Revoluţia franceză în *Spre pacea eternă* (1795), *Elementele metafizice ale justiţiei* (1797) şi *Conflictul dintre facultăţi* (1798) şi are ca idee principală că politica trebuie „să se încline înaintea" moralei.

În mod indiscutabil, convingerea politică *centrală* a lui Kant este că morala şi politica trebuie să se afle în legătură, pentru că „adevărata politică nu poate face un singur pas fără a da mai întâi respectul cuvenit moralei". În acelaşi timp el trasează o riguroasă demarcaţie între motivele morale (voinţa bună şi respectul faţă de legea morală) şi motivele juridice ale acţiunii, insistând că imboldurile morale şi cele juridice niciodată nu trebuie confundate; aceasta l-a făcut să argumenteze (în *Conflictul dintre facultăţi*) că şi în condiţiile progresului „luminilor" şi ale „republicanismului", în lume nu va exista o cantitate mai mare de acţiuni morale, ci doar un număr mai mare de acţiuni conforme legii care corespund aproximativ cu ceea ce moralitatea pură ar înfăptui dacă ar putea. (Se poate anticipa că, la sfârşitul timpurilor, „imperiul moral al scopurilor" nu va fi realizat pe pământ — deşi ar trebui să fie —, dar se poate spera cu îndreptăţire într-o ordine juridică mai bună, mai apropiată de comandamentele moralei decât ordinea actuală.) Morala şi justiţia publică trebuie să se afle într-o asemenea legătură, încât morala să *modeleze* politica — interzicând războiul, lucrând în favoarea „păcii eterne" şi a „drepturilor omului" —, fără a deveni *motivul* politicii (deoarece aceasta nu-şi poate pune nădejdea în „voinţa bună").

Dată fiind această tensiune dintre morală şi justiţia publică — ele trebuind să se afle în legătură, dar totodată să rămână distincte —, poate că ideea de „scopuri" ar fi în măsură să creeze o punte între ele: pentru că justiţia publică susţine, fără îndoială, anumite scopuri morale (de pildă cel de a nu ucide), chiar dacă dreptul* trebuie să se mulţumească cu un motiv juridic. Folosirea teleologiei ca punte de legătură între tărâmul moral şi cel politico-juridic nu constituie o noutate

radicală, întrucât în *Critica puterii de judecată* Kant însuşi folosise „scopurile" pentru unificarea întregii sale filozofii, argumentând că natura poate fi judecată (dar nu şi cunoscută) prin procese şi funcţii pe care cauzalitatea mecanică nu este capabilă să le explice, că persoanele ca agenţi liberi urmăresc anumite scopuri şi se privesc pe ele însele drept scopul final al creaţiei, iar arta etalează o „finalitate fără scop", care o face să fie (nu în mod nemijlocit morală, ci) un simbol al moralităţii. Or, dacă scopurile sunt în măsură (ori sunt considerate a fi în măsură) să stabilească legătura între natură, libertatea umană şi artă, ele sunt în măsură (lucru mult mai lesnicios) să facă legătura şi între două faţete ale libertăţii umane: între tărâmul moral şi cel juridic. Or, dacă pe tărâmul moral „voinţa bună" ar putea să însemne de a nu universaliza niciodată o maximă de acţiune ce n-ar respecta persoanele ca scopuri în sine, atunci morala şi domeniul politico-juridic ar putea fi legate între ele cu ajutorul teleologiei kantiene. Dacă fiecare persoană ar avea o voinţă bună, atunci ea le-ar respecta pe toate celelalte ca scopuri, ca membri ai unui „imperiu al scopurilor"; ceea ce, deşi ar trebui, în realitate nu se întâmplă, din cauza faptului patologic că omul este funciarmente rău. Aşadar, dacă voinţa bună înseamnă respectul pentru persoane ca scopuri în sine şi dacă justiţia publică impune ca anumite scopuri morale (precum cel de a nu ucide) să fie *urmate*, chiar dacă în sinea lor cei în cauză nu le respectă, atunci la Kant justiţia publică ar putea fi privită drept realizare parţială a ceea ce s-ar întâmpla dacă toate voinţele ar fi bune. În plus, Kant sugerează adesea că dreptul creează un fel de ambianţă propice pentru voinţa bună, împuţinând prilejurile de păcat politic (cum ar fi teama de dominaţia altora) care i-ar putea ispiti (deşi nici o dată determina) pe oameni să acţioneze nedrept.

Poate că întreaga poziţie a lui Kant faţă de politică privită ca realizare juridică a unor finalităţi morale a fost cel mai bine rezumată în două pasaje, primul din *Principiile metafizice ale virtuţii* (1797): „În sistemul naturii omul (...) e de mică însemnătate şi, alături de celelalte animale, considerat ca produs al pământului, nu are mare valoare. (...) Dar ca persoană, aşadar ca subiect al raţiunii morale practice, el este de nepreţuit. Pentru că, privit din această perspectivă (ca *homo noumenon*), el nu poate fi judecat numai ca mijloc pentru scopurile altor oameni, şi nici chiar pentru propriile-i scopuri, ci trebuie preţuit ca un scop în sine." În *Conflictul dintre facultăţi* Kant a tradus acest pasaj — sau cel puţin aşa pare — în limbajul politicii: „Faţă cu omnipotenţa naturii sau mai degrabă a cauzei sale prime care ne este inaccesibilă, fiinţa umană, la rândul ei, nu-i decât o bagatelă. Când însă suverani din aceeaşi specie cu ea o consideră şi o tratează în acest fel, fie împovărând-o ca pe o vită, fie privind-o doar ca pe o unealtă în planurile lor sau expunând-o în conflictele dintre ei spre a fi masacrată, aceasta nu mai este o bagatelă, ci o nesocotire a scopului ultim al creaţiei" (*Political Writings*, p. 185). Potrivit acestei viziuni teleologice, suveranii nesocotesc drepturile omului* (sau, mai bine-zis, drepturile persoanelor) când tratează omul ca pe un simplu mijloc în slujba unui scop relativ (extinderea teritoria-

lă); Kant consideră că războiul, care inevitabil îi tratează pe oameni ca pe simple mijloace în slujba unui scop imoral, face ca statul să atace şi să submineze moralitatea, când de fapt statul şi ordinea juridică ar trebui (în calitatea lor de bunuri limitate) să ofere un context stabil de pace şi securitate în cadrul căruia oamenii să poată exercita singurul bine nelimitat, „voinţa bună". Ideea că persoanele sunt scopuri ce n-ar trebui niciodată folosite ca simple mijloace în slujba unor finalităţi arbitrare furnizează „voinţei bune" un scop obiectiv, care este sursa imperativului categoric şi fixează o condiţie limitativă pentru ceea ce politica poate în mod legitim să facă. Încât, în pofida afirmaţiei lui Hegel*, kantianismul nu este doar o doctrină formală în care „datoria rece este ultimul dumicat rece rămas în stomac". Kant spune de altfel limpede că într-o republică *cetăţenii* (nu simplii supuşi) s-ar împotrivi războiului din motivul legitim al iubirii de sine. Aşadar, republicanismul (pe plan intern) şi pacea eternă (pe plan extern) sunt strâns legate între ele, absolut inseparabile. Iată de ce Kant spune că într-o „constituţie în care supusul nu este cetăţean şi care deci nu este republicană, mersul la război este lucrul cel mai simplu din lume", în ciuda faptului că „raţiunea ca suprema putere morală legiuitoare condamnă în mod absolut războiul ca mijloc de afirmare a unor drepturi". Cetăţenia republicană serveşte aşadar unui scop moral esenţial, pe care, din pricina patologiei umane, voinţa bună s-ar putea să nu-l atingă niciodată. Pentru Kant exteriorul este modelat de interior, ceea ce-l face să spună că primul articol definitoriu al păcii eterne este că „constituţia civilă a fiecărui stat trebuie să fie republicană".

Toate aceste idei sunt dezvoltate de Kant în splendidele pagini finale din *Elementele metafizice ale justiţiei*: „Raţiunea moral-practică din noi pronunţă următorul veto irezistibil: Cu nici un chip nu trebuie să existe război, nici între indivizi în starea de natură, nici între state, care, deşi înăuntrul lor sunt conduse de legi, în relaţiile externe reciproce trăiesc totuşi într-o stare neguvernată de legi. Căci războiul nu este un mod prin care cineva ar trebui să caute să-şi afirme drepturile (...). S-ar putea spune chiar că acest obiectiv de întronare a unei păci universale şi durabile nu este doar o parte a teoriei justiţiei în limitele raţiunii pure, ci reprezintă scopul ei ultim (*Endzweck*) şi deplin (*Political Writings*, p. 174). Acest text confirmă şi sintetizează cele spuse mai înainte: că moralitatea însăşi este cea care exclude categoric războiul (fără doar şi poate pentru că acesta tratează scopurile ca pe nişte mijloace şi persoanele ca pe nişte lucruri); că la pace — ca scop moral — se poate ajunge pe cale juridică, prin introducerea acelei constituţii (şi anume, „republicanismul în toate statele, individual şi colectiv") care-i face pe cetăţenii raţionali şi care ţin la persoana lor să excludă războiul; că a considera eronată legea morală care interzice războiul înseamnă a abdica de la raţiune şi a recădea în „mecanismul naturii"; că dreptul, care înfăptuieşte pe cale juridică unele scopuri morale (chiar şi fără voinţă bună) are ca „scop ultim" (*Endzweck*) pacea universală şi durabilă. Este puţin probabil să existe altundeva la Kant un pasaj care să concretizeze într-un mod atât

de pregnant şi de emoţionant ideea că politica este datoare să ia aminte la scopurile moralei. Largul orizont vizionar şi în acelaşi timp lucid al acestui pasaj răscumpără părţile mai aride din *Elementele metafizice ale justiţiei* şi confirmă ceva ce nu trebuia niciodată pus la îndoială: că Immanuel Kant este un filozof politic de prim rang, ale cărui obiective politice evoluţioniste, dacă ar fi fost transpuse în realitate, ar fi constituit o revoluţie de valoare în istoric.

PR

Bibliografie

CASSIRER, E., *Kant's Life and Thought*, trad. de J. Haden, New Haven, Conn., Yale University Press, 1982. — (♦) KANT, Imm., *Political Writings*, ed. H. Reiss, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. — ~, *Metaphysical Principles of Virtue*, trad. de J. W. Ellington, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964. — KELLY, G. A., *Idealism, Politics and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. — NELL, O., *Acting on Principle*, New York şi Londra, Columbia University Press, 1975. — PATON, H. J., *The Moral Law*, Londra, Hutchinson, 1948. — RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972. — (♦) RILEY, P., *Kant's Political Philosophy*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1983. — SHKLAR, J., *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984. — YOVEL, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980.

Kautsky, Karl (1854–1938) Teoretician socialist german. Ca redactor-şef la *Die Neue Zeit*, principala revistă teoretică a Partidului Social-Democrat German, a jucat un rol de seamă atât în social-democraţia germană, cât şi în cadrul Internaţionalei a II-a. Influenţa sa ca exponent de frunte al marxismului* s-a diminuat mult în ultimele două decenii ale vieţii sale.

Marxismul lui Kautsky a fost evoluţionist şi determinist. (→ *darwinism social*) El a fost darwinist înainte de a fi marxist, iar într-o anumită măsură a rămas darwinist toată viaţa, concepţia sa despre evoluţia socială fiind constant legată de cea despre evoluţia naturală, de unde şi accentul excesiv pus pe forţele de producţie şi pe necesitatea obiectivă. Kautsky a risipit mult timp apărând ceea ce el a considerat a fi ortodoxia marxistă tradiţională. În opinia lui, apariţia monopolurilor şi a cartelurilor era dovada ultimă a involuţiei capitalismului*: crizele de producţie din ce în ce mai grave generate de subconsum duceau la proletarizarea până şi a clasei de mijloc şi în curând aveau să provoace prăbuşirea întregului sistem. Gândirea lui Kautsky a fost totuşi pregnant inovatoare în două direcţii. Întâi, în cartea sa *Die Agrarfrage* (1899), el a încercat să arate în detaliu că interesele ţărănimii germane — în special tarifele protecţioniste şi proprietatea privată asupra pământului — erau direct opuse intereselor proletariatului; pe de altă parte, prin dependenţa crescândă faţă de investiţiile capitaliste, ţăranii erau supuşi şi ei unui proces de proletarizare. În al doilea rând, Kautsky a dezvoltat ideea de „ultraimperialism". În scrierile sale timpurii şi în conformitate cu vederile sale despre subconsum, el considerase că exportul de capital însemna un efort de limitare a productivităţii şi de stabilizare a sistemului. Mai târziu, a semnalat posibilitatea ca sistemul capitalist să realizeze acest lucru, cel puţin temporar, prin organi-

zarea unor carteluri internaționale care să împiedice atât cursa înarmărilor, cât și războiul.

Kautsky a insistat consecvent asupra realității conflictului de clasă și a imposibilității compromisului dintre clase. Atitudinea sa general-deterministă l-a dus însă la o anumită pasivitate politică. Considerând că socialismul științific era o teorie bazată pe observație și ulterior aplicată de specialiști pricepuți într-un fel de tehnologie socială, el a anticipat ceva din doctrina lui Lenin*, după care conștiința socialistă își are originea în afara clasei muncitoare. Ținea la ideea transformării radicale a statului în condițiile dictaturii proletariatului, înțelegând prin aceasta că sarcina viitoarei revoluții proletare era de a face din Germania un stat pe deplin democratic, ceea ce nu presupunea decât domnia majoritară a proletariatului în condițiile existenței unor instituții pe deplin democratice — și parlamentare. (→ *clasă*; *proletariat*) Dar niciodată nu a dus până la capăt această latură a gândirii sale, deoarece s-a simțit întotdeauna mai la largul său în zona sociologică și în cea istorică a marxismului.

DTMcL

Bibliografie

KAUTSKY, K., *Die Agrarfrage*, Stuttgart, Dietz, 1899. — ~, *The Road to Power*, trad. de A. M. Simmons, Chicago, Bloch, 1909. — ~, *The Dictatorship of the Proletariat* (1919), trad. de H. J. Stenning, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1964. — (♦) KOLAKOWSKI, L., *Main Currents of Marxism*, vol. II, cap. 2, Oxford, Oxford University Press, 1978. — MCLELLAN, D., *Marxism after Marx*, cap. 2, Londra, Macmillan, 1980. — SALVADORI, M., *Kautsky and the Socialist Revolution*, Londra, New Left, 1979.

Kelsen, Hans (1881–1973) Teoretician austriac al dreptului*, autor de proiecte de constituții și creatorul teoriei „pure" a dreptului. Născut într-o familie de evrei din Galiția, Kelsen a studiat dreptul la Viena, apoi a fost profesor de drept la Viena (1911–1930) și la Köln (1930–1933). După venirea la putere a lui Hitler s-a mutat la Praga (1933–1938) și de aici la Geneva; curând a plecat în SUA, stabilindu-se în cele din urmă la Berkeley, unde a petrecut ultimele trei decenii ale unei vieți îndelungate, consacrate neobosit cercetărilor juridice, cercetări din care a rezultat cea mai strălucită și mai riguros elaborată doctrină a pozitivismului juridic din câte s-au formulat până acum.

În gândirea lui Kelsen problema fundamentală este una epistemologică: cum este posibilă o „cunoaștere științifică" (*wissenschaftlich*) și obiectivă a dreptului normativ? În spiritul neokantian din Viena începutului de secol, această problemă era înțeleasă în sensul investigării presupozițiilor transcendentale care fac posibilă o astfel de cunoaștere obiectivă. Așa cum tiparele particulare de conexiune dintre evenimente (legăturile cauzale) în domeniul lui „este" — a căror cunoaștere și elucidare cade în sarcina științelor naturii — se întemeiază pe un presupus principiu al cauzalității, tot așa trebuie să existe un presupus principiu de ordonare a cunoașterii privitoare la conexiunea specific normativă („dacă este A, atunci trebuie să fie B"), a cărei elucidare sau reconstrucție rațională reprezintă sarcina definitorie a științei normative, preocupate de domeniul lui „trebuie". Pentru Kelsen, acest principiu întemeietor este cel al „imputării" sau „atribuirii" (*Zurechnung*).

Cunoaşterea oricărei ordini juridice reale are ca presupoziţie necesară considerarea drept valid a actului constitutiv „istoriceşte prim" prin care ea a luat fiinţă: acesta reglementează modul cum *trebuie* folosită forţa în comunitatea constituită prin respectiva ordine constituţională, normele juridice subordonate fiind create în mod valid prin exerciţiul puterilor constituţionale. Această presupusă *Grundnorm* („normă de bază") este cea care transformă modul nostru de apreciere a actelor umane ca având influenţă cauzală reală sau posibilă asupra altora, într-o apreciere a lor ca instituind standarde de comportament obligatorii pentru alte persoane, care, la rândul lor, pot fi conştiente de aceste standarde. Conceptul de *Grundnorm* este cel mai răspândit şi mai cunoscut artefact intelectual al lui Kelsen, deşi nu şi la fel de bine înţeles. Acest concept sugerează o viziune dinamică asupra ordinii juridice, cum şi este în realitate concepţia lui Kelsen. Privită diacronic, o ordine juridică de drept pozitiv este o ordine ce îşi reglementează propria constituire. O constituţie, statornicită prin acte sau obiceiuri umane, validează actele de legiferare superioară în măsura în care, şi atunci când, acestea sunt efectuate de legiuitori competenţi; în mod similar, legislaţia primară poate să valideze o legislaţie secundară; toate formele de legislaţie generală autorizează invocarea de sancţiuni judiciare, validând astfel aplicarea de sancţiuni în cazul încălcărilor de lege dovedite, iar dispoziţiile judecătoreşti de sancţionare autorizează actele de sancţionare ale autorităţilor şi cetăţenilor. Sistemul juridic este un proces prin care normele se concretizează progresiv, materializându-se finalmente în directive specifice adresate unor indivizi. Concretizarea înseamnă în acelaşi timp dezambiguizare; normele generale lasă întotdeauna o marjă de discreţie şi un spaţiu de obţiune în interpretare. Norma generală în rolul ei de schemă de evaluare a acţiunilor (ca fiind „licite" sau „ilicite") nu acoperă niciodată exhaustiv cazurile particulare, ci numai normele individuale fac acest lucru. Din acest motiv, la toate nivelurile ierarhiei dinamice este nevoie de acte discreţionare care să umple lacunele şi să îngusteze marja de indeterminare, dar normele individualizate sunt singurele pe deplin determinate. Nu este vorba aici de un proces deductiv; normele specifice nu pot fi deduse din cele generale, ci pot fi doar *elaborate* de către persoane autorizate în acest sens de către normele generale. Pornind de la acest caracter al actelor creatoare de norme, putem înţelege semnificaţia lui „trebuie" şi deci categoria normativului. Orice act de voinţă aplicat comportamentului altcuiva conţine intenţia subiectivă ca acest altcineva să facă ceva. Dar această „intenţie subiectivă", acest „trebuie" subiectiv nu este neapărat şi o intenţie obiectivă sau măcar intersubiectivă. Teza lui Kelsen este că numai în cazul unui act de voinţă valabil autorizat există convergenţă între intenţia subiectivă şi cea obiectivă. O judecată normativă obiectivă (intersubiectivă) este posibilă numai în presupoziţia raţional întemeiată a unei *Grundnorm*; iar condiţiile pentru presupoziţia raţională a unei *Grundnorm* este ca ordinea constituţională despre

a cărei valabilitate este vorba să fie, în linii mari, una eficace.

Aşa cum, privit diacronic, dreptul trebuie conceput ca o ordine dinamică, ce îşi reglementează propria creare, tot aşa, în orice moment al timpului, el poate fi privit sincronic, aşadar sub aspect static. Această a doua perspectivă asupra ordinii juridice evidenţiază o altă trăsătură distinctivă a ei — aceea de a fi o ordine *coercitivă*. Căci într-o reprezentare statică a dreptului, orice element al ordinii juridice — inclusiv *Grundnorm* şi constituţia — devine o condiţie de autorizare a unei sancţiuni; dată fiind validitatea constituţiei, validitatea legislaţiei privitoare la contracte, executarea validă a unui contract, încălcarea unei prevederi de către una dintre părţi şi pretenţia valid formulată de cealaltă parte, presupunând dovedite încălcarea şi prejudiciul, un tribunal poate să dispună repararea prejudiciului de către partea vinovată etc. Şi invers, din punct de vedere juridic orice act de constrângere a unui individ de către un altul este sau un delict, sau o sancţiune. Abordând reglementarea generală a constrângerii din această perspectivă, dreptul poate fi perceput ca o ordine a păcii, iar Kelsen aşa îl şi înfăţişează.

În lumina tuturor acestor idei, Kelsen oferă o strălucită explicaţie a statului ca fiind personificarea unităţii ordinii juridice. În condiţiile unei ordini juridice eficace şi relativ centralizate, care acoperă un anumit teritoriu, noi atribuim actele organelor aparţinând ordinii juridice — atunci când acestea acţionează în calitatea lor oficială — unei unice entităţi personificate — „statului". A vorbi despre stat echivalează cu a vorbi despre drept sub un alt aspect, şi viceversa; nici un fel de dualism al dreptului şi statului nu poate fi conceput, astfel încât teoriile care tratează dreptul ca fiind creat de stat sunt goale de conţinut.

Statele şi ordinile juridice statale sunt, la rândul lor, subiecte ale dreptului internaţional*, al cărui principiu de eficacitate garantează validitatea actelor tuturor oficialilor de stat legal autorizaţi. Pe această linie, Kelsen avansează teoria extrem de controversată (şi probabil eronată) a unităţii dintre dreptul internaţional şi dreptul intern. Potrivit acestei concepţii, toate sistemele de drept naţionale devin în esenţă nişte subsisteme ale ordinii de drept internaţionale, ceea ce înseamnă monism normativ. Aceeaşi viziune monistă îl conduce pe Kelsen la teza că un conflict între norme valide este de neconceput. Dacă între nişte norme ar apărea o nepotrivire, în mod necesar una dintre ele ar fi total nevalidă. Întrucât împărtăşeşte o poziţie metaetică subiectivistă, Kelsen trage de aici concluzia că singura posibilitate de a avea o ordine normativă obiectivă şi cu eficacitate interpersonală este cea oferită de drept, cu toate neajunsurile pe care aceasta ar putea să le aibă. Ideea că validitatea juridică ar putea depinde de o valoare morală obiectivă i se pare însă absurdă. Din indeterminarea inevitabilă a normelor juridice generale decurge faptul că introducerea normelor juridice sau aplicarea legii la cazuri individuale comportă întotdeauna un element ideologic. Ideologia este inevitabilă în activitatea juridică, dar ea nu înseamnă acelaşi lucru şi nu trebuie confundată nici cu ştiinţa dreptului, nici cu teoria pură a dreptului. Asupra acestor puncte Kelsen s-a aflat într-o îndelungată dispută cu teoreticieni ai dreptului

marxişti; poziţia sa este expusă în *The Communist Theory of Law* (1955).

NMacC

Bibliografie

HARRIS, J. W., *Law and Legal Science*, Oxford, Oxford University Press, 1979. — KELSEN, H., *General Theory of Law and State*, trad. de A. Wedberg, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945. — ~, *Doctrina pură a dreptului*, trad. de Ioana Constantin, Bucureşti, Humanitas, 2000. — ~, *The Communist Theory of Law*, Londra, Stevens, 1955. — ~, *What is Justice?*, Berkeley, University of California Press, 1957. — ~, *Law and Peace in International Relations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1942. — ~, *Essays in Legal and Moral Philosophy*, introd. de O. Weinberger, trad. de P. Heath, Dordrecht, D. Reidel, 1973. — (♦) MOORE, R., *Legal Norms and Legal Science: a Critical Study of Kelsen's „Pure Theory of Law"*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1978.

Keynes, John Maynard (1883–1946) Economist britanic. Format în atmosfera de la Cambridge într-o perioadă când aici activau Henry Sidgwick*, Alfred Marshall şi G. E. Moore, Keynes a revoluţionat ştiinţa economică prin lucrarea sa *Teoria generală a ocupării forţei de muncă, a dobânzii şi banilor* (1936), receptată ca o justificare teoretică a utilizării deficitului bugetar în scopul contracarării şomajului. În 1919 s-a pronunţat pentru o pace magnanimă cu Germania. Este unul dintre cofondatorii Fondului Monetar Internaţional (1944).

Keynes era convins că sărăcia şi „lupta economică dintre clase şi naţiuni" (din care puteau izbucni războaie) puteau fi depăşite prin reorganizare socială. Respingând „socialismul de stat", considera că sistemul capitalist salvgarda libertatea personală şi promova eficienţa, prin descentralizarea deciziilor şi apel la interesul personal al indivizilor. Dar „anarhia economică" a capitalismului de tip *laissez-faire** nu asigură ocuparea deplină a forţei de muncă, nici suficientă egalitate de venituri şi avuţie, ceea ce face necesară acţiunea colectivă. O amplificare a funcţiilor guvernamentale (îndeosebi prin agenţii semiautonome) şi un control guvernamental sporit asupra economiilor băneşti şi a investiţiilor (printr-o rată scăzută a dobânzilor şi prin programe de lucrări publice) ar fi căile adecvate de promovare a „dreptăţii şi stabilităţii sociale". În felul acesta s-ar menţine un capitalism modificat, în care, cu timpul, spera Keynes, „motivaţia pecuniară" îşi va pierde din importanţă.

Între economişti încă se poartă discuţii referitoare la semnificaţia scrierilor lui Keynes, în timp ce politicile economice keynesiene sunt criticate pe motiv că alimentează inflaţia şi creşterea aparatului guvernamental. Alţii însă sunt de părere că lor li se datorează într-o mare măsură creşterea economică şi nivelul ridicat de ocupare a forţei de muncă din perioada postbelică (cel puţin până în anii '70).

DJM

Bibliografie

HARROD, R. F., *The Life of John Maynard Keynes*, Londra, Macmillan, 1951. — KEYNES, J. M., *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, îndeosebi vol. II, VII şi IX, Londra, Macmillan, Cambridge, Cambridge University Press, pentru Royal Economic Society, 1971. — (♦) ROBINSON, E. A. G., „John Maynard Keynes", în *Economic Journal*, 57 (1947), pp. 1–68.

Kollontai, Aleksandra (1872–1952) Socialistă şi feministă rusă. A încer-

cat să înglobeze maxismului* o critică feministă a familiei și a moravurilor sexuale „burgheze". (→ *feminism*)

Kropotkin, Piotr Alekseevici (1842–1921) Anarhist rus. S-a născut într-o familie de nobili și la o vârstă fragedă a intrat în serviciul țarului Aleksandru al II-lea. Opiniile liberale și mai ales interesul științific pentru geografie l-au făcut să plece de la curtea Rusiei în Siberia, unde s-a dedicat studierii îndeaproape a agriculturii țărănești și a carențelor guvernământului centralizat. În 1872 a făcut prima călătorie în Europa Occidentală, unde, în satele din regiunea Jura, a venit în contact direct cu unele teorii anarhiste. După reîntoarcerea în Rusia și afilierea la o grupare radicală, cercul lui Ceaikovski, în 1874 a fost întemnițat. Doi ani mai târziu evadează din închisoare în împrejurări dramatice și se refugiază în Europa Occidentală, unde destul de repede ajunge să ocupe un loc proeminent în mișcarea anarhistă. Întemeiază publicația *La Révolte* și în paginile ei semnează numeroase articole în care formulează principiile de bază ale anarhocomunismului (reunite și publicate în 1906 sub titlul *The Conquest of Bread*). În 1883, cu prilejul unei razii împotriva anarhiștilor, este prins și întemnițat din nou. După eliberare emigrează în Anglia, unde va rămâne peste treizeci de ani, elaborând mai multe lucrări teoretice în sprijinul anarhismului, dintre care cea mai cunoscută este *Mutual Aid* (1897). Revine în Rusia puțin înainte de Revoluția din Octombrie și trăiește aici suficient pentru a-și consemna deziluziile provocate de regimul bolșevic. Funeraliile sale au fost ultima ocazie în care anarhiștilor adversari ai regimului li s-a permis să demonstreze public.

Kropotkin recunoștea principiile generale ale anarhismului*. Contribuția sa constă în pledoaria în favoarea anarhocomunismului și în încercarea de a-i oferi o fundamentare printr-o teorie pretins științifică a evoluției sociale. Se pronunța pentru o societate formată din comune în bună parte autarhice în cadrul cărora producătorii asociați să asigure bunurile necesare satisfacerii tuturor nevoilor de bază. A încercat să demonstreze (îndeosebi în *Fields, Factories and Workshops*, 1901) că industria putea fi efectiv descentralizată, în timp ce, pe de altă parte, ameliorarea metodelor din agricultură ar permite chiar și orașelor mari să-și producă hrana necesară, în imediata vecinătate. Respingea posibilitatea sau intenția ca indivizii să fie retribuiți pentru contribuția fiecăruia la muncă. Mijloacele de producție trebuiau considerate produsul colectiv al speciei umane; în condițiile diviziunii muncii ar fi arbitrar ca unii să fie mai bine retribuiți decât alții, iar o tentativă în acest sens ar provoca dezbinare socială. Solidaritatea naturală i-ar face pe oameni să lucreze de bună voie pentru binele comun dacă diferențele de proprietate ar dispărea. Pentru realizarea unei asemenea societăți Kropotkin preconiza o schimbare revoluționară; dar, în comparație cu Bakunin*, de pildă, el a acordat o atenție neglijabilă formei de organizare pe care revoluționarii trebuiau să o adopte. Considera că rolul intelectualilor anarhiști este de a răspândi idei subversive, care, într-o bună zi, se vor alia cu instinctele revoluționare ale maselor, distrugând capitalismul și, odată cu el, și statul. A

susţinut cu obstinaţie că sarcina reconstrucţiei revoluţionare nu avea nevoie de un organism politic central, pentru că un astfel de organism nu numai că ar favoriza apariţia unei noi clase dominante, dar ar şi stânjeni activitatea de reconstrucţie, care are nevoie de cunoştinţele locale ale oamenilor de rând.

Ca om de ştiinţă, Kropotkin a fost interesat constant de teoria darwinistă a evoluţiei, iar în *Mutual Aid* a încercat să demonstreze că, înţelese corect, ideile darwiniste pot fi invocate în sprijinul unui comunism libertar (respingând astfel implicaţiile fireşti ale darwinismului social*). Începând cu animalele şi extrapolând la societăţile umane, el argumenta că, în termeni evoluţionişti, acele grupuri au izbutit cel mai bine, care au dezvoltat practici de întrajutorare — practici prin care, la nevoie, fiecare individ venea în ajutorul celorlalţi. El schiţa evoluţia omenirii trecând prin clan, obştea sătească şi oraşul medieval, pe care îl aprecia drept cea mai avansată formă de solidaritate umană realizată vreodată. Dispariţia oraşului medieval în urma acţiunii statului centralizat a însemnat triumful impulsului contrar — al instinctului de autoafirmare şi de dominaţie. Totuşi, practicile de întrajutorare s-au menţinut, dar numai în interstiţiile societăţii moderne — în sindicate şi mai cu seamă în asociaţiile voluntare cum sunt Crucea Roşie şi Lifeboat Association. La drept vorbind, construcţia lui Kropotkin nu este o teorie a *evoluţiei*; pentru că deşi reuşeşte să prezinte un număr mare de exemple atât din regnul animal, cât şi din istoria omenirii, de natură să infirme concepţia după care între indivizii aceleiaşi specii viaţa e o necontenită luptă pentru supravieţuire, nicăieri nu arată că amploarea întrajutorării ar creşte pe măsură ce avansăm pe scara evoluţiei. Mai mult chiar, admiţând existenţa în om a unor instincte de autoafirmare paralel cu instinctul de solidaritate, Kropotkin nu are nici un alt temei — în afara unei speranţe pioase — pentru a anticipa că finalmente acesta din urmă va triumfa.

Printre meritele lui Kropotkin trebuie recunoscut totuşi că, de bine de rău, el a dat anarhismului o bază ştiinţifică. Chiar dacă înfăptuirea anarhocomunismului nu era inevitabilă, Kropotkin putea invoca exemple ce sugerează că o societate descentralizată şi fără un aparat oficial de constrângere nu este o simplă fantezie. Cu toate că spre sfârşitul vieţii unii dintre tovarăşii săi de idei anarhişti l-au atacat fiindcă se retrăsese din viaţa politică activă, cufundându-se în cercetări savante, el a făcut mai mult ca oricine pentru a prezenta publicului instruit anarhismul ca pe o doctrină ce trebuie luată în serios.

DLM

Bibliografie

BALDWIN, R. N. ed., *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, New York, Dover, 1970. — KROPOTKIN, P., *The Conquest of Bread*, New York, Vanguard, 1926. — ~, *Fields, Factories and Workshops*, Londra, Nelson, 1912. — ~, *Mutual Aid*, Londra, Heinemann, 1902. — (♦) MILLER, D., „Kropotkin", în *Rediscoveries*, ed. J. Hall, Oxford, Clarendon Press, 1986. — (♦) MILLER, M. A., *Kropotkin*, Chicago, University of Chicago Press, 1976. — WOODCOCK, G. şi I. Avakumović, *The Anarchist Prince: a biographical study of Peter Kropotkin*, New York, Schocken, 1971.

L

Labriola, Antonio (1843–1904) Filozof marxist italian. S-a născut în sudul Italiei şi a studiat la Universitatea din Neapole, unde l-a avut profesor pe hegelianul Bertrando Spaventa. Este cunoscut în principal drept primul marxist hegelian, deşi în formarea sa intelectuală au jucat un rol la fel de important Vico*, Spinoza* şi psihologia lui Herbart. A fost primul care a subliniat, cu vreo treizeci de ani înainte de publicarea *Scrierilor din tinereţe* ale lui Marx*, rolul ce-l deţin în marxism* conştiinţa şi *praxis*-ul, şi care a criticat materialismul evoluţionist al compatriotului său marxist Achille Loria. Principalele lui scrieri sunt *In memoria del Manifesto dei comunisti* (1895), *Del materialismo istorico* (1896) şi *Convorbiri despre socialism şi filozofie* (*Scrisori către Sorel*, 1897). Nici una dintre ele nu este un tratat sistematic; toate sunt „clarificări preliminare" ale concepţiei materialiste despre istorie. Primele două, publicate în franceză de către Sorel*, iar în italiană de către Croce*, au devenit texte clasice minore ale literaturii marxiste, bucurându-se de aprecierile lui Engels*, Plehanov* şi Lenin* (ceea ce ridică întrebarea cât de bine le vor fi înţeles ei).

Contribuţia principală a lui Labriola a constat în critica necruţătoare a tuturor interpretărilor rigid deterministe ale operei lui Marx. El a fost deosebit de vehement la adresa concepţiei de inspiraţie darwinistă, susţinute de Achille Loria şi de Enrico Ferri, care identifica dezvoltarea progresivă a mijloacelor de producţie cu dinamica evoluţiei naturale. Labriola deosebeşte, în maniera lui Vico, studiul lumii naturale de cel al lumii umane, aceasta din urmă fiind produsul modelării conştiente a celei dintâi de către munca omului, în scopul creării unui mediu de viaţă artificial. În mod asemănător, respinge teza vulgar marxistă că baza economică determină instituţiile şi conştiinţa. El citează frecvent precizarea lui Engels că economicul este factorul determinant doar „în ultimă analiză", dar critica sa merge mai departe şi pune sub semnul întrebării modelul bază — suprastructură ca atare. Labriola susţine că marxismul este esenţialmente o filozofie practică. *Praxis*-ul înseamnă remodelarea conştientă a naturii de către om şi crearea istoriei prin muncă intelectuală şi fizică. Revoluţia nu este pur şi simplu o consecinţă a schimbărilor progresive din baza economică, ci se produce numai atunci când şi numai dacă proletariatul* a creat în mod conştient condiţiile materiale necesare şi s-a organizat în aşa fel, încât să se poată

înfăptui tranziția la un nou mod de producție socializat.
Deși gradualist, Labriola a atacat atât reformismul lui Filippo Turati și Jean Jaurès, cât și revizionismul* lui Eduard Bernstein*, despre care credea că nu vrea decât să amelioreze capitalismul burghez, în loc să promoveze o conștiință proletară despre viitor. S-a opus în aceeași măsură voluntarismului lui Sorel și al lui Croce, despre care considera că separă idealurile politice ale socialismului de concepția materialistă asupra istoriei, ceea ce l-a făcut să polemizeze vehement cu ei în ultimele sale scrieri. Opera sa l-a influențat puternic pe Antonio Gramsci*.

RPB

Bibliografie

(♦) BELLAMY, R. P., „Labriola", în *Modern Italian Social Theory: ideology and politics from Pareto to the present*, Cambridge, Polity, 1986. — DAL PANE, L., *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, ed. a II-a, Torino, Einaudi, 1975. — (♦) KOLAKOWSKI, L., *Antonio Labriola: an attempt at an open orthodoxy*, în *Main Currents of Marxism*, vol. II, trad. de P. S. Falla, Oxford, Oxford University Press, 1968. — LABRIOLA, A., *Opere*, 3 vol., Milano, Feltrinelli, 1959. — ~, *La concezione materialista della istoria*, ed. E. Garin, Bari, Laterza, 1965. — ~, *Socialism and Philosophy*, trad. de E. Untermann, Chicago, C. H. Kerr, 1934.

laissez-faire Doctrină care preconizează intervenția cât mai redusă a statului* în procesele economice și restrângerea rolului acestuia la ocrotirea persoanei și a proprietății*, la apărarea națională și asigurarea unui număr mic de bunuri publice, cum sunt șoselele și porturile. Plecând de obicei de la premisa că activitățile economice lăsate în voia lor se vor armoniza în chip natural spre binele tuturor, această doctrină a fost susținută pentru prima dată de fiziocrații francezi (→ *fiziocrație*). Este acceptată în operele majore ale economiei politice clasice*, deși de obicei cu oarecare rezerve, așa cum apar exprimate în următoarea remarcă a lui J. S. Mill*: „Pe scurt, *laissez-faire* trebuie să fie practica generală: orice abatere de la ea, dacă nu este cerută de vreun mare bine, este un rău cert." Susținătorii de dată recentă ai doctrinei se află în tabăra libertarianismului*.

DLM

Bibliografie

ROBBINS, L. C., *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, Londra, Macmillan, 1952. — VINER, J., „The intellectual history of *laissez-faire*", în *Journal of Law and Economics*, 3 (1960), pp. 49–69.

Lassalle, Ferdinand (1825–1864) Fruntaș socialist german. Fiu al unui prosper om de afaceri evreu, Lassalle a studiat filozofia hegeliană la Berlin și a luat parte activă la Revoluția de la 1848. După un deceniu în care s-a dedicat scrierii unor importante lucrări de filozofie și drept, a reintrat în viața politică activă și, în ultimii douăzeci de ani ai vieții sale tumultuoase și pline de culoare, a izbutit să întemeieze Uniunea Generală a Muncitorilor Germani, primul partid socialist german. Și-a găsit moartea într-un duel pasional.
Principalele contribuții ale lui Lassalle la gândirea socialistă constau în analizele sale economice și în concluziile politice pe care le-a tras din ele. Scopul său în domeniul economic a fost de a da o turnură socialistă principiilor ricardiene (→ *David Ricardo*). A formulat o explicație incisivă a felului în care cea mai mare parte a veniturilor

statului provenea din impozitarea directă suportată, în mod disproporţionat, de către cei săraci, în timp ce puterea politică se baza pe impozitarea directă a proprietăţii, a cărei contribuţie reală era foarte mică. Lassalle puncа accentul pe natura exploatatoare a relaţiilor de producţie, creând şi expresia „legea de fier a salariului", potrivit căreia salariul mediu al muncitorilor rămâne la nivelul necesarului de subzistenţă al muncitorului şi al familiei sale. În condiţiile capitalismului* contemporan, producţia este despărţită de proprietate, iar în sfera repartiţiei domneşte anarhia. Pentru remedierea acestor rele, Lassalle propunea, într-o manieră ce aminteşte de Louis Blanc, crearea de cooperative de producţie, unde proprietatea şi controlul să se afle în mâinile muncitorilor, care astfel puteau păstra valoarea integrală a muncii lor. Pe plan politic, Lassalle a susţinut în primul rând introducerea votului universal, egal şi direct, pentru ca astfel statul să reflecte interesele muncitorilor; iar în al doilea rând, ca statul, considerat cel puţin potenţial drept clasă muncitoare organizată, să asigure capitalul necesar finanţării cooperativelor de producţie. În felul acesta, Lassalle respingea ideea statului-paznic (cum se exprima el); sesizând slăbiciunea politică a burgheziei germane, era pregătit să negocieze direct cu Bismarck pentru a-şi putea pune în practică proiectele. Această tendinţă, de a subordona înfăptuirea socialismului* intervenţiei unui stat activ şi benign, a provocat numeroase critici din partea marxiştilor. Lipsit de coerenţă şi de luciditate, Lassalle avea în schimb o energie enormă, iar maniera entuziastă de a-l amalgama pe David Ricardo cu Hegel* a continuat să exercite o influenţă puternică asupra socialismului german până aproape de sfârşitul secolului.

DTMcL

Bibliografie

FOOTMAN, D., *The Primrose Path: a Life of Ferdinand Lassalle*, Londra, Cresset, 1946. — LASSALLE, F., *Ausgewählte Texte*, ed. T. Ramm, Stuttgart, Koehler, 1962. — ~, *Eine Auswahl für unsere Zeit*, ed. H. Hirsch, Bremen, Schünemann, 1963. — (♦) MORGAN, R., *The German Social Democrats and the First International 1864–1872*, cap. 1–3, Cambridge, Cambridge University Press, 1965. — NA'AMAN, S., *Lassalle*, Hanover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1970.

lege Termenul are două utilizări distincte, desemnând în prima tot ceea ce instituie o ordine normativă în raporturile dintre nişte fiinţe raţionale (ca în expresiile „legea pământului", „legile lui Dumnezeu", „lege morală"), iar în cea de-a doua, formulările de regularităţi sau necesităţi presupus universale din cadrul proceselor naturale sau sociale (ca în expresiile „legile mişcării", „legile termodinamicii", „legea cererii şi ofertei", sau „legea randamentelor descrescătoare"). În primul dintre cele două sensuri legea poate fi numită „lege normativă", iar în cel de-al doilea, „lege descriptivă" sau „lege ştiinţifică". În privinţa întrebării dacă în acest caz este vorba de un simplu accident lingvistic sau de o pereche de sensuri ale uneia şi aceleiaşi idei în jurisprudenţă, în filozofia dreptului şi în filozofia ştiinţei, părerile sunt împărţite. O lungă perioadă din istoria intelectuală s-au purtat vii controverse în jurul existenţei „legilor" de

ambele feluri şi a posibilităţii de a le cunoaşte.

Una dintre interpretările acreditate ale conceptului de lege insistă asupra diferenţierii tranşante între legea normativă şi legea descriptivă, cea mai radicală variantă a acestei interpretări fiind cea cunoscută sub denumirea de „pozitivism juridic". Pozitiviştii juridici consideră că existenţa legilor normative depinde întotdeauna de voinţa sau de practica conştientă a unui agent raţional sau, mai frecvent, a unui grup sau a unei comunităţi de agenţi raţionali. În această accepţiune legile sunt norme, reguli sau standarde de un anumit fel, care stabilesc cum trebuie să se comporte oamenii în comunitate. Ele se manifestă în practicile indivizilor sau ale comunităţilor umane, luând naştere şi menţinându-se ca efect al voinţei oamenilor. O lege există şi reglementează comportamentul numai atâta timp cât subzistă voinţa sau practica relevantă; orice lege putativă care nu este susţinută astfel rămâne, la drept vorbind, doar o pretinsă lege. Potrivit unei atare concepţii, există o diferenţă netă între legile normative şi legile ştiinţifice, care sunt nişte enunţuri universale privitoare la ordinea din natură sau din viaţa socială, testabile cu ajutorul datelor empirice.

Uneori legile ştiinţifice sunt numite „legi ale naturii"; expresia „lege a naturii" sau „lege naturală" are însă şi un alt sens. Acesta se referă la o lege deopotrivă normativă şi naturală, adică la un principiu sau la nişte principii ale comportamentului obiectiv-corect, a cărui corectitudine este imanentă naturii umane sau naturii lucrurilor. Dacă asemenea principii obiective şi imanente există într-adevăr, atunci obligativitatea oricăror norme instituite de oameni depinde de posibilitatea derivării lor din principii presupus fundamentale sau cel puţin de compatibilitatea lor cu acestea. Se numesc teorii ale dreptului natural* sau iusnaturaliste teoriile conform cărora legile umane sunt subordonate într-o anumită măsură legii naturale sau se întemeiază pe aceasta. Cel puţin unele teorii iusnaturaliste diminuează deosebirea dintre legile normative şi cele descriptive, prin faptul că susţin ideea că principiile fundamentale ale dreptului (*principles of right*) se bazează pe adevăruri fundamentale şi cognoscibile privitoare la existenţa umană, la fel cum, în celălalt sens, „legile naturii" sunt nişte adevăruri fundamentale şi cognoscibile privitoare la procese din natură. Firește, partizanii teoriilor iusnaturaliste în sens normativ, cu câteva excepţii, nu consideră că există vreo relaţie de implicaţie reciprocă între legile descriptive şi legile normative ale naturii. Pozitiviştii i-au acuzat uneori pe teoreticienii dreptului natural că fac această greşeală şi cu siguranţă că unii au făcut-o, dar nu e vorba de o componentă a concepţiei iusnaturaliste ca atare.

În centrul disputei dintre pozitivism* şi iusnaturalism se află problema relaţiei dintre juridic şi moral. Pozitiviştii susţin că existenţa şi valabilitatea normelor este una, iar moralitatea sau imoralitatea lor este cu totul altceva. Decizia de a te conforma sau nu este de sorginte morală, pe când decizia privind valabilitatea sau nevalabilitatea unei legi este de sorginte tehnică, dependentă de criterii juridice şi

de proveniența unei propoziții juridice dintr-un izvor de drept aparținând unui spectru fixat de astfel de izvoare. Cum am menționat, teza dreptului natural exprimă, sub o formă sau alta, ideea că legea, prin însăși esența ei, nu poate decât să derive din niște principii de bază ale dreptei conduite sau să fie o specificare a acestora. Acolo unde există un conflict direct între anumite norme instituite și ordinea morală, respectivele norme sunt lipsite de ceea ce e definitoriu pentru legalitate în sensul fundamental al acesteia. O astfel de dezbatere poate fi privită și ca vizând natura „normativității" legii normative. Potrivit unei viziuni minimaliste despre normativitate, calificativul de normă este aplicabil la tot ceea ce poate fi conceput, chiar și numai ipotetic, ca un criteriu pentru judecarea conduitei și ca un ghid al acesteia. În acest sens, orice ordine de drept pozitivă din comunitatea umană poate, cel puțin ipotetic, să furnizeze un asemenea ansamblu de criterii; ceea ce înseamnă că am putea spune cum ar fi calificată din punct de vedere juridic o anumită conduită și deci ce anume ar trebui făcut, conform legii, într-un caz anume; dar prin aceasta nu am răspunde la întrebarea dacă, până la urmă, respectiva judecată trebuie acceptată sau respectivul act trebuie săvârșit. O concepție naturalistă ar merge mai departe și ar spune că acest concept de normativitate ipotetică derivă de fapt dintr-o idee fundamentală despre ceea ce este categoric obligatoriu sau imperativ pentru ființele umane. Așadar dreptul are caracter „normativ" numai în măsura în care este sau aspiră să fie o ordine genuină și moralmente imperativă a conduitei drepte a oamenilor unii față de alții.

Conceptul de normativitate, atât în viziunea atribuită aici pozitivismului, cât și în cea atribuită tezei dreptului natural, este unul extrem de controversat. O serie de abordări din gândirea juridică numite în literatura de specialitate „realiste" susțin că în oricare dintre aceste sensuri normativitatea este iluzorie. Pentru că realismul recunoaște ca fiind reale numai entitățile fizice și stările lor, iar normele, fie că sunt gândite în manieră pozitivistă, fie în manieră iusnaturalistă, nu intră în această categorie. De bună seamă că expresiile de felul „mă simt dator" sau „mă simt obligat să" desemnează anumite experiențe investigabile psihologic; și că astfel de sentimente pot fi cauze sau motive ale acțiunii. Legile presupus „normative" au existență reală numai în măsura în care afectează efectiv comportamentul. Astfel, potrivit punctului de vedere realist, formulările de legi au valabilitate ca enunțuri științifice numai dacă sunt interpretate ca un fel de predicții privind comportamentul uman. În calitate de predicții, ele sunt, firește, testabile. În felul acesta, realismul duce la o asimilare a legii descriptive și a legii normative într-ucâtva diferită de cea menționată mai înainte în legătură cu anumite forme ale teoriei dreptului natural. Dacă este corectă, această reducere a enunțurilor de legi normative la predicții ipotetice ar micșora, fără îndoială, presupusa distanță dintre legea normativă și legea științifică. Dar tocmai acest lucru constituie temeiul uneia dintre cele mai importante obiecții aduse așa-numitei abordări realiste. În timp ce din

perspectiva detaşată a sociologului poate fi convenabil ca regulile juridice să fie gândite ca fiind în esenţă nişte predicţii de un fel aparte, nu la fel stau lucrurile din perspectiva agenţilor juridici înşişi. Cunoscând o anumită prevedere legală, putem, eventual, prevedea ce va face judecătorul dacă va fi pus în situaţia de a decide într-o anume speţă, dar numai cu condiţia ca judecătorul să considere respectiva prevedere legală sub aspect normativ şi nu ca simplă predicţie privitoare la acţiunea sa viitoare. De unde se vede că legea poate, iar pentru anumite scopuri este chiar necesar, să fie considerată dintr-un, cum se spune uneori, „punct de vedere intern". Iar dacă, aşa cum cred mulţi, un asemenea punct de vedere este esenţial pentru înţelegerea legii normative înseamnă că o explicaţie de tip hermeneutic a legii este esenţială pentru înţelegerea adecvată a naturii ei. Dacă o astfel de explicaţie duce în mod necesar la concepcrea legii în termeni morali sau dacă lasă deschisă posibilitatea ca normativitatea juridică să rămână distinctă de normalitatea morală este o chestiune aprig dezbătută. Un alt aspect al acestei dezbateri interesează relaţia dintre obligativitate şi coercitivitate. În mod curent, despre caracterul normativ al legii se consideră că are de-a face, mai mult sau mai puţin, cu ideea după care conformarea la legé nu este opţională, ci obligatorie. Această obligativitate poate fi considerată strâns legată de folosirea constrângerii în comunităţile umane. Când se spune că eşti obligat să faci un anumit lucru, se înţelege că nu ţi se lasă posibilitatea să optezi între a-l face şi a nu-l face. Iar calea cea mai simplă de-a nu lăsa cuiva o astfel de opţiune este aceea de a-l sili să facă ori să nu facă lucrul respectiv. După cum se ştie, sistemele de drept pozitiv din statele moderne, ca de altfel şi cele din monarhiile feudale, apelează masiv la sancţiuni coercitive în sprijinul cerinţelor sau imperativelor cu caracter juridic. Această trăsătură coercitivă este mai anevoie de observat în cazul altor sisteme juridice, ca, de pildă, dreptul internaţional*, dreptul cutumiar* din societăţile primitive sau dreptul canonic*. Autorii care consideră că elementul constrângere ţine de esenţa caracterului legii de a fi obligatorie sunt înclinaţi să trateze uneori aceste alte cazuri cel mult ca modalităţi subsidiare sau imperfecte ale dreptului.

Împotriva concepţiei după care obligativitatea legii depinde de impunerea coercitivă a unor sancţiuni, se pot formula două idei rivale. Prima e conţinută în observaţia că sancţiunile *legale* sunt astfel numai când sunt impuse de cei ce au datoria sau obligaţia să le impună. De unde urmează că nu toate obligaţiile legale îşi pot datora acest statut faptului că le sunt ataşate sancţiuni. Pe de altă parte, este evident că nu toate regulile de drept impun prin ele însele obligaţii. Multe legi conferă puteri sau drepturi, ori reglementează exercitarea acestora. Astfel de legi pot fi exemple autentice de norme juridice, deşi nu sunt însoţite sau direct legate de constrângeri de vreun fel. Argumentul acesta nu este neapărat concludent, dat fiind că majoritatea celor care-l susţin cred că exercitarea valabilă a unor puteri sau a unor drepturi legale produce în mod necesar în

situaţia juridică schimbări ce pot fi susţinute recurgând în ultimă instanţă la măsuri coercitive. Chiar şi aşa, rămâne un fapt că obligaţiile legale la nivelul cel mai înalt nu sunt sancţionate coercitiv, ceea ce înseamnă că trebuie să dăm obligativităţii o explicaţie alternativă, axată pe gravitatea, importanţa sau caracterul peremptoriu al legilor ca temeiuri pentru conduită. Ideea temeiurilor de conduită peremptorii poate fi dezvoltată din perspectiva pozitivistă într-un fel care să nu implice neapărat un conţinut moral.

Concepţia rivală acceptă că obligativitatea poate fi explicată doar în termenii raţiunii practice; dar ea merge mai departe şi, susţinând primatul practic al moralei, argumentează că obligativitatea legii şi existenţa obligaţiilor impuse de lege depind în mod necesar de obligativitatea morală a acesteia. Numai dacă şi în măsura în care are o calitate moralmente peremptorie, ea poate fi cu adevărat (şi nu doar în intenţie) obligatorie. Într-o astfel de concepţie iusnaturalistă obligaţia juridică devine un caz particular şi derivat al obligaţiei politice, iar chestiunile privitoare la natura legii şi a dreptului necesită în prealabil un răspuns la problema legitimităţii autorităţii în comunităţile umane. Nu caracterul coercitiv al prevederii legale explică obligaţia, ci obligativitatea legii este cea care oferă justificare constrângerii. Cât priveşte susţinerea măsurilor legale de către puteri coercitive, se consideră îndeobşte că instituţionalizarea ei, în mai multe sensuri, reprezintă o altă caracteristică specială a legii normative, cel puţin a celei din statul modern. Mai presus de toate, elaborarea, adoptarea şi aplicarea sau administrarea legii reclamă crearea şi folosirea de instituţii cum sunt forurile legislative, organele judecătoreşti şi ramurile executive ale guvernământului. În plus, întregul edificiu al administraţiei legale care ia astfel fiinţă poate fi privit ca o specie a ceea ce se cheamă fapte „instituţionale", încât sub un aspect important sistemele juridice sunt sisteme instituţionale. Astfel, din punctul de vedere al ştiinţei politice, sistemele juridice cuprind multe dintre instituţiile a căror analiză, interpretare şi studiere sub diverse aspecte este de maximă însemnătate pentru politologi. Unii ar putea obiecta că o concentrare excesivă asupra caracterului instituţional al legii în sensurile de mai sus face să nu se acorde atenţia cuvenită uneia dintre caracteristicile fundamentale ale ordinilor juridice; în speţă, să fie obliterat faptul că normele juridice există în mod special şi unic în vederea susţinerii drepturilor umane*. Drepturi ce pot fi considerate, în acest context, fie în principal ca drepturi individuale, fie în principal ca drepturi ale colectivităţilor de fiinţe umane, fie ca un amestec de drepturi de ambele feluri. În orice caz, se poate pretinde că drepturile ţin de însăşi esenţa legalităţii. Mai mult, unii susţin că nici una dintre accepţiunile în care legile sunt obligatorii nu epuizează sensul în care legile susţin drepturile, acestea trebuind să fie considerate temeiuri pentru impunerea obligaţiilor legale, şi nu doar rezultate ale acestei impuneri.

Astfel de concepţii nu sunt greu de conexat cu poziţiile iusnaturaliste menţionate mai sus. Dacă se poate susţine

ideea că ființele umane au anumite drepturi fundamentale de care s-ar bucura chiar și într-o stare de natură*, atunci este ușor de avansat prin argumentare până la teza că funcția esențială a legilor constă în susținerea unor asemenea drepturi. Din perspectiva unei teorii a drepturilor axată riguros pe ideea stării de natură, drepturile se înfățișează în mod necesar ca ființând între oameni indiferent dacă există sau nu vreo formă de instituții de stat. Legea ca susținător al drepturilor este atunci logic primordială față de instituționalizarea ei.

Teoriile despre drepturi și despre lege ca susținător al acestora nu presupun neapărat aderiunea la teorii privind starea de natură. Legea poate fi privită și ca o tehnică instituționalizată de protejare a revendicărilor indivizilor față de politicile utilitare ce au ca obiectiv maxima fericire pentru cei mai mulți. (→ *utilitarism*) În favoarea unei astfel de concepții, așa cum a fost formulată mai cu seamă de Ronald Dworkin, se poate aduce un argument scos din analiza rațiunii practice în activitatea judiciară. Pentru raționamentul și argumentarea juridice este caracteristic apelul la argumente de principiu, ca deosebite de cele de politică. Acest contrast dintre principiu și politică este considerat identic cu cel dintre drepturi și utilitate. Drepturile sunt niște bunuri individualizate garantate persoanelor pe temeiuri de principiu și de dreptate, iar politicile sunt niște obiective ale comunității ca întreg. Pentru a identifica integral drepturile garantate de un sistem juridic, trebuie construit cel mai plauzibil sistem de moralitate politică în care ar încăpea regulile și instituțiile sistemului. Un asemenea corp de moralitate instituțională este apoi identificat cu adevărata legislație. Despre această concepție, dacă stă în picioare, se consideră că subminează plauzibilitatea pozitivismului și a doctrinei acestuia că izvoarele dreptului pozitiv se află în voințele și practicile umane. Nu e însă deloc sigur că ea face efectiv acest lucru. Ideea că legea e un concept practic care se cere înțeles prin prisma locului ce-i revine în sfera raționamentului practic este de importanță capitală. Numai că ea nu este defel incompatibilă cu o concepție pozitivistă despre izvoarele dreptului. Mai mult chiar, întreg rostul unei teorii instituționale a legii și dreptului rezidă în aceea că ea este o teorie morală menită a fi în acord cu regulile derivabile din aceste izvoare și identificabilă, în ultimă instanță, cu ajutorul a ceea ce H. L. A. Hart numește o „regulă de recunoaștere". Și apoi, deși nu încape îndoială că argumentele de principiu joacă un rol important în raționamentul juridic și sub anumite aspecte pot fi puse în contrast cu argumentele de politică, până în prezent nu a fost avansat nici un temei nonstipulativ pentru supoziția că principiile de drept, întotdeauna și în mod exclusiv, declară drepturi ca deosebite, să zicem, de libertăți, puteri sau îndatoriri. Cum esența dezbaterii contemporane s-a deplasat înspre dispute privitoare la rațiunea practică, nu e câtuși de puțin clar că pozitiviștii nu ar putea oferi explicații rezonabile ale rațiunii practice în domeniul dreptului. Gândirea juridică contemporană nu este dominată necontestat de teoriile drepturilor, fie

că acestea îmbracă forma instituțională, fie că se axează pe ideea stării de natură.

Drepturile, în sensul pe care li-l dau teoriile axate pe ideea stării de natură (chiar dacă se au în vedere doar stări de natură ipotetice), furnizează ideea de bază pe care se sprijină una dintre cele mai cunoscute distincții interne privitoare la ideile de lege și drept. Este un lucru curent, mai ales în sistemele juridice continentale, să se facă o netă diferențiere între dreptul privat și dreptul public. Primul cuprinde în esență acele drepturi despre care se poate considera că există între ființele umane indiferent de existența statului. Printre ele se numără drepturile de securitate personală împotriva violenței altor persoane, drepturile la fidelitate în relațiile interpersonale, raporturile de familie și drepturile de proprietate. Acolo unde există stat, funcția sa în privința dreptului privat este de a susține astfel de drepturi. Dreptul privat reprezintă sfera societății civile*, pe care statul o garantează fără ca neapărat să o și constituie.

Dreptul public, pe de altă parte, definește și constituie existența unui stat și, eventual, a drepturilor pe care cetățenii le pot reclama împotriva statului sau statul împotriva cetățenilor. Astfel, dreptul public include dreptul constituțional, dreptul administrativ, dreptul fiscal și al asistenței sociale și — după părerea multora — dreptul penal. De aici se vede clar cât de mult datorează diviziunile interne ale materiei juridice în ramuri cum sunt, pe de o parte, delictele, dreptul contractelor și al proprietății, iar pe de alta, dreptul fiscal, dreptul administrativ sau cel penal (diviziunile standard în practica juridică și — într-o și mai mare măsură — în studiile de drept academice), așadar cât de mult datorează toate acestea unei teorii istoricește influente, dar care astăzi nu mai este larg împărtășită, a dreptului și a societății. Menționatele subdiviziuni rămân inteligibile chiar dacă fundamentele lor intelectuale inițiale sunt respinse. O astfel de respingere decurge cu necesitate dacă se acceptă teoria pozitivistă despre natura legii și a dreptului. Pentru că, potrivit acestei teorii, nu poate exista o diferențiere radicală între diferite forme de reglementare juridică a vieții umane în funcție de materia lor sau în funcție de caracterul privat sau public al persoanelor la care se referă diferitele reguli.

Cu toate acestea, dacă împărțirea în drept privat și drept public este considerată reală sau este realmente privită ca relevantă de către oameni în calitatea lor de agenți sociali, se poate pretinde că aceasta nu face decât să evidențieze caracterul înstrăinat al ființelor umane care recurg la drept. Indivizii umani eliberați de înstrăinarea* inerentă societăților împărțite în clase nu ar avea nevoie nici să se raporteze unii la alții în termeni de drepturi, nici să creeze instituții publice destinate garantării drepturilor și astfel, implicit, exploatării celor ce sunt cel mai puțin avantajați de sistem. Întâlnim aici una dintre problemele fundamentale privitoare la drept: problema dacă dreptul e un element ineluctabil al societății umane ori dacă, în formele lui normative, el este prezent doar în anumite tipuri de societăți umane. Nici unul dintre cele două răspunsuri nu se impune cu certitudine, decât din perspectiva cuiva care crede că societățile

umane sunt supuse legii într-un alt sens, în fond descriptiv. Numai că existența legilor normative pare mai certă decât cea a legilor naturale, cel puțin în sens descriptiv. Pe de altă parte, reflecții de felul celor avansate de gândirea juridică de factură marxistă, precum și unele concluzii degajate din perspectivele sociologică sau antropologică, avertizează asupra pericolului de a lua anumite elemente specifice unor societăți particulare ca fiind elemente generale sau chiar universale în experiența umană. Chiar dacă ar fi adevărat că în anumite condiții ale umanității dreptul și statul ar putea să dispară ca instituții coercitive, ordinea juridică existentă azi în Occident cuprinde, pare-se, anumite elemente ce-și vor păstra întotdeauna valoarea pentru oameni. Raporturile dintre oameni reclamă într-adevăr un cadru instituțional stabil, iar existența unor așteptări reciproce cât mai sigure înlesnește coordonarea și comunicarea dintre ei. Idealul îndeobște prețuit al supremației legii*, cu accentul pe care-l pune pe certitudinea regulilor juridice și pe specificul lor de a fi dinainte cunoscute, pe generalitatea și lipsa lor de arbitrariu, pe relativa lor constanță în timp și pe absența din ele a contradicțiilor interne și, mai presus de orice, pe congruența conduitei oficiale și individuale cu regulile, este cu siguranță un ideal cu valoare reală în societățile contemporane, indiferent dacă e sau nu definitoriu pentru lege ca atare, așa cum pretinde L. L. Fuller. Ceea ce oferă el vieții umane pare a fi de o reală valoare în orice fel de circumstanțe imaginabile. De unde însă nu decurge (și de altminteri nici nu este adevărat) că orice mod de folosire a legii ar avea o valoare umană pozitivă sau că binele astfel obținut ar precumpăni întotdeauna asupra neajunsurilor și asupra relelor ce pot rezulta de aici.

NMacC

Bibliografie

COLLINS, H., *Marxism and Law*, Oxford, Oxford University Press, 1982 /Despre teoria critică/. — (♦) COTTERELL, R., *The Sociology of Law: an introduction*, Londra, Butterworth, 1984. — DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Londra, Duckworth, 1978. — FINNIS, J. M., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980. — FULLER, L. L., *The Morality of Law*, ed. reviz., New Haven, Conn., Yale University Press, 1969 /Despre dreptul natural/. — (♦) HARRIS, J. W., *Legal Philosophies*, Londra, Butterworth, 1980. — HART, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961 /Despre pozitivism/. — KELSEN, H., *Doctrina pură a dreptului*, trad. de Ioana Constantin, București, Humanitas, 2000 /Despre pozitivism/. — MACCORMICK, N., *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1978. — OLIVECRONA, K., *Law as Fact*, ed. a II-a, Londra, Stevens, 1971 /Despre realism/. — RAZ, J., *Practical Reason and Norms*, Londra, Hutchinson, 1975 /Despre normativitate/. — TWINING, W., *Karl Llewellyn and the Realist Movement*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1973.

legitimitate Orice formă complexă de societate omenească se confruntă cu problema legitimității, cu întrebarea dacă și de ce membrii societății datorează loialitate ordinii existente în ea. În societățile moderne însă problema are mai mult relief și o semnificație mai largă. Formularea dată de J.-J. Rousseau* o poate lămuri într-o oarecare măsură. „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri. Cum s-a produs această schimbare? Nu știu. Ce o poate face să fie legitimă? Cred că

pot răspunde la această întrebare. Ordinea socială este însă un drept sfânt care stă la temelia tuturor celorlalte. Totuşi, acest drept nu vine nicidecum de la natură, ci este întemeiat pe convenţii. Problema e de a şti care sunt aceste convenţii" (*Contractul social*, cartea I, cap. I).

Acest manifest, destul de radical în epocă, nu ar fi putut fi formulat cu câteva secole înainte, când lumea era percepută ca o ordine cosmică în care fiinţelor omeneşti le erau hărăzite o anumită poziţie şi menire. Într-o asemenea lume cutuma e privită ca ţinând de rânduiala divină, iar ordinea politică e ancorată în mai cuprinzătoarea ordine cosmică. Noţiunile interdependente de libertate*, legitimitate, voinţă, consimţământ*, instituţie şi contract, care domină pasajul din Rousseau, nu aveau încă circulaţie. Declaraţia sa de independenţă faţă de vechea lume de semne şi semnificaţii stă în legătură cu o experienţă intensificată a „lipsei de libertate" din societate. Această formulare conţine esenţa experienţelor moderne de alienare*, anomie* şi de criză a legitimităţii. Pentru că, dacă ordinea stabilită nu reflectă o ordine cosmică, atunci oricare dintre interdicţiile, cerinţele sau regulile ei, dacă sunt contrare voinţei, constituie încălcări ale libertăţii mele şi ale libertăţii noastre. Limitele potrivnice voinţei se transformă în lanţuri; acum orice limită poate fi legitimă numai dacă este validată de voinţă umană.

Astăzi nimeni nu mai acceptă explicaţia dată de Rousseau problemei legitimităţii — teoria voinţei generale* —, dar toţi o definim în limitele cadrului larg al conceptelor dezvoltate de el. Ceea ce naşte bănuiala că eşecul răspunsului său particular ar putea fi nu doar eşecul unei teorii speciale despre legitimitate, ci şi indiciul unor dificultăţi mai generale, inerente cadrului însuşi.

Teoriile contemporane despre legitimitate se pot împărţi în trei tipuri. Unele încearcă să restaureze aspecte ale lumii pe care noi le-am pierdut, interpretând cutumele şi normele de ordine ca pe nişte tradiţii purtând o pecete divină sau ca reflexe ale unei finalităţi imanente naturii; ele încearcă, aşa cum spunea Hannah Arendt*, să restaureze doctrina „unei legitimităţi ce derivă din ceva exterior sferei faptelor omeneşti" (p. 82). Alte teorii recunosc caracterul convenţional al vieţii moderne, dar apoi încearcă să limiteze chestiunea legitimităţii la acele convenţii care guvernează raporturile dintre cetăţean şi stat şi să dea acestei legitimităţi ca suport consimţământul raţional al cetăţenilor. În fine, există teorii care subliniază că procesul de convenţionalizare a normelor şi a standardelor a invadat toate sectoarele vieţii şi încearcă apoi să aplice un criteriu al consimţământului discursiv la un întreg mod de viaţă.

În ultimul timp, un exponent al teoriilor din a doua categorie este George Kateb. Modernitatea reprezintă desacralizarea naturii, convenţionalizarea vieţii, cristalizarea statului şi, în conferirea legitimităţii, primatul agentului care-şi dă consimţământul; dar chestiunea legitimităţii trebuie redusă la consimţământul dat de cetăţean principiilor constituţionale de bază care guvernează statul. Criticând teoriile despre criza reală sau imanentă a legitimităţii din statele democratic-capitaliste, Kateb crede că nu există „sentimente

și opinii profunde și larg răspândite, marcate de nemulțumire față de (...) democrația reprezentativă constituțională" (p. 180). Alienarea poate exista în multe sectoare ale vieții, dar o atare situație este ea însăși parte a ideii moderne de libertate și de convenționalism; ea nu este un semn de nelegitimitate a statului, după cum nici nu poate fi suprimată fără a ne reîntoarce la o condiție mistificată în care natura sau Dumnezeu stabilește standarde externe de legitimitate.

O altă tradiție, avându-l în frunte pe Jürgen Habermas*, pretinde că în societățile contemporane domeniul în care se ridică problema legitimității trebuie lărgit. Pentru că în aceste societăți practicile, normele și standardele considerate odinioară ca fiind guvernate de tradiție* sau de piața impersonală sunt percepute tot mai mult, și pe drept cuvânt, ca niște convenții modelate de putere și de viața politică. În măsura în care aceste convenții sunt în dezacord cu libera voință a celor implicați, ele sau vor mistifica (contribuind astfel la lipsa de libertate) sau vor fi percepute nu ca instrumente ale libertății, ci ca niște constrângeri detestabile. Iar legitimitatea statului — deși nu neapărat și capacitatea lui practică de a menține ordinea — va depinde de capacitatea sa de a adapta aceste convenții la voința luminată a cetățenilor săi, formată în mod discursiv, prin procese deschise, democratice. Chestiunile ținând de repartiția venitului, structura vieții active, structura socială a consumului, caracterul mediului natural, diviziunea muncii între sexe, relațiile dintre părinți și copii, tratamentul persoanelor vârstnice — chestiuni odinioară considerate ca situându-se dincolo de perimetrul voinței, al convenției, al politicii și legitimității — acum sunt incluse în acest perimetru; și este greu de imaginat cum ar putea să se opună acestei evoluții o ordine ce funcționează după postulatele modernității, fără să o facă în moduri autoritare (ilegitime).

Acum putem înțelege sub semnul căror preocupări stau răspunsurile cele mai tipice la problema modernă a legitimității: conservatorii și neoconservatorii încearcă să găsească modalități de deconvenționalizare a unor domenii ale vieții prin recuperarea ideii că limitele esențiale pentru democrațiile capitaliste-constituționale au un caracter natural și necesar; liberalii încearcă să limiteze chestiunea legitimității politice la principiile constituționale ce guvernează statul, prin menținerea unor linii despărțitoare între stat și economie și prin adoptarea unor standarde de legitimitate diferite pentru fiecare domeniu; iar radicalii încearcă să imagineze un ansamblu lărgit de convenții care s-ar putea bucura, în mod meritat, de adeziunea rațională a întregii populații. Fiecare dintre aceste interpretări se lovește de importante dificultăți: în epoca contemporană restaurarea conservatorismului nu poate să nu pară o tentativă de mistificare a convențiilor; separația liberală între economic și politic apare tot mai artificială în condițiile când puterea și politica au invadat adânc viața economică (și viceversa), iar imaginea radicală despre un întreg sistem de convenții ce s-ar bucura de adeziunea filtrată prin gândire a unui popor întreg n-are cum să nu pară o utopie. Gândirea

creatoare despre legitimitate reclamă o reflecție aprofundată asupra circumstanțelor epistemice în care se plasează problema modernă a legitimității.

WEC

Bibliografie

ARENDT, H., „What was authority?", în *Nomos* I: *Authority*, ed. C. J. Friedrich, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958. — (♦) CONNOLLY, W. E. ed., *Legitimacy and the State*, Oxford, Blackwell, New York, SUNY Press, 1984. — HABERMAS, J., *Legitimation Crisis*, trad. de T. McCarthy, Boston, Beacon, 1973. — HIRSCHMAN, A. O., *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977. — KATEB, G., „On the legitimation crisis", în W. E. Connolly ed. — LOWI, T., *The End of Liberalism*, New York, Norton, 1979. — ROUSSEAU, J.-J., *Contractul social*, trad. de H. H. Stahl, București, Editura științifică, 1957. — SANDEL, M. ed., *Liberalism and its Critics*, Oxford, Blackwell, New York, SUNY Press, 1984. — TAYLOR, C., *Philosophical Papers*, vol. II, cap. 10, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Lenin, Vladimir Ilici (pseudonimul lui **V. I. Ulianov**; 1870–1924) Teoretician al marxismului* (→ *leninism*), organizator al partidului și primul conducător al statului sovietic. Lenin este figura principală în dezvoltarea marxismului din secolul al XX-lea. Una dintre contribuțiile sale la marxism o constituie o politică revoluționară distinctă, cu efecte ce dăinuie până astăzi. Celebre sunt, în special, teoria sa privind modul de organizare a partidului revoluționar, relația acestuia cu sistemul claselor sociale și rolul său în mobilizarea politică, precum și caracterizarea făcută unui stadiu nou, considerat ultim al dezvoltării capitaliste, care ar fi creat toate condițiile suficiente pentru transformarea socialistă la scara întregii lumi. Cu puțin înainte de Revoluția bolșevică din octombrie 1917, în mare parte inspirată de el, a dezvoltat doctrina despre stat a lui Marx*, unind entuziasmul acestuia pentru Comuna din Paris cu propria concepție despre potențialul sovietelor. Experiența puterii de-a lungul șirului de crize cu care s-a confruntat noul regim l-a determinat să-și modifice fundamental această concepție inițială și să amplifice o teorie a dictaturii proletariatului* ce va avea un efect durabil asupra statului sovietic. În calitate de lider al Internaționalei a III-a, a contribuit la impunerea acceptării de către partidele membre a principiilor organizatorice bolșevice și a căii revoluționare ruse, grăbind ruptura cu social-democrația gradualistă și constituțională. Pe tot parcursul vieții a provocat și a întreținut un flux aproape constant de polemici și dispute, iar gândirea și activitatea sa continuă să fie, sub aproape toate aspectele, subiect de controversă între cercetători. Studiul științific amănunțit și obiectiv al textelor sale plasate în contextele lor specifice se află însă abia la început.

Opera timpurie a lui Lenin, care a culminat cu importantul studiu *Dezvoltarea capitalismului în Rusia* (1899), poate fi considerată, în anumite privințe, drept cea mai originală contribuție a sa la teoria marxistă. Folosind date privitoare la Rusia timpului, el a trasat etapele dezvoltării capitalismului începând de la economia naturală și a situat diferitele ramuri economice și pături sociale în cadrul acestei evoluții complexe. Concluzia pe care a tras-o era că munca salariată (deci și exploatarea

capitalistă) a pătruns la toate nivelurile societăţii ruse, dar că numai proletariatul industrial era capabil să-şi articuleze nemulţumirile în mod adecvat. Mai departe susţinea că şi conştiinţa, cristalizarea şi organizarea claselor au parcurs etape de dezvoltare distincte. Proletariatul* putea pretinde că există ca o clasă* propriu-zisă numai în măsura în care depăşea caracterul localizat şi particular al nemulţumirilor economice şi se afirma la scară naţională printr-o organizaţie politică capabilă să exprime interesele tuturor muncitorilor salariaţi din Rusia. Pentru atingerea acestui obiectiv în condiţii de ilegalitate, era nevoie de o structură organizatorică aparte, în care rolul de căpetenie să-l joace cadrele sau revoluţionarii de profesie, sub controlul disciplinat al unui centru. Obiectivul partidului de avangardă era de a-i conduce pe muncitorii radicalizaţi şi, după ei, masa celor exploataţi, la o activitate politică prin care să fie scos în evidenţă caracterul ireconciliabil al diviziunilor de clasă în cadrul societăţii şi astfel să fie accelerată dezvoltarea unei conştiinţe corespunzătoare. Lenin a expus aceste idei în *Ce-i de făcut?* (1902). Războiul de clasă, în sensul strict literal al sintagmei, exprima din punctul de vedere al lui Lenin esenţa marxismului, iar partidul trebuia să fie organizatorul acestui război. Politica, în sensul de organizare şi articulare a intereselor generale ale grupurilor economice, nu era decât o componentă a acestui război şi avea să dispară odată cu sfârşitul lui. Politica nu putea să rezolve problemele unei societăţi împărţite în clase, iar în comunism* urma să fie înlocuită de o administrare necoercitivă la scara întregii ţări.

Până în 1914 Lenin a susţinut că, dat fiind nivelul dezvoltării capitaliste din Rusia, obiectivul partidului trebuia să fie acela de a se situa în avangarda revoluţiei democratice împotriva moşierimii şi a autocraţiei. Lupta putea fi încununată de succes numai dacă partidul clasei muncitoare câştiga de partea sa ţărănimea săracă, aceasta, şi nu burghezia radicală, fiind aliatul natural al proletariatului. Din această strategie s-a inspirat tactica adoptată de Lenin în Revoluţia de la 1905 şi în jurul ei s-au cristalizat divergenţele dintre bolşevici şi menşevici. (→ *teorii despre revoluţie*)

Odată cu izbucnirea primului război mondial, Lenin a trecut la formularea unei noi teorii asupra capitalismului contemporan (→ *imperialism*), expusă ulterior în *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului* (1916). În această lucrare el susţine că rolul inovator şi progresist al capitalismului în dezvoltarea forţelor de producţie a fost rezultatul structurii sale de piaţă, concurenţiale, şi, în consecinţă, a încetat când, în pragul secolului al XX-lea, capitalismul a devenit monopolist. El a devenit atunci retrograd şi parazitar, sprijinit pe exploatarea colonială, prin care a generalizat contradicţiile sale inerente şi a pregătit terenul pentru contopirea revoluţiei socialiste europene cu lupta de eliberare naţională din colonii. Dezvoltarea inegală a capitalismului făcea inevitabile războaiele de împărţire şi reîmpărţire economică a lumii. Concurenţa dintre întreprinderi pe piaţa internă fusese înlocuită de confruntarea la scară planetară dintre trusturile capitaliste militariste, ale căror structuri etatiste

deveneau tot mai umflate şi mai opresive. Misiunea istorică a capitalismului, conchidea Lenin, luase sfârşit. În acelaşi timp, prin concentrarea capitalului în mâinile băncilor şi prin raţionalizarea proceselor de producţie şi de repartiţie din trusturi şi carteluri, capitalismul monopolist a creat el însuşi mecanismele prin care se putea realiza o repartizare raţională a resurselór limitate şi o distribuire echitabilă a produselor, sub control popular. Capitalismul, în stadiul său imperialist, a creat condiţiile obiective pentru o transformare socialistă internaţională.

În 1916–1917 Lenin a scos din uitare teza lui Marx privind comuna ca structură administrativă proprie socialismului. Sovietele, bazate pe democraţia imediată, cu delegaţi supuşi revocării, uneau puterile legislativă, executivă, judecătorească şi de poliţie care până atunci se ţinuseră reciproc în echilibru într-un cadru instituţional indiferent la voinţa populară. Sovietele realizau idealul autoadministrării populare, iar structurile simplificate, moştenite de la capitalismul financiar, îndeosebi marile bănci, făceau în sfârşit posibilă o administrare sub control popular a economiei la nivel naţional. Peste tot se punea accentul pe lichidarea vechilor structuri de dominaţie şi subordonare şi pe transferul către organele administraţiei populare a puterilor deţinute de statul centralizat. Aceste proiecte optimiste n-au supravieţuit multă vreme seriei de crize cu care regimul s-a confruntat în primii ani. Metodele militare şi administrative centralizate la care s-a recurs au accentuat disparitatea dintre teorie şi practică. Lenin, alături de Buharin* şi Troţki*, a început să elaboreze o teorie revizuită a statului, încheiată în linii mari prin 1920. Confruntată cu izolarea externă şi cu un declin dramatic al bazei sociale a regimului, dictatura proletariatului a pus accentul mai mult pe conţinutul politicii decât pe formele populare de administrare şi responsabilitate, mai mult pe transformarea relaţiilor de proprietate* decât pe eliminarea structurilor de dominaţie şi subordonare în procesul de producţie şi în viaţa publică. Lenin recunoştea acum că rezerva în scădere a virtuţilor socialiste se afla cu precădere înăuntrul partidului care, în consecinţă, trebuia să-şi asume controlul asupra guvernului şi să oblige toate componentele acestuia să se alinieze normelor sale de centralism democratic*, care în cadrul noii ierarhii a puterii însemnau responsabilitatea disciplinată a organelor inferioare în faţa celor superioare. În ultimele sale scrieri, datând din 1922 şi 1923, îngrijorat de dovezile de aroganţă şi incompetenţă ale aparatului de stat şi de partid prea umflat, Lenin a propus o reorganizare radicală a partidului şi a statului; dar capacitatea sa de a acţiona era deja serios afectată de boală, iar nu cu mult înainte el însuşi îi înlăturase pe cei care acum i-ar fi putut fi aliaţi, aşa că intenţiile i-au fost zădărnicite prin manevrele unora dintre camarazii care se temeau de urmările propunerilor sale. NH

Bibliografie

CARR, E. H., *The Bolshevik Revolution*, 3 vol., Harmonsworth, Penguin, 1966. — (♦) HARDING, N., *Lenin's Political Thought*, 2 vol., Londra, Macmillan, 1977, 1981. — LENIN, V. I., *Opere complete*, 55 vol., Bucureşti, Editura politică, 1960–1970 . — LEWIN, M., *Lenins's Last Struggle*, Londra,

Pluto, 1975. — LIEBERMAN, M., *Leninism under Lenin*, Londra, Cape, 1975. — POLAN, A. J., *Lenin and the End of Politics*, Londra, Methuen, 1984. — (♦) ULAM, A. B., *Lenin and the Bolsheviks*, Londra, Secker & Warburg, 1977.

leninism Interpretarea marxismului* oferită de Lenin*, care pune accentul în special pe rolul de avangardă al partidului în crearea unei clase muncitoare revoluționare. În discuțiile dintre socialiști termenul este folosit adesea într-o accepțiune mai vagă, pentru a conota elitismul* în practica politică (→ *iacobinism*).

DLM

levelleri Termenul *levellers* („nivelatori"), frecvent utilizat între secolele al XVII-lea și al XIX-lea, a fost inițial denumirea denigratoare dată unor reformatori ale căror propuneri s-a considerat că implică un grad inacceptabil de egalitate, mai ales în privința proprietății. Într-o accepțiune mai restrânsă, el desemnează o mișcare nu foarte închegată a unor radicali din timpul Războiului civil din Anglia. Foarte intensă între anii 1646 și 1649, această mișcare s-a reactivat, pentru scurtă vreme și sub o formă mai puțin energică, la sfârșitul Protectoratului, după care pare a se fi dezintegrat.

Principalele revendicări din timpul Războiului civil ale levellerilor au vizat o lege fundamentală garantată, reforma legislației privind drepturile cetățenești*, toleranța religioasă și repararea unei game largi de nedreptăți economice. Programul lor a înregistrat însă variații pe măsură ce au căutat alianțe în contextul schimbător al vieții politice din perioada Războiului civil. Sprijin le-a venit mai cu seamă din partea Londrei și a militarilor din New Model Army, dar există dovezi că au avut simpatizanți și în provincie. Fruntașii mișcării erau oameni cu oarecare instrucție și avere, în timp ce membrii de rând proveneau dintre micii negustori, meșteșugari și ucenici aflați în afara claselor politice. Levellerii au reprezentat prima afirmare semnificativă a „poporului" în calitate de forță politică seculară, și de aceea mișcarea lor a beneficiat de o atenție specială din partea cercetătorilor; broșurile redactate de ei reprezintă primul corp important de teorie politică seculară radicală, devenită posibilă în urma dispariției cenzurii în timpul Războiului civil; ceva comparabil nu se va mai întâlni înainte de anii 1790. Consemnările sumare privind dezbaterile lor cu ofițerii la întrunirile Consiliului Militar de la Putney și din alte locuri oferă imaginea unică și emoționantă a dezbaterilor politice ale vremii și au furnizat subiectul mai multor dramatizări.

Principalii purtători de cuvânt ai levellerilor au fost John Lilburne*, William Walwyn (1600–?), John Wildman (c. 1621–1693) și Richard Overton (*fl.* 1646). Lilburne provenea din rândul micilor proprietari fără titluri nobiliare din Durham și fusese ucenicul unui negustor de țesături din Londra. Biciuit și pus la stâlpul infamiei pentru că, spre sfârșitul anilor 1630, publicase cărți neautorizate, în care era criticată biserica anglicană, Lilburne a trăit o viață zbuciumată, făcând deseori opoziție singulară față de tot ce i se părea a fi tiranie. Walwyn venea din Worcestershire și era nepotul unui episcop din Hereford. Fusese ucenic

la un negustor de mătăsuri, iar apoi devenise el însuşi un astfel de negustor; se făcuse cunoscut înainte de apariţia mişcării levellerilor ca militant pentru libertatea de conştiinţă. Wildman, ulterior lordul John Wildman, a făcut studii la Cambridge şi şi-a continuat cariera politică mult timp după destrămarea mişcării, fiind asociat cu republicanul Algernon Sidney, cu Conjuraţia de la Rye House din 1683 şi cu ducele de Monmouth. După Revoluţia din 1688 a fost deputat în Parlamentul Convenţiei din partea circumscripţiei Wootton Bassett şi, scurt timp, ministrul poştelor. Despre Overton se cunosc puţine lucruri, dar se pare că a locuit o vreme în Olanda, a fost un anticlerical cunoscut şi a publicat în 1643 un faimos pamflet împotriva ideii de nemurire a sufletului, intitulat *Man's Mortalitie*. Celor patru ar trebui să li se adauge numele colonelului Thomas Rainsborough, militar de carieră şi purtător de cuvânt al levellerilor la Putney.

Este greu de vorbit despre o teorie politică coerentă a levellerilor, deoarece există opinii divergente chiar şi referitor la gradul de unitate organizatorică la care ei izbutiseră să ajungă. În plus, opţiunile lor politice au stat sub semnul unei modificări continue şi al compromisului. Pentru a obţine efectul dorit la un auditoriu politiceşte neinstruit, au trebuit să apeleze la o gamă largă de argumente, dintre care unele mai mult emoţionale decât teoretice, împrumutate din creştinism şi din clasici, din *common law* şi din dreptul natural*, din istoria Angliei, precum şi din experienţe personale; cercetătorii au acordat importanţă diferită acestor surse. Două dintre argumente au beneficiat însă, pe bună dreptate, de mai multă atenţie. Primul îl constituie apelul insistent al levellerilor, în special al lui Overton, la anumite drepturi naturale radicale şi libertare, echivalând cu o anticipare a direcţiei de gândire adoptate mai târziu de John Locke* în mult mai temperata sa apărare a dreptului la împotrivire. Cel de-al doilea îl constituie viziunea lor radicală asupra istoriei Angliei, o versiune a argumentului vechii constituţii*, utilizat de partizanii parlamentului, iar mai târziu de partidul *whig*. În opinia levellerilor, libertăţile engleze fuseseră suprimate de normanzi şi cu timpul au ajuns anevoie de recunoscut în documentele juridice ulterioare, iar constituţia de după cucerirea normandă (1066) o considerau grevată de „jugul normand". Radicalii se vor folosi de acest argument până prin anii 1890. Revendicarea principală a levellerilor a constituit-o abolirea puterii arbitrare, indiferent dacă aparţinea regelui, lorzilor sau, mai târziu, cum pretindeau ei, Camerei Comunelor. În pofida referirilor la „jugul normand", astfel de revendicări erau frecvent justificate prin invocarea dreptului curţilor (*common law*) sau a dreptului constituţional, dar un argument mai convingător din punct de vedere psihologic pare să fi fost ideea protestantă radicală, potrivit căreia individul are datoria (faţă de Dumnezeu) şi deci şi dreptul natural de a-şi păstra responsabilitatea, fiind nu doar imprudent, ci şi imoral să renunţe la controlul politic asupra conducătorilor săi şi astfel să-şi abandoneze destinul în mâinile lor. Din această poziţie de

bază decurgeau o serie de alte revendicări ale levellerilor. Autoritatea politică, gândeau ei, nu putea să emane decât de la popor. Spre deosebire însă de partizani ai parlamentului de felul lui Henry Parker, levellerii manifestau un interes constant față de mecanismul precis al acestei origini. Cele mai cunoscute consecințe ale acestei poziții au fost faimoasele lor *Agreements of the People*, o serie de încercări de schițare a unei constituții de bază și de promulgare a ei prin liste de semnături, ca aplicare literală a contractului social*. Ei susțineau că întreaga putere politică ajunsese la faliment moral ca urmare a guvernării arbitrare exercitate de puterile tradițional constituite și că o autoritate legitimă nu putea fi reconstituită decât pe baza liberului consimțământ al viitorilor cetățeni, dat prin acceptarea respectivului *Agreement*. Semnarea acestuia le era interzisă susținătorilor regelui și acelora care se dovediseră moralmente culpabili pentru că acceptaseră puterea arbitrară. Levellerii s-au gândit în câteva rânduri că de la dreptul de vot în noua comunitate politică ar fi trebuit excluse și alte grupuri sociale, cum ar fi cerșetorii, ucenicii și servitorii, pe motiv că sunt lipsiți de independență morală. Totuși, chiar și în interpretarea cea mai îngustă, reglementarea cetățeniei preconizată de ei ar fi dublat electoratul, iar variantele mai permisive ar fi amplificat numărul alegătorilor de cinci ori. De la aceste revendicări ale lor referitoare la cetățenie li s-a tras faima de „nivelatori", pentru că, așa cum a argumentat Ireton, purtătorul de cuvânt al ofițerilor la Putney, dacă cei săraci pot birui la vot pe cei bogați, „de ce n-ar vota acești oameni și împotriva oricărei proprietăți?"

Interesul arătat interpretării poziției de bază a levellerilor în problema cetățeniei a deformat într-o oarecare măsură aprecierea scopurilor lor sociale și religioase mai largi. Ei au manifestat o preocupare tipic populistă de limitare a sferei și puterii profesiunilor intelectuale, cum era aceea de jurist. Monopolurile comerciale acordate prin diplomă sau licență regală și așa-numitele *base tenures* (drepturi de proprietate grevate de servicii sau deținute efemer) urmau a fi abolite, iar anumite servicii sociale minimale să capete caracter general. Levellerii mai cereau instituirea de garanții împotriva puterii arbitrare, prin adoptarea unei legi constituționale fundamentale (→ *constitutionalism*), iar în ceea ce privește religia, să fie desființată zeciuiala datorată bisericii și îngăduit un grad relativ mare de toleranță.

Un grup mai radical de comunarzi agrarieni, „adevărații levelleri" sau *diggers* („săpători"), conduși de William Everard și Gerard Winstanley, au mers până la a propovădui un gen de comunism* din comuna lor creată în 1649 la St George's Hill, în Surrey. Inspirându-se din curentele radicale ale tradiției creștine, pamfletarul lor, Winstanley, punea semnul egalității între proprietatea privată și păcatul originar și vedea în răspândirea treptată a comunismului său agrarian prevestirea unui soi de mileniu egalitar.

Recunoașterea importanței levellerilor ca fiind primii radicali și protodemo-

crați a provocat o aprigă controversă cu privire la adevărata lor identitate și semnificație. Factura acestei controverse a stat prea mult sub semnul aprecierii fiecărui cercetător asupra caracteristicilor societății moderne despre care se credea că levellerii au anticipat-o. Socialiștii timpurii înclinau să vadă în ei pe primii purtători ai năzuințelor unei mișcări muncitorești. În schimb, teoreticianul politic marxist C. B. Macpherson a susținut că orientarea lor a fost de esență mic-burgheză, pentru că se sprijinea pe postulatul că numai deținătorii de proprietăți (fie ele și mici) pot să aibă drepturi politice. Istoricii liberali aparținând tradiției *whig* înclinau să-i considere precursori ai democraților constituționali sau chiar prima organizare a unui partid extraparlamentar. Deși au lăsat o bogată literatură pamfletară, încadrarea lor în categoriile cu care operează gândirea politică recentă s-a dovedit dificilă.

IWH-M

Bibliografie

(♦) AYLMER, G. E., *The Levellers in the English Revolution*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1975. — BRAILSFORD, H. N., *The Levellers and the English Revolution*, Londra, Cresset, 1976. — (♦) FRANK, J., *The Levellers*, New York, Russell & Russell, 1969. — HALLER, W. și G. Davies, *Leveller Tracts 1647–1653*, New York, Columbia University Press, 1944. — (♦) HAMPSHER-MONK, I. W., „The political theory of the Levellers", în *Political Studies*, 24 (1976), pp. 397–422. — HILL, C., *The World Turned Upside Down*, Londra, Temple Smith, 1972; Harmondsworth, Penguin, 1976. — ~ ed., *Winstanley: The Law of Freedom, and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. — KISHLANSKY, M. A., „The Army and the Levellers: the roads to Putney", în *Historical Journal*, 22 (1979), pp. 795–824. — MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, partea 1, Oxford, Oxford University Press, 1962. — SCHENK, W., *The Concern for Social Justice in the Puritan Revolution*, Londra, Longman, 1948. — WOLFE, D. M., *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Londra, Cass, 1967. — WOODHOUSE, A. S. P., *Puritanism and Liberty*, Londra, Dent, 1938.

liberalism Mod de a gândi despre om și politică, din care, în decursul ultimelor patru secole, s-au inspirat mai multe mișcări politice din Europa și din țări influențate de cultura europeană. Locul proeminent deținut multă vreme de liberalism în viața politică occidentală a făcut ca, uneori, definirea lui să pară imposibilă fără a-l identifica cu civilizația occidentală în întregul ei, începând de la filozofii presocratici. Problema definirii liberalismului se complică și fiindcă de multe ori cei mai puternici adversari radicali și conservatori ai săi au ajuns la pozițiile lor neliberale pornind de la premise liberale; conservatorii conservă liberalismul, iar radicalii îl radicalizează. În felul acesta deosebirile se atenuează, în cazul anumitor gânditori politici (ca de pildă Thomas Hobbes*, Immanuel Kant*, G. W. F. Hegel*, Edmund Burke*) fiind greu de stabilit dacă au fost sau nu liberali. În plus, în epoci și locuri diferite, în funcție de împrejurări sau de adversarii cu care s-a confruntat, liberalismul însuși a îmbrăcat forme diferite. De exemplu, liberalismul din perioadele seculare diferă de cel din perioadele religioase; liberalii din țările catolice diferă de

cei din țările protestante. În sfârșit, asemenea altor școli de gândire, liberalismul a cunoscut diviziuni interne, nepretându-se la o definire inatacabilă. Totuși, unele distincții pertinente se pot face. Mai întâi, există deosebiri clare între liberalismele Occidentului clasic și cele ale Occidentului modern. „Liberalismul" unor filozofi ca Democrit și Lucrețiu nu este liberal în sensul modern al cuvântului. Astfel de „liberali" clasici erau în dezacord cu filozofii socratici, negând că viața politică este o activitate naturală și demnă de laudă; prin aceasta ei par să anticipeze ideea liberală modernă după care viața privată este mai presus de pretențiile comunității sau ale statului. Ei se deosebesc însă de majoritatea liberalilor moderni prin acceptarea tezei socratice după care rațiunea umană este capabilă să descerne modul de viață optim pentru om. Larghețea morală a liberalismului modern nu este caracteristică filozofiei clasice, care consideră că nu toți indivizii, ci numai cei mai buni dintre ei pot să aibă pretenții față de autoritatea politică. „Liberalii" clasici diferă de cei moderni și prin teza că acțiunea politică este nenaturală și nerecomandabilă. Liberalismul modern a fost în cea mai mare parte politicește activ, deși la răstimpuri se lăsa cuprins de o mentalitate mai retractilă. Liberalismul modern pune sub semnul întrebării autoritatea politică, dar de regulă caută mai degrabă s-o reformeze decât să o ocolească pur și simplu.

Această problematizare politică a politicii formează miezul liberalismului modern. (În parte, unele dintre complicațiile și problemele caracteristice ale liberalismului se explică prin contradicția inerentă acestei posturi). Principiul de bază al liberalismului modern îl constituie ideea că politica este ceva artificial. Guvernământul este necesar, dar nu este și natural. Condiția umană naturală este libertatea. Autoritatea politică e convențională. Rațiunea poate călăuzi politica, dar natura nu furnizează rațiunii obiective pozitive pentru convențiile politice, ci doar obiective negative, în principal evitarea morții, a bolii și a sărăciei. Nu există moduri de viață și deci nici clase de ființe umane îndreptățite a pretinde să cârmuiască în virtutea unui drept natural sau supranatural. Obiectivele legitime ale cârmuirii se plasează în perimetrul asigurării condițiilor pentru toate modurile de trai și, în esență, se rezumă la obiectivele seculare ale păcii și prosperității.

Prima bătălie, cea formativă, a liberalismului modern a constituit-o lupta sa împotriva distorsiunilor provocate vieții politice de către religiile orientate spre viața de apoi. Spre a elimina conflictele dintre pretențiile rivale la cârmuire în scopul mântuirii sufletelor, unii gânditori și activiști politici avansaseră deviza politică „o țară — o religie"; strategia liberală a trecut dincolo de această politică, încercând să redefinească și să îngusteze sfera politicului în așa fel, încât existența mai multor religii în interiorul unei țări să nu mai fie motiv de război civil. Pe lângă această politică de toleranță religioasă, liberalii priveau favorabil comerțul, ca pe o îndeletnicire în care energia cetățenilor se putea întrebuința mai cu folos. Fundamentele gândirii

liberale, pe care s-au ridicat versiunile lui ulterioare, precum şi distanţările conservatoare şi radicale faţă de el, pot fi rezumate astfel: absenţa unui fir călăuzitor moral scos din natură, prioritatea libertăţii în raport cu autoritatea, secularizarea politicii, promovarea unor principii constituţionale şi de drept care să fixeze limitele guvernământului şi drepturile cetăţenilor faţă de guvernanţi.

Gândirea liberală a fost asociată cu numeroase partide politice practice. Eticheta de „liberal" a fost aplicată pentru prima dată unui partid politic în Spania, în 1810, dar programul acestui partid imita conştient constituţionalismul englez. Originile liberalismului modern, în ciuda anticipărilor lui continentale din regimurile tolerante şi comerciale ale republicilor veneţiană şi olandeză, se pot identifica cel mai clar în gândirea şi opţiunile politice legate de Revoluţia engleză din 1688. Constituţionalismul*, toleranţa religioasă şi activitatea comercială promovate de această „glorioasă revoluţie" au devenit un principiu pentru liberalii europeni şi americani din secolul al XVIII-lea. Portretul întrucâtva idealizat al Angliei zugrăvit de filozoful francez Montesquieu* a fost pentru el modelul de regim cel mai demn de a fi imitat de către moderni. Revoluţionarii americani biruitori din ultimul sfert al veacului al XVIII-lea nutreau sentimente republicane şi, firesc, luptau împotriva Marii Britanii, dar republica pe care au edificat-o datora mult filozofiei politice a lui John Locke*, care era privită drept justificarea clasică a Revoluţiei din 1688. Motivele şi rezultatele Revoluţiei franceze din 1789 au fost mai amestecate şi mai puţin evident liberale; în cadrul acestei revoluţii mai agitate, democraţia*, naţionalismul* şi socialismul* au devenit rivale ale liberalismului. Totuşi, în tot secolul anterior primului război mondial s-au produs revoluţii şi reforme liberale pe întreg continentul european, deşi adesea în alianţă cu mişcări naţionaliste şi democratice. Gânditori liberali ca lordul Acton*, J. S. Mill*, Alexis de Tocqueville* şi au început să caute modalităţi de împăcare a democraţiei cu libertatea şi a loialităţilor naţionale (etnice) particulare cu drepturile umane* universale.

În repetate rânduri s-a făcut observaţia că preocuparea multor liberali europeni pentru unificarea naţională — în special în Germania, Italia şi în Europa Centrală — a atenuat opoziţia lor faţă de puterea unificatoare şi centralizatoare a statului, comparativ cu atitudinea adoptată în această chestiune de mulţi dintre contemporanii lor liberali britanici şi americani care, în secolul al XIX-lea s-au arătat mai deschişi la doctrine şi politici *laissez-faire**, antietatiste. Totuşi, trebuie remarcat că la început liberalismul britanic şi cel american au fost mai puţin antietatiste; Locke şi James Madison*, de pildă, au înclinat în favoarea unui guvernământ limitat ca sferă de preocupări (scopuri), dar nu şi ca puteri (mijloace). Faptul că acţiunea statului era denumită „intervenţie" chiar şi de liberali care-i erau favorabili trădează convingerea că statul nu este un fenomen natural şi că are nevoie de justificare; argumentele unor liberali ca Herbert Spencer* şi William Graham Sumner*

împotriva utilizării puterilor economice şi sociale ale statului au fost în mod evident versiuni unilaterale ale liberalismului. Că este aşa se vede din modul în care aceste argumente au fost corijate (unii ar spune supracorijate) de liberalii din secolul al XX-lea. Către sfârşitul secolului al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea, justificarea intervenţiei statului a fost reluată, în Marea Britanie de către neoliberalismul social reprezentat de T. H. Green* şi L. T. Hobhouse* şi de către noua economie politică a lui J. M. Keynes*, iar în Statele Unite de către reformatorii „progresişti", a căror gândire a fost exprimată de autori ca Herbert Croly şi John Dewey*. Aceşti autori au dezavuat individualismul* extrem al anumitor liberali din secolul al XIX-lea şi au încercat să împace libertatea individuală cu recunoaşterea măsurii în care nu doar indivizii, ci şi societăţile şi statele sunt răspunzătoare pentru bunăstarea oamenilor, în special pentru condiţiile materiale şi educaţionale ale celor săraci. Evoluţii paralele s-au produs şi în gândirea liberală din Europa continentală, unde liberalii sociali îşi puteau revendica origini îndepărtate, bunăoară la industriaşi renani, ca Friedrich Harkort, din anii 1840.

În epocă, dar şi mai târziu, mulţi au considerat aceste noi desfăşurări şi revizuiri liberale ca fiind abateri de la principiile liberale; mulţi liberali au refuzat să li se alăture, neîncrezători în strategiile economice direcţionate de stat şi în noile obiective asistenţiale ale liberalismului social, considerându-le mai înrudite cu socialismul decât cu liberalismul. Liberalismul social a prins totuşi rădăcini puternice. Chiar şi numeroşi liberali conservatori au acceptat dezirabilitatea statului asistenţial*, deşi îi îngrijora tentaţia sprijinirii totale pe stat. Atât în Marea Britanie, cât şi pe continent, neoliberalismul a fost (cel puţin la început) acceptat cu destulă reticenţă de partidele liberale oficiale, în schimb fiind îmbrăţişat de partide social-democrate. În Statele Unite acceptarea politică a noilor metode şi obiective este exemplificată de faptul că după marea criză din anii '30 „progresiştii" au confiscat eticheta de „liberali", liberalii mai vechi fiind de aci înainte numiţi „conservatori". (→ *social-democraţie*; *conservatorism*)

În parte, neoliberalismul a fost o reacţie la apariţia şi afirmarea partidelor socialiste, încât s-a ridicat întrebarea dacă împărţirea între liberali vechi şi liberali noi nu echivala cumva cu o diviziune între adevăraţi şi pretinşi liberali. Conservatorii au susţinut că noii liberali făcuseră concesii prea mari socialismului. Noii liberali le-au reproşat consevatorilor că rămâneau ataşaţi unor politici liberale perimate, care nu mai serveau scopurilor liberalismului. Acest dialog a constituit una dintre dezbaterile majore ce au animat scena politică occidentală în secolul al XX-lea. În timpul şi după cel de-al doilea război mondial liberalismul conservator şi-a recâştigat parţial popularitatea, mai ales când tirania stângii a ajuns să fie considerată o ameninţare mai de durată la adresa regimurilor liberale decât tirania dreptei. O scurtă perioadă în anii '50 unii intelectuali liberali au susţinut chiar că ideile nu mai contează: că tocmai pentru că nu are caracter ideologic,

liberalismul este superior rivalilor săi totalitari şi că politica liberală, sănătoasă, constă doar în conflictul între grupuri de interese şi nu în dispute ideologice (→ *ideologie*). Această poziţie nu a supravieţuit revirimentului din anii '60–'70 al polarizării ideologice. Nereuşita managementului economic liberal de a prelungi boomul economic postbelic şi în ultimul sfert al secolului al XX-lea a contribuit la revitalizarea liberalismului conservator în detrimentul celui social. Dialogul continuă totuşi.

Fragmentarea liberalismului şi propagarea lui înspre social-democraţie şi înspre conservatorismul modern înseamnă oare un triumf sau, dimpotrivă, un declin al liberalismului? Poate că ele arată că în practică liberalismul e activ şi viguros, dar că se află într-un impas doctrinar. Aceste dificultăţi teoretice au consecinţe practice. Atât social-democraţii, cât şi conservatorii tind spre o abordare dogmatică în chestiunea intervenţiei statului, în contrast cu liberalii mai vechi, precum Montesquieu, care îmbrăţişau o abordare mai prudentă. Din acest punct de vedere dezbaterea dintre vechiul şi noul liberalism pare să aibă mai degrabă un caracter inhibitiv decât unul dinamizator. În plus, pe ansamblu gândirea liberală a devenit mai puţin încrezătoare, la răstimpuri retrăgându-se din arena politică în intimitatea relativ senină a artelor, în speţă a romanului liberal modern, în care numai relaţiile de ordin personal, nu şi cele politice, dezvăluie posibilităţile umanismului liberal.

Dificultatea principală cu care se confruntă gândirea liberală în secolul al XX-lea nu provine din provocarea socialistă. Liberalii vechi şi noi pot oricând opune acestei provocări suficiente replici solide: că socialismul priveşte bogăţia materială ca pe un lucru de la sine înţeles, pierzând din vedere că premisele ei sunt libertatea economică şi perspectiva recompenselor inegale; că el reduce politicul la economic, exacerbând astfel egoismul şi conflictul de clasă, în loc să le limiteze; că pentru el societatea este totul şi individul nimic, mentalitate ce încurajează lipsa de răspundere individuală; că sindicatele liberale şi partidele liberale pot contracara practicile economice exploatatoare care „au permis unor patroni fără scrupule să disimuleze o politică a sclaviei sub veşmântul liberalismului" (Ruggiero, p. 394). Liberalii trebuie să admită că refuzul lor de a lua în considerare dispariţia familiei şi a proprietăţii private relativizează ataşamentul lor la ideea şanselor economice egale, dar ei argumentează că acceptarea unei dreptăţi imperfecte serveşte mai bine fericirii umane decât orice încercare utopică de abolire a acestor elemente ale vieţii private şi că se pot face şi deja au fost făcute multe pe linia ameliorării şanselor egale, fără a se merge atât de departe cât pretind socialiştii.

Marea provocare la adresa gândirii liberale a venit din partea acelor critici ai săi care nu s-au mulţumit să evidenţieze carenţele economice ale liberalismului, ci au pus sub semnul întrebării baza şi viziunea lui morală. Critici situaţi la dreapta sau la stânga au protestat împotriva tendinţei liberalismului fie spre indiferenţă morală — moralitatea fiind privită ca o chestiune strict privată, fără relevanţă politică —, fie spre

filistinism moral, spre promovarea virtuţilor înguste, egoiste ale clasei de mijloc, cu excluderea virtuţilor mai nobile şi mai pătrunse de civism. Ei susţin că această îngustime şi obtuzitate morală a făcut mai puţin viabilă comunitatea politică, distrugând vechi legături economice şi sociale şi neizbutind să le înlocuiască decât printr-un individualism distructiv, izolant, atomizant. Experienţa Republicii de la Weimar, din Germania, este citată adesea ca o dovadă a fragilităţii politicii liberale în absenţa unor constrângeri provenite fie din etica protestantă, fie din alte sisteme morale de a căror susţinere au avut nevoie regimurile liberale. Ca replică la aceste critici, liberalii atrag atenţia că nici unul dintre fruntaşii gândirii liberale nu a ignorat necesitatea virtuţilor sociale în regimurile liberale, lucru deosebit de limpede la autori liberali francezi ca Tocqueville şi François Guizot, care au pus accentul pe importanţa politică a moralei, a moravurilor (*moeurs*) şi a asociaţiilor. El poate fi constatat însă şi la liberali englezi ca John Locke, care au înţeles şi au justificat anumite virtuţi morale şi instituţii sociale ca produse ale individualismului corect înţeles (adică ne-atomist). Liberalilor le este caracteristică neîncrederea în amestecul puterii guvernamentale în funcţia educativă a instituţiilor sociale, dar faptul că împing socialitatea şi moralitatea în sfere neguvernamentale nu înseamnă că ar cultiva atomizarea socială şi indiferenţa morală. A afirma că nu familiile sau alte grupuri, ci indivizii sunt unităţile societăţii politice nu înseamnă a susţine că politica s-ar putea dispensa de astfel de grupuri. Tot aşa cum absenţa unui bine suprem pentru fiinţele umane derivat din natură nu înseamnă neapărat că toate modurile de viaţă sunt echivalente. Acest răspuns pareză multe dintre acuzaţiile la adresa liberalismului, dar nu pe toate. Rămâne acuzaţia că liberalismul, chiar dacă, poate, nu este moralmente indiferent, este lipsit de ambiţii morale; că virtuţi liberale cum sunt abnegaţia, hărnicia, onestitatea, civilitatea şi liberalitatea, chiar dacă nu sunt distructiv-individualiste, nu valorifică optimul din natura umană. Laturile benigne, productive şi cuviincios-sociabile ale firii umane sunt cultivate, ce-i drept, dar facultăţile mai elevate şi mai imaginative sunt neglijate. Mulţi liberali (mai ales dintre cei cu formaţie umanistă, nu dintre economişti sau oameni de afaceri) au replicat acestei incriminări evidenţiind o latură mai ambiţioasă a liberalismului. De fapt, ar trebui spus că în albia gândirii liberale a fost prezentă de la început o anume ambiguitate. Liberalismul frust al lui Hobbes, Locke, Adam Smith* şi al succesorilor lor s-a mulţumit să îndemne raţiunea să fie o slujitoare mai de nădejde a pasiunilor umane, prin înlocuirea instituţiilor şi convenţiilor care împiedicau năzuinţa spre pace şi prosperitate cu altele, capabile să o susţină. Filonul mai ambiţios din gândirea liberală şi-a propus să folosească raţiunea în vederea construirii unui tărâm al libertăţii mult mai ferit de constrângerile naturale. Pentru acest liberalism libertatea umană înseamnă dezvoltarea activă şi nestânjenită a personalităţii, şi nu doar înlăturarea insecurităţii materiale şi a sărăciei. El preia ideea lui

Spinoza* că viața omului constă nu în a suporta (oricât de confortabil) pasiunile naturale, ci în activitate liberă, rațională. Opoziția dintre umanitate și natură, observabilă în negarea mai tenace, dar mai puțin ambițioasă de către liberalism a ideii că natura ar furniza oamenilor scopuri pozitive, este mult potențată în această versiune mai puțin rigidă, dar mai ambițioasă a liberalismului, care întrevede posibilitatea unei depășiri substanțiale, chiar dacă nu complete, a limitelor naturale ale proiectelor și convențiilor umane. Prin faptul că pune accentul pe intersubiectivitatea spiritului care le permite oamenilor să se desprindă din chingile naturii, el se plasează într-o perspectivă mai propice explicării și susținerii sociabilității umane.

S-ar putea însă ca această detașare mai energică de natură, care le îngăduie liberalilor să evite moralitatea mediocră și individualismul coroziv, să ducă în același timp la nihilism moral. Liberalismul mai puțin ambițios al lui Hobbes și Locke — în ciuda îndoielilor teoretice întreținute de propriile lor epistemologii cu privire la inteligibilitatea naturii — propunea scopuri naturale cel puțin în sens negativ; abandonându-le pe acestea, liberalismul mai ambițios se vede obligat să se bizuie (ca în cazul filozofiilor lui Kant și Hegel) pe realizarea rațională a libertății concomitent cu progresul istoric al omenirii ca modalitate de înfăptuire a scopurilor morale și politice. Când (la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul celui de-al XX-lea) rațiunea și progresul istoriei au devenit mai puțin credibile, năzuința după ființe autentice, cu adevărat libere, s-a retras tot mai mult din sfera politicii în cea a poeziei, a romanului și a cabinetului de psihiatrie. Prin restrângerea din capul locului a unor astfel de năzuințe ambițioase la sfere nonpolitice, liberalismul lockean încearcă să le permită dezvoltarea într-un mod care să nu distorsioneze politica făcând-o să aspire prea sus și să nu provoace deziluzii politice în caz de neîmplinire.

Revirimentul teoriei politice liberale în cercurile academice anglofone în anii '70 și '80 nu s-a angajat în contracararea acestei critici radicale aduse liberalismului. În centrul preocupărilor ei a fost plasată întrebarea dacă argumentele utilitariste sau cele bazate pe ideea drepturilor umane oferă o justificare mai bună pentru tipurile de instituții politice și de politici agreate în aceste cercuri. (→ *utilitarism*; *drepturi*) Această separare între utilitariști și deontologiști face ca teoria liberală contemporană să fie mai puțin capabilă de a se confrunta cu menționata provocare radicală, decât a fost mai vechiul liberalism, lockean, care, combinând argumente utilitariste cu argumente derivate din ideea de drepturi, asigura cel puțin un front comun. Criticii actuali ai alternativei deontologice la utilitarism relevă pe drept cuvânt că ea se axează pe o idee kantiană a individualității umane, dar ceea ce le displace nu este contrastul (pe care îl acceptă) prea categoric promovat de ea între uman și natural, ci universalismul ei. Ceea ce ar trebui făcut, susțin acești critici, este să fie luată mai serios în considerare profunzimea morală pe care le-o dă indivizilor umani faptul de a fi părți ale

unei comunităţi particulare şi nu nişte euri kantiene neancorate nicăieri (vezi Sandel, pp. 125–163). Teoreticienii liberali anglofoni par să repete astfel — cam târziu şi într-o manieră mai seacă — mişcarea continentală dinspre utilitarism, prin deontologia kantiană, spre istorismul hegelian. Nici deontologiştii, nici criticii lor nu se încumetă să susţină teza că drepturile umane sunt drepturi naturale, „că drepturile au un caracter metafizic special" (Dworkin, p. XI). Pare însă discutabil că liberalii s-ar putea lipsi de această teză dificil de susţinut fără să îmbrăţişeze un conservatorism burkean, care se sprijină pe istorie în susţinerea tradiţiilor liberale, fără a invoca un crez liberal în drepturi universale, ori să se îndrepte spre o radicală repudiere a liberalismului ca mod de gândire odinioară util, dar acum epuizat. JZ

Bibliografie

(♦) ARBLASTER, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Blackwell, 1984. — (♦) BRAMSTED, E. K. şi K. J. Melhuish ed., *Western Liberalism: a History in Documents from Locke to Croce*, Londra şi New York, Longman, 1978. — DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Londra, Duckworth, 1977. — MACLEAN, D. şi C. Mills ed., *Liberalism Reconsidered*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 1983. — MANNING, D. J., *Liberalism*, Londra, Dent, 1976. — (♦) MANSFIELD Jr., H. C., *The Spirit of Liberalism*, Cambridge, Mass., şi Londra, Harvard University Press, 1978. — MINOGUE, K. R., *The Liberal Mind*, Londra, Methuen, 1963. — ORWIN, C. şi T. L. Pangle, „The philosophical foundations of human rights", în M. F. Plattner ed., *Human Rights in Our Time*, Boulder, Colo., Westview, 1984. — RUGGIERO, G. de, *The History of European Liberalism* (1925), Boston, Breacon, 1959. — RYAN, A. J. ed., *The Idea of Freedom*, Oxford şi New York, Oxford University Press, 1979. — SANDEL, M. J. ed., *Liberalism and its Critics*, Oxford, Blackwell, 1984. — STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*, New York, Basic, 1968.

libertarianism Care sunt funcţiile legitime ale guvernământului? Libertarianismul, mişcare politică din secolul al XX-lea cu aderenţi în principal, deşi nu numai, în Statele Unite şi Marea Britanie, răspunde într-o manieră tranşantă la această întrebare fundamentală a teoriei politice*. De fapt există două ramuri principale ale libertarianismului. Una dintre ele, a anarhiştilor, consideră nelegitim orice guvernământ. (→ *anarhism*) Cealaltă ramură, denumită îndeobşte a „minarhiştilor", susţine că un guvernământ poate asigura în mod legitim protecţia poliţienească, executarea contractelor şi apărarea naţională, dar nu mai mult. Pentru realizarea primelor două funcţii legitime ale guvernământului funcţionează un sistem de tribunale civile şi penale. Potrivit majorităţii minarhiştilor, categoric cele două funcţii nu includ prerogativa perceperii impozitelor, nici măcar pentru asigurarea banilor necesari funcţiilor menţionate. Anarhiştii apreciază chiar şi aceste funcţii ale „statului-paznic" ca fiind prea cuprinzătoare şi că activităţile guvernamentale acceptate de minarhişti ar trebui îndeplinite de organisme de protecţie private. Un număr mic de anarhişti libertarieni merg însă mai departe, respingând integral folosirea forţei, fie şi în situaţii de autoapărare. Imediat se ridică întrebarea de ce îmbrăţişează libertarienii aceste opinii atât de discordante cu cea mai mare parte a teoriei politice. Două sunt raţiunile

principale. În primul rând, libertarienii împărtășesc o teorie riguroasă a drepturilor* individuale, în special a dreptului indivizilor de a dobândi și deține proprietăți. (→ *proprietate privată*) Concepția lor despre dreptul de proprietate și libertatea contractelor exclude dreptul la asistență socială, deoarece acesta presupune muncă impusă unora în folosul altora. În al doilea rând, libertarienii cred că funcționarea unui sistem capitalist *laissez-faire** reprezintă sistemul social cel mai dezirabil. Probabil că în absența constrângerii statului, oamenii ar institui acest sistem economic, lucru cât se poate de binevenit. Această concepție economică a fost expusă într-un număr mare de cărți și articole de către cel mai activ reprezentant intelectual al mișcării de după al doilea război mondial, economistul american Murray N. Rothbard. Elev și discipol al economistului austriac Ludwig von Mises, Rothbard combină concepția economică *laissez-faire* a profesorului său cu vederile absolutiste despre drepturile omului* și respingerea statului, preluate din studierea anarhiștilor americani individualiști din secolul al XIX-lea, precum Lysander Spooner și Benjamin R. Tucker*. (Rothbard însuși se plasează în aripa anarhistă a mișcării.) Atât prin scrierile sale, cât și prin influența personală, Rothbard este principalul fondator al libertarianismului modern.

Pe scară largă, mișcarea s-a impus atenției cercurilor academice odată cu apariția, în 1974, a cărții *Anarhie, stat și utopie* a filozofului Robert Nozick de la Harvard, prețuită de specialiști pentru strălucirea argumentării și deseori plasată alături de lucrarea lui John Rawls, *A Theory of Justice* (1971) ca având meritul de a fi resuscitat în lumea academică filozofia politică normativă. În prima parte a cărții sale, Nozick dezvoltă pe larg ideea că într-o stare de natură* (lockeiană, și nu hobbesiană) indivizii ar considera ca fiind în interesul lor să accepte constituirea unui „organism protector dominant" care să dețină *de facto* monopolul forței într-un anumit teritoriu și ar crea astfel „o entitate de tip statal". Realizată în manieră adecvată, o asemenea entitate nu ar viola drepturile nimănui și acest organism dominant nu ar avea nici o prerogativă fiscală. În partea a doua a cărții, Nozick susține că statul nu are alte puteri legitime în afară de funcțiile de protecție, justiție și apărare specificate în prima parte. Împotriva a ceea ce el numește „teoria structurată" (*patterned theory*) a dreptății, adică împotriva teoriei ce preconizează distribuirea proprietății sau a venitului într-un mod bazat pe calitățile oamenilor, el construiește faimosul exemplu cu „Wilt Chamberlain", cu ajutorul căruia demonstrează că structurile pot fi ușor bulversate prin acțiuni aparent mărunte. Să presupunem, spune el, că fiecare membru al unei societăți egalitare se oferă să-i dea lui Wilt Chamberlain (un binecunoscut sportiv american) câte un sfert de dolar spre a-l stimula să joace baschet. Urmarea ar fi că Chamberlain ar obține un venit foarte mare. Astfel, pentru păstrarea unei structuri ar fi necesare continue intervenții în libertatea indivizilor. Spre a evita problemele de care se lovește teoria structurată a dreptății, el pune în locul acesteia o

teorie istorică, inspirată din cea a lui Locke*, potrivit căreia, din punct de vedere moral, nu e necesar ca indivizii să-şi merite proprietatea; este suficient să fie îndrituiţi la ea. Un individ poate fi îndrituit la o proprietate fie pentru că iniţial a dobândit pe drept un bun ce nu aparţinea nimănui, fie primind bunul de la altcineva ce deţine un just titlu iniţial asupra lui. Detaliile sistemului — pe care nu le putem reproduce aici — sunt dezvoltate în textul lucrării, unde este formulată şi o critică incisivă a sistemului, mult diferit, al lui Rawls. Partea a treia a cărţii încearcă să demonstreze că o societate libertariană satisface cea mai plauzibilă definiţie a unei ordini sociale utopice, deoarece în cadrul ei indivizii şi grupurile pot să instituie formele de viaţă pe care le doresc.

În punctele esenţiale, argumentele lui Nozick în favoarea libertarianismului se sprijină pe intuiţii morale. Un grup de libertarieni se opune acestei abordări şi încearcă să extragă concluzii libertariene dintr-un cadru filozofic aristotelic. Aceştia sunt puternic influenţaţi de romancierul american Ayn Rand, pentru care baza eticii o constituie egoismul raţional: obiectivul suprem al fiecărui individ este de a promova propria dezvoltare ca fiinţă umană raţională. Pe un astfel de fundament membrii acestei şcoli încearcă să edifice un sistem de drepturi libertariene. Printre susţinătorii cei mai proeminenţi ai acestei abordări se numără filozofii americani John Hospers, Eric Mack şi Tibor Machan.

Deşi majoritatea libertarienilor îşi sprijină concepţiile pe credinţa în drepturile individuale, unii, ca David Friedman, apelează în principal la argumente din teoria economică şi din teoria alegerii publice pentru a pleda pentru o economie de piaţă liberă. (→ *liberalism*) În consecinţă, ei devin greu de deosebit de liberalii clasici şi de acei susţinători ai capitalismului care în mod curent nu sunt consideraţi ca aparţinând mişcării libertariene în sens strict, cum sunt Milton Friedman şi Friedrich Hayek*. De altfel, concepţia acestuia din urmă despre supremaţia legii* a exercitat o mare influenţă printre libertarieni.

DG

Bibliografie

(♦) FRIEDMAN, D., *The Machinery of Freedom*, New York, Harper & Row, 1973. — HAYEK, F. von, *The Constitution of Liberty*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1960. — MACHAN, T., *Human Rights and Human Liberties*, Chicago, Nelson-Hall, 1975. — (♦) NOZICK, R., *Anarhie, stat şi utopie*, trad. de M. Dumitru, Bucureşti, Humanitas, 1997. — RAND, A., *The Fountainhead*, New York, Bobbs-Merrill, 1943. — ~, *Atlas Shrugged*, New York, Random House, 1957. — (♦) ROTHBARD, M. N., *Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1982. — ~, *Man, Economy, and State*, Menlo Park, Calif., Institute for Humane Studies, 1970. — ~, *Power and Market*, Menlo Park, Calif., Institute for Humane Studies, 1970.

libertate „Libertate, câte crime s-au comis în numele tău!" exclama doamna Roland în toiul Teroarei revoluţionare franceze. Concepţia doamnei Roland despre primejdiile asociate aspiraţiei la libertate este larg împărtăşită; nu există, în schimb, nici o analiză a naturii şi valorii libertăţii care să întrunească asentimentul universal. Unii au sugerat că libertatea rezistă analizei, deoarece — asemenea drep-

tăţii sau democraţiei — ea este un „concept esenţialmente contestat": nimeni nu poate nega că libertatea este un bine, dar între cei ce încearcă să ne convingă să adoptăm viziunea lor preferată despre natura libertăţii se duce o bătălie conceptuală fără sfârşit şi neconcludentă.

O astfel de sugestie este totuşi exagerată, pentru că mulţi autori cred că, deşi este destul de clar ce anume înseamnă libertatea, omenirea are nevoie nu atât de libertate, cât de ordine şi de o conducere luminată. Acest punct de vedere şi-a găsit prima susţinere „filozofică" în *Republica* lui Platon*. Pentru Platon, libertatea politică era scopul urmărit de democraţii şi ea echivala cu o absenţă mai mult sau mai puţin completă a controlului asupra activităţilor indivizilor sau a poporului în ansamblu, situaţie ce ducea la domnia demagogilor, care nu întârziau să se instaleze ca tirani şi să exercite o putere absolută şi arbitrară asupra supuşilor lor. Statutul lui Platon de izvor al filozofiei occidentale este confirmat de modul în care el combină această ostilitate faţă de libertatea politică cu apărarea ideii că numai acţiunea virtuoasă este pe deplin voluntară — argument ce va exercita o atracţie perenă asupra teoreticienilor libertăţii lăuntrice sau morale. Thomas Hobbes* nu împărtăşea credinţa lui Platon într-o cârmuire exercitată de „regi-filozofi", dar era de acord că oamenii au nevoie mai cu seamă de ordine, şi că pentru obţinerea acesteia era necesar să renunţe la inutila libertate proprie stării de natură*. Această libertate de a face orice, chiar de a prejudicia sau ucide pe altul dacă lucrul acesta părea necesar, nu putea fi decât inutilă, pentru că exercitarea de către fiecare persoană a libertăţii sale venea în conflict cu exercitarea libertăţii tuturor celorlalţi. Mai târziu, vederile lui Hobbes au devenit un loc comun al gândirii conservatoare despre stat. Ele au căpătat o expresie exagerată în atacul lansat de Joseph de Maistre* la adresa aşa-zişilor *les philosophes* francezi, care, revendicând libertatea pentru omul de rând, au slobozit tigrul din cuşcă; iar după de Maistre, o filozofie a ordinii şi disciplinei a rămas piesa esenţială a ostilităţii nepotolite a dreptei europene faţă de Revoluţia franceză. La strigătul lui J.-J. Rousseau* că „omul s-a născut liber şi pretutindeni e în lanţuri", conservatorismul acesta sceptic răspundea invariabil: „Nu, el este născut în supunere şi ar fi un lucru nebunesc şi primejdios să fie eliberat de supunerea sa faţă de autoritatea constituită".

Nu trebuie înţeles că pentru aceşti autori libertatea n-ar avea nici o valoare. Hobbes a stăruit în a deosebi între două puncte de vedere despre libertate. Unul era viziunea (greşită) clasică, potrivit căreia libertatea înseamnă autoguvernare politică şi că numai o republică populară poate fi liberă. Aceasta era viziunea lui Machiavelli*, iar uneori şi a lui John Milton*. Hobbes ţinea să sublinieze că odată cu instituirea guvernământului, libertatea era o chestiune de „tăcere a legilor" şi consta în „scutirea de anumite îndatoriri faţă de comunitate". Nu contează dacă forma de guvernământ este monarhică, aristocratică sau democratică; suntem cu atât mai liberi, cu cât suntem mai lăsaţi în pace. Prin aceasta era anticipată parţial distincţia făcută de

Benjamin Constant* între „libertatea anticilor" şi „libertatea modernilor". Teoria hobbesiană a libertăţii ca „neingerinţă" este fără îndoială o teorie a libertăţii moderne; dar în timp ce Constant admitea că autoguvernarea este o formă de libertate, deşi una nepotrivită lumii moderne, Hobbes nega că ea ar fi o formă de libertate.

Concepţia hobbesiană despre libertate ca nonobstrucţie este deseori descrisă drept libertate „negativă", în contrast cu teoriile care identifică libertatea cu o formă sau alta de autoguvernare pozitivă. *Locus classicus* al acestei deosebiri îl constituie eseul din 1957 al lui Isaiah Berlin „Două concepte de libertate". În timp ce teoria „negativă" a libertăţii este simplu de enunţat — libertatea mea coincide cu sfera lucrurilor pe care le pot face fără a fi oprit sau pedepsit de alţii — o formulare la fel de simplă a libertăţii pozitive — sunt liber atunci când sunt propriul meu stăpân — nu poate ascunde decât pe moment unele complexităţi subiacente. Acestea apar în trei bine cunoscute teorii pozitive. Teoria stoică a libertăţii susţinea că sclavul putea fi la fel de liber ca împăratul aflat pe tron. Aserţiune evident paradoxală, de vreme ce situaţia juridică a sclavului era paradigma însăşi a lipsei de libertate, iar sclavul avea un stăpân în sensul cel mai direct al cuvântului. La aceasta stoicii replicau că indiferent ce ar cere stăpânul din partea sclavului, depindea numai de sclav dacă se va supune sau nu. Alegerea era întotdeauna a acestuia din urmă, chiar dacă ea se rezuma la a alege între supunere şi bătaie sau moarte. Doctrina stoică despre *apatheia* — ideea că trebuie să cultivăm în noi capacitatea de a nu simţi nimic — se armonizează cu această teorie mai puţin prin încercarea de a-l face pe sclav să fie mulţumit cu neputinţa sa, cât prin ideea că dacă nu ne temem de nimic, vom fi imuni la ameninţări şi intimidări, nu vom putea fi constrânşi şi nu vom fi obligaţi să cooperăm decât dacă optăm s-o facem. Teoria stoică se află în flagrant dezacord cu simţul comun: a avea de ales doar între o supunere umilitoare şi o moarte dureroasă înseamnă oare a fi „liber"? Or, la atâta se reduce opţiunea sclavului; a insista că până şi într-o asemenea situaţie el este cel ce decide dacă să se supună sau nu înseamnă a ignora faptul că spectrul opţiunilor sale a fost în aşa măsură îngustat, încât reprezintă o negaţie a „libertăţii".

O a doua doctrină pozitivă îşi are obârşia în Platon şi mai târziu a fost susţinută de Kant* şi de mulţi idealişti de după el. Potrivit acestei concepţii, acţionăm voluntar numai atunci când acţionăm drept. Toţi oamenii urmăresc binele, iar când nu o fac, ori sunt pradă erorii ori sunt sub imperiul pasiunii; aşadar, numai o acţiune virtuoasă este pe deplin voluntară. La Platon acest raţionament are la bază o viziune teleologică despre cosmos, potrivit căreia fiecare dintre noi are o misiune sau un scop firesc, pe care l-ar urmări dacă ar fi pe deplin raţional şi ar înţelege în mod adecvat universul; la Kant, raţionamentul se sprijină pe o concepţie despre ceea ce o voinţă morală pe deplin consecventă ne-ar îndemna să facem. Această concepţie mai sugerează că suntem liberi numai când eurile noastre „noumenale" sunt stăpâne asupra eurilor noastre „fenomenale".

Concepţia după care libertatea constă în dominaţia exercitată de elementul

superior din noi asupra celui inferior datează cel puțin de la Platon și își găsește ecouri la Sfântul Pavel, Sfântul Augustin* și la alți autori creștini. Criticii ei susțin că aceasta e o concepție despre libertate neliberală și periculoasă, deoarece le permite celor ce se pretind mai luminați decât noi să ne domine în numele eurilor noastre superioare. Situație pe care am putea-o simți ca pe un fel de sclavie, dar care „în realitate" înseamnă libertate. Cel puțin despre Kant trebuie spus că a fost un liberal desăvârșit. El făcea riguros deosebirea între această libertate „lăuntrică", pe care fiecare individ era chemat s-o dobândească pentru sine, și libertatea politică, care însemna că legea trebuia să se limiteze la a obstrucționa obstrucționarea. Din contra, Platon nu pregeta să recunoască legii puterea de a dicta individului convingerile morale; el nu considera că în acest fel libertatea ar fi înăbușită, pentru că niciodată n-a fost de părere că singura virtute care contează este virtutea neconstrânsă.

Cea de-a treia concepție, înrudită, o constituie identificarea operată de Rousseau* între libertate și supunerea față de legile pe care ni le impunem noi înșine, echivalentă, la rândul ei, cu supunerea față de voința generală*. Rousseau considera că baza vieții politice o constituie un contract social*, care însemna acordul unanim de a asculta de *lege* ca opusă înclinației individuale. Legea este validă când scopul ei este interesul general; fiecare dintre noi este liber numai dacă se supune legii. Dacă încălcăm vreuna dintre legile la adoptarea cărora am *participat*, puterea executivă a statului ne va impune ascultare, iar prin aceasta vom fi „siliți să fim liberi". Tocmai această sugestie este cea care-i alarmează pe criticii teoriilor pozitive despre libertate. Rousseau nu explică îndeajuns ce anume are în vedere și nu este exclus ca el să fi ales un mod eronat de a spune că nu ne putem aștepta să fim liberi — liberi de ingerințele arbitrare ale altor oameni — dacă nu ne supunem, toți, legilor. Pericolele pe care le ascundea pasiunea lui Rousseau pentru libertatea „antică" au fost foarte clar sesizate de câțiva autori postrevoluționari. Discuția lui Constant despre deosebirea dintre libertatea anticilor și libertatea modernilor punea în contrast explicit condițiile din orașele-state democratice grecești și Franța secolului al XIX-lea și releva că libertatea cetățeanului grec se sprijinea, pe de o parte, pe sclavie, iar pe de alta, pe cerințele unui război mai mult sau mai puțin permanent. Tocqueville* și J. S. Mill* au vorbit mai puțin explicit despre contrastul dintre situația din Antichitate și cea din epoca modernă, dar amândoi s-au străduit să apere libertatea de un exces al democrației. Ideea că indivizii aveau dreptul la o zonă a vieții private în care să poată acționa și gândi așa cum consideră ei de cuviință era importantă mai ales într-o epocă a atotputerniciei opiniei publice. Deși amândoi erau puternic atrași de idealul grec al cetățeanului angajat, ei au fost mai preocupați să apere libertatea negativă împotriva despotismului opiniei publice și a tiraniei majorității.

Autorii mai recenți subscriu în bună parte la o versiune sau alta a concepției moderne sau „negative" despre libertate. Majoritatea lor subliniază diferența dintre libertate, pe de o parte, și

valoarea libertății noastre, pe de alta. La vechea întrebare dacă un muncitor dintr-o societate capitalistă sărac și lipsit de proprietate poate fi liber, răspunsul nu poate fi un simplu da sau nu; mai corect e să spunem că acel muncitor nu este silit nici prin lege, nici prin forță brutală să muncească sau să nu muncească, dar că această libertate nu are mare valoare, de vreme ce el trebuie ori să muncească, ori să moară de foame. De aceea, argumentând că unul dintre elementele componente ale dreptății este principiul că fiecare om trebuie să se bucure de cea mai largă libertate compatibilă cu o libertate asemănătoare pentru toți, John Rawls* interpretează mai departe această idee în sensul principiului că trebuie să maximizăm libertatea egală, urmărind totodată ca această libertate să aibă în mod echitabil (*fair*) valoare pentru fiecare. Ceea ce de fapt înseamnă că trebuie să facem tot ce ne stă în putință pentru a asigura ca până și indivizii cei mai defavorizați să poată profita îndeajuns de libertatea pe care o au pentru ca aceasta să conteze pentru ei. Această concepție, care implică preocuparea statului asistențial* pentru asigurarea șanselor egale, este respinsă de libertarienii intransigenți, pe de o parte, și de criticii cei mai vehemenți ai capitalismului, pe de alta. Libertarienii cei mai puri identifică libertatea cu protejarea tuturor oamenilor și a avutului lor față de încălcări ale drepturilor naturale. (→ *libertarianism*) Muncitorii salariați sunt liberi dacă-și vând munca în schimbul banilor plătiți de capitalist, și sunt lipsiți de libertate dacă sunt puși să muncească pentru un patron pe care nu ei l-au ales dintre cei dispuși să-i aleagă pe ei. Limitele libertății legitime sunt trasate de drepturile noastre naturale și cel mai bine este ca ele să fie înțelese în termeni de proprietate. Ceea ce înseamnă că dreptul la libertate este una dintre fațetele faptului că eu, ca persoană, îmi aparțin și nu sunt sclavul, total sau parțial, al altcuiva. Prin contrast, una dintre tezele gândirii marxiste este că în condițiile capitalismului toți suntem sclavii capitalului; fapt ce transpare chiar din modul de a vorbi în termeni de proprietate. (→ *marxism*) Muncitorii considerați în mod colectiv sunt siliți să muncească — ori să moară de foame —, iar proprietarii de capital sunt siliți să se concureze între ei și să inoveze ori să-și piardă avuția. Carențele de libertate din viața de fiecare zi se explică prin mai cuprinzătoarea lipsă de libertate a unei societăți tiranizate de propriile-i instituții. Astfel de teze sunt greu de exprimat pe scurt, și cu atât mai greu de analizat. Cu toate acestea, merită observat că ele nu pot fi criticate pe baze pur conceptuale, adică spunând că ceea ce Marx numește libertate — adică controlul rațional exercitat de societate asupra propriilor ei activități productive — de fapt nu este libertate.

Lucrul cel mai general pe care trebuie să-l reținem din analiza conceptuală a libertății este că, deoarece a fi liber înseamnă îndeobște a nu întâmpina piedici, a nu te afla sub control sau stăpânire, teoriile despre libertate au avut invariabil în atenție obstacolele, forțele sau persoanele care ne stăpânesc în cea mai mare măsură. Observația este valabilă și pentru teoriile existențialiste despre condiția umană (→ *existențialism*).

Asocierea existenţialistă a libertăţii cu o teribilă anxietate şi implicaţia că libertatea este un fel de blestem au în vedere absenţa unor forţe sau persoane care ar fi putut să ne controleze şi în consecinţă să ne despovăreze de angoasa luării deciziilor. Critica unor astfel de teorii reclamă mult mai mult decât o analiză conceptuală a libertăţii; ele trebuie abordate serios, ca nişte teorii psihologice, sociale şi politice şi comentate ca atare. AR

Bibliografie

(♦) BERLIN, I., „Două concepte de libertate", în *Patru eseuri despre libertate*, trad. de L. Ştefan-Scalat, Bucureşti, Humanitas, 1996. — CONSTANT, B., *Despre libertate la antici şi la moderni*, trad. de C. Dimitriu, Iaşi, Institutul european, 1996. — (♦) GRAY, J. şi Z. Pelczynski, ed., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londra, Athlone, 1984. — HOBBES, T., *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — MACHIAVELLI, N., *The Discourses*, ed. B. Crick, Harmondsworth, Penguin, 1950. — MARCUS AURELIUS, *Meditations*, trad. de A. S. L. Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1944. — (♦) MILL, J. S., *Eseu despre libertate*, trad. de A.- P. Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 1994. — PLATON, *Republica*, trad. de A. Cornea, în *Opere*, vol. V, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1986. — RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford. Oxford University Press, 1972. — RYAN, A. ed., *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

libertăţi civile Libertăţi protejate sau care ar trebui protejate prin lege; printre ele stau la loc de frunte libertatea cuvântului, libertatea de mişcare şi libertatea de asociere. Aceste libertăţi formează o importantă subclasă a drepturilor umane*, deşi există numeroase controverse în jurul întrebării dacă ele sunt mai importante sau mai puţin importante decât alte asemenea drepturi (îndeosebi drepturile la diverse beneficii materiale). Apărarea libertăţilor civile constituie o preocupare de căpetenie a liberalismului*.

Lilburne, John (c. 1614–1657) Pamfletar radical britanic. A activat în timpul Războiului civil englez ca promotor al libertăţii religioase şi al reformei constituţionale şi ca fruntaş al levellerilor*.

Lincoln, Abraham (1809–1865) Om de stat şi filozof politic american, preşedinte al Statelor Unite între 1861 şi 1865. Lincoln a reafirmat în chip elocvent şi hotărât filozofia drepturilor naturale într-o perioadă când împotriva acesteia se raliaseră puternice forţe intelectuale şi politice. Teoria prosclavagistă a lui John Caldwell Calhoun*, care respingea doctrina libertăţii şi egalităţi umane naturale era dublată de politica „suveranităţii populare" a lui Stephen Douglas (adoptată de Congresul Statelor Unite în 1854). Această politică cerea o atitudine oficială de indiferenţă faţă de extinderea sclaviei în teritoriile care se organizau ca noi state, lăsând locuitorilor fiecărui teritoriu să decidă acceptarea sau interzicerea ei.
În campania electorală din 1858 (în cursul căreia au avut loc multe dintre faimoasele dezbateri între cei doi) Lincoln n-a izbutit să împiedice alegerea lui Douglas în Senatul Statelor Unite. În schimb, a izbutit să-i năruie şansele de a deveni preşedinte, iar insistenţa sa asupra problemei sclaviei, pe care Douglas încerca să o eludeze,

l-a ajutat să ocupe el însuşi această funcţie. Indiferenţa oficială faţă de sclavie, susţinea Lincoln, încuraja în opinia publică americană o schimbare de natură să pericliteze grav, pe ansamblu, perspectivele de autoguvernare. Indiferenţa declarată faţă de extinderea sclaviei, spunea el, nu numai că „împiedică exemplul nostru republican de a avea influenţa cuvenită în lume, dând posibilitate duşmanilor instituţiilor libere să ne taxeze plauzibil drept ipocriţi", ci mai mult, „îi împinge pe mulţi oameni de bine dintre noi la un război făţiş cu chiar principiile fundamentale ale libertăţii civice, criticând Declaraţia de Independenţă şi insistând că în afara interesului propriu nu există alt principiu drept de acţiune". Convingerea „majorităţii oamenilor" că sclavia este „o mare nedreptate morală", tolerabilă doar ca un rău necesar şi temporar, „rezidă în chiar fundamentele simţului lor de dreptate" (*Collected Works*, II, pp. 255, 281–282). A submina această convingere înseamnă a submina dreptatea într-un regim ce depinde de opinia publică. Lincoln susţinea că în regimurile populare diversitatea admisă în interiorul opiniei publice are anumite limite, încât adoptarea politicii de indiferenţă preconizate de Douglas într-o chestiune „ce stă la inimă oricărui om adevărat" ar avea urmări dezastruoase (*op. cit.*, III, p. 550). El credea că anumite prejudecăţi populare care neagă unele din implicaţiile egalităţii dintre oameni vor continua să existe şi nici el însuşi nu a contestat multe dintre prejudecăţile asociate sclaviei americane. Cu toate acestea, el argumenta că a îngădui opiniei publice să nege adevărul egalităţii naturale dintre oameni echivala cu abandonarea posibilităţii de a îndruma opinia publică spre eliminarea treptată a prejudecăţilor şi lărgirea dreptăţii. Însemna, de asemenea, a lipsi opinia publică de singurul temei care-i justifica puterea. Aceeaşi egalitate naturală care reclamă şi justifică guvernarea prin consens (îndreptăţind astfel puterea opiniei publice) reclamă şi un guvernământ care să asigure drepturi naturale egale. Tendinţa opiniei păturii intelectuale şi a maselor populare din secolul al XIX-lea de a se îndepărta de recunoaşterea bazei iusnaturaliste a dreptului, deplasându-se spre pozitivism juridic şi spre bizuirea pe inevitabilitatea progresului istoric, absolutiza prima cerinţă şi o neglija pe a doua.

Asemenea altor liberali din secolul al XIX-lea, Lincoln nu se oprea la teoriile stării de natură* formulate de liberali în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea împotriva guvernămintelor tiranice, ci îşi dădea seama că, odată fermă instalat guvernământul popular, pericolul tiraniei nu mai venea (ca în secolele anterioare) din ignorarea şi nesocotirea drepturilor poporului faţă de guvernanţi, ci din negarea drepturilor umane* de către guverne receptive la presiunea populară. (→ *liberalism*) Totuşi, spre deosebire de mulţi liberáli din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, Lincoln nu a abandonat natura ca standard politic. El a transformat egalitatea naturală, din atribut al unei stări de natură prepolitice, într-o doctrină despre ceea ce societatea politică nu trebuie să fie, într-un scop care stabileşte cum anume trebuie să arate această societate. El aprecia ega-

litatea de drepturi naturale înscrisă în Declarația de Independență ca „o maximă standard a societății libere, care trebuie să fie familiară tuturor și respectată de toți; spre care să fie îndreptați toți ochii, pentru care toți să trudească neîncetat și spre care, chiar de nu va fi nicicând realizată cu desăvârșire, să năzuim statornic și astfel să o răspândim și să-i adâncim mereu influența, sporind fericirea și valoarea vieții pentru toți oamenii, indiferent de culoarea lor" (*Collected Works*, II, p. 406).

JZ

Bibliografie

(♦) JAFFA, H. V., „Abraham Lincoln", în *American Political Thought: the philosophical dimension of American statesmanship*, ed. M. J. Frisch și R. G. Stevens, Itasca, Tex., Peacock, 1983. — ~, *Crisis of the House Divided: an interpretation of the issues in the Lincoln-Douglas debates*, Chicago, University of Chicago Press, 1982. — LINCOLN, A., *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. R. P. Basler, 9 vol., New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1953. — THUROW, G. E., *Abraham Lincoln and American Political Religion*, Albany, NY, SUNY Press, 1976.

Locke, John (1632–1704) Filozof și politician englez. Cele mai importante lucrări ale sale — *A Letter Concerning Toleration* (1689), *Two Treatises of Government* (1689), *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), *Thoughts on Education* (1693) și *On the Reasonableness of Christianity* (1695) — au fost publicate în deceniul de după „glorioasa revoluție" din 1688. Până atunci biografia lui a fost marcată de câteva etape: născut într-o familie bună de la țară, din Somerset, studiază medicina la Christ Church, Oxford; de aici trece în casa politicianului *whig* și agitatorului excluzionist Anthony Ashley Cooper, prim conte de Shaftesbury; în cele din urmă, amestecat într-o intrigă subversivă în timpul domniei lui Iacob al II-lea este silit să emigreze degrabă în Olanda. Deși se cunosc câteva lucrări de tinerețe scrise în timpul șederii sale la Oxford — *Essays on the Law of Nature* (1660) și *An Essay on Toleration* (1667) —, teoria politică de maturitate a lui Locke s-a închegat în perioada petrecută la Shaftesbury. Cercetarea istorică a arătat că cea mai influentă dintre lucrările sale, *Two Treatises*, este posibil să fi fost redactată cu un deceniu înainte ca el să se fi decis s-o publice și deci că poziția adoptată în ea nu este, cum s-ar părea, apologia unei revoluții victorioase, ci o chemare la revoluție, chemare ce ar fi putut ușor să-l coste viața dacă ar fi publicat-o în anii 1660. Anul 1688 a fost pentru Locke un moment de cotitură: deși unele dintre lucrările sale apăruseră anonim, ele i-au adus repede o reputație solidă, în ultimii cincisprezece ani ai vieții autorul bucurându-se de influență ca și de o înaltă funcție politică. Succesul cercetărilor istorice făcute de Peter Laslett și de alții asupra împrejurărilor în care au fost redactate și publicate scrierile lui Locke, asupra familiarizării lui cu alte lucrări din domeniu și asupra contextului politic în care a scris a dat dreptate celor ce susțin că cercetarea gândirii politice nu trebuie lăsată pe seama unor filozofi necunoscători ai contextului istoric.

Dintre cele *Două tratate despre guvernământ* ale lui Locke, cel de-al doilea a fost și a rămas mai important și mai

influent. *Primul tratat* (neterminat) încearcă să combată în amănunt în special versiunea teoriei dreptului divin al regilor*, asociată cu gânditorul patriarhalist Robert Filmer*. Lucrarea argumentează pe larg că textele Vechiului Testament nu pot fi folosite în susținerea tezei că Adam și urmașii săi ar fi primit de la Dumnezeu cârmuirea întregii lumi; ca atare, ea prezintă un interes limitat pentru cine nu împărtășește convingerea lui Locke că în această privință revelația are întâietate față de raționament. Ținta argumentării lui Locke din acest tratat o constituie însă ideea că Dumnezeu nu a învestit pe nimeni anume cu vreo autoritate naturală asupra altora. Această idee constituie fondul discuției din *Al doilea tratat*. Filozofia politică a lui Locke are ca punct de plecare teza că oamenii sunt egali de la natură și deci nimic nu poate plasa pe cineva sub autoritatea cuiva altfel decât cu consimțământul său. Locke este preocupat să deosebească autoritatea politică de alte câteva raporturi de dominație: stăpân–slugă, soț–soție, părinte–copil, cuceritor drept–agresor înfrânt și, în lucrarea de mai târziu despre toleranță, preot–credincioși. El subliniază că fiecare dintre aceste raporturi este limitat la câte o funcție particulară sau la anumite împrejurări particulare și că utilizarea lor ca analogii în sfera politicului (așa cum face, de pildă, patriarhalismul*) nu poate genera decât confuzie și asuprire. Aceste premise îl situează ferm pe Locke în tradiția iusnaturalistă a gândirii politice liberale timpurii. (→ *liberalism*) El uzează de ideea stării de natură*, adică de ideea unor oameni trăind laolaltă fără un superior comun pe pământ, supuși doar imperativelor legii naturale, până în momentul când trec de bunăvoie la constituirea societății politice. Dreptul natural, consideră Locke, constituie și ocrotește drepturile* la viață, libertate și proprietate; el le cere oamenilor să-și respecte promisiunile și să facă ce le stă în putință pentru asigurarea bunăstării altora; și îi împuternicește să pedepsească infracțiunile. Asemenea altor teoreticieni aparținând acestei tradiții, Locke identifica dreptul natural pe de o parte cu legea divină, iar pe de alta cu imperativele rațiunii. N-a reușit însă să demonstreze că acest drept are un temei rațional, deși această preocupare a dominat în multiple feluri opera sa de o viață. În *Eseu* el evită să recurgă la o cunoaștere morală înnăscută și empirismul său amenință să excludă posibilitatea, sperată de el, a raționalismului etic; dacă în intenția autorului epistemologia dezvoltată în *Eseu* a avut menirea de a culmina într-o legitimare a cunoașterii etice, cu siguranță ea a dezamăgit așteptările. Fără îndoială, teoria politică a lui Locke tratează legea naturii ca pe un concept a cărui elaborare detaliată poate fi întreprinsă în alt loc.

Singurul aspect expus mai detaliat al dreptului natural este teoria proprietății. Deși împărtășea vederile predecesorilor săi Hugo Grotius* și Samuel Puffendorf*, după care pământul și roadele sale au fost date oamenilor în stăpânire comună, Locke a respins teza lor că împărțirea acestei moșteniri comune între indivizi nu putea fi decât rezultatul unei convenții (vezi Tully). El susține că însușirea unor resurse naturale prin muncă și cultivare este

suficientă pentru a genera drepturi individuale exclusive, ce nu depind de consimțământul altor oameni de a fi, prin aceasta, excluși. Argumentarea se desfășoară pe mai multe direcții. Uneori Locke susține că numai un sistem de drepturi de proprietate bazate pe muncă este de natură să împlinească intenția lui Dumnezeu ca nevoile umane să nu rămână nesatisfăcute. (În *Primul tratat* sugerează însă că nevoia poate crea imediat drepturi chiar și asupra unor bunuri stăpânite de alții până în momentul respectiv.) Alteori, folosește o versiune a teoriei valorii-muncă* pentru a arăta că munca generatoare de drepturi creează aproape integral valoarea pe care o are proprietatea. Alteori recurge la un argument eminamente istoric, susținând că un obiect asupra căruia s-a lucrat este prin aceasta literalmente *amestecat* cu munca respectivei persoane și în consecință îi revine acesteia. În orice caz, dobândirea proprietății este limitată de afirmația insistentă a lui Locke că un proprietar nu trebuie să lase ca resursele aflate în posesia sa să se deprecieze inutil. Acest principiu ar fi suficient pentru a determina o egalitate relativă a posesiunilor, dacă inventarea banilor ca mijloc de schimb durabil și sancționat prin convenție n-ar crea oamenilor posibilitatea de a stăpâni și scoate foloase din mai mult pământ decât ar avea nevoie pentru trebuințele lor. Această legitimare a inegalității și accentul pus în teoria lui Locke pe achiziția și împrejmuirea pământurilor private i-au făcut pe mulți să vadă în el un ideolog al capitalismului* modern timpuriu (vezi Macpherson).

Trecerea de la starea de natură la societatea politică este văzută ca o reacție la fenomenele de lăcomie, conflict și incertitudine etică generate de dezvoltarea banului și de accentuarea inegalității. Deși Locke prezintă o viziune gradualistă asupra dezvoltării efective a instituțiilor politice, procesul este descris *in abstracto* în termenii contractului social*. Locke identifică trei faze ale contractului și consimțământului*: întâi — oamenii trebuie să fie unanim de acord să formeze o comunitate și să-și unească puterile naturale, astfel încât să poată acționa împreună spre a-și susține unii altora drepturile; în al doilea rând — membrii acestei comunități trebuie să fie de acord printr-un vot majoritar să creeze instituții legislative și de altă natură; în al treilea rând — deținătorii de proprietăți dintr-o societate trebuie să-și dea acordul, personal sau prin reprezentanți, în privința oricăror impozite pe care urmează să le plătească. Pornind de aici Locke construiește teoria sa normativă despre politică. Absolutismul* de felul celui preconizat de Hobbes este respins, pentru că oamenii au drepturi naturale la viață și libertate ca un fel de credit din partea lui Dumnezeu și deci nu le pot transfera puterii arbitrare a altcuiva. Fiind creat pentru ocrotirea proprietății și a altor drepturi, și nu pentru subminarea lor, guvernământul nu poate lua sau redistribui proprietăți fără consimțământ. Rolul legislației umane nu este de a înlocui legea naturală și drepturile naturale, ci de a le da precizia, claritatea și aplicabilitatea echitabilă care în starea de natură le lipseau. Drepturile naturale rămân inatacabile și trebuie respectate

de toţi oamenii, „de legiuitori ca şi de ceilalţi".

Uneori Locke este privit ca un teoretician timpuriu al democraţiei*, al separaţiei puterilor* şi al supremaţiei legii*, dar dintre primele două teme nici una nu este dezvoltată cât de cât în scrierile sale politice. Dezideratul ca puterea guvernământului să fie contrabalansată prin plasarea diferitelor lui atribuţii în mâini diferite este menţionat, dar nu şi analizat; în altă parte, Locke subliniază că legislativul trebuie să fie în postura de a domina celelalte ramuri ale guvernământului. Mai amplu este discutată responsabilitatea executivului de a convoca regulat parlamentul dar numai ca o aplicare în contextul englez al timpului a principiului conform căruia magistraţii executivului nu trebuie să submineze instituţiile legislative create în faza a doua a contractului social. În scrierile lui Locke nu găsim nimic care să susţină vreo teorie anume a sufragiului: firește, contribuabilii trebuie reprezentaţi, dar faptul că în Anglia reprezentanţii contribuabililor sunt şi membri ai legislativului este unul contingent. Ideea supremaţiei legii este enunţată mai apăsat şi mai stăruitor. Dacă magistraţii nu se supun legii, observă Locke, oamenii rămân în aceeaşi stare de natură cu cei care-i guvernează; monarhia absolută nu este un guvernământ, ci o stare de război. Ocazional se poate dovedi necesară exercitarea de către demnitari a puterii prerogative, însă numai în vederea binelui general şi în cazuri când legea tace. Locke respinge hotărât ideea că prerogativa trebuie considerată sursă de autoritate distinctă sau teritoriu în care accesul legislaţiei nu trebuie permis.

În ce constau îndatoririle cetăţenilor? Puţini dintre ei au ocazia de a participa la formarea pe bază de contract a unei societăţi politice, dar Locke consideră că şi pentru ceilalţi obligaţia politică* se bazează numai pe consimţământ*. Toţi oamenii se nasc liberi; nimeni nu este de la natură supus vreunui guvernământ. Obligaţia de a ne supune legilor ţării în care trăim ia naştere fie dintr-un angajament de loialitate explicit, fie din ceea ce Locke numeşte „consimţământ tacit". Acesta se consideră dat unei societăţi atunci când o persoană se bucură sau se foloseşte de vreo proprietate sub jurisdicţia şi protecţia legilor, fie că este vorba de o proprietate funciară sau, cum spune Locke, de „simpla călătorie liberă pe drumul mare". Cu privire la această teorie au apărut numeroase critici. Dar trebuie subliniat că este vorba de o obligaţie limitată, care nu exclude posibilitatea nesupunerii justificate, a rezistenţei sau răzvrătirii în caz de încălcare a drepturilor naturale ori de depăşire de către guvern sau de către legislativ a autorităţii lor.

Teoria lui Locke este mai presus de orice o teorie a împotrivirii. Conform ei, magistraţii care-şi depăşesc puterea şi legiuitorii care violează drepturile naturale sunt asemenea unor hoţi sau tâlhari; în consecinţă, ei se situează într-o stare de război cu cei care nominal sunt supuşii lor, iar aceştia li se pot împotrivi, la nevoie recurgând chiar la violenţă. La obiecţia că astfel s-ar ajunge la anarhie şi la haos, Locke dă două replici: întâi, că în realitate tiranii nu se vor lovi de împotrivire decât dacă abuzurile lor afectează un număr

mare de oameni; iar în al doilea rând, că, dacă se ivesc prilejuri de împotrivire, vina pentru haosul ce-ar urma este a tiranului care le-a provocat, nu a supușilor care acționează spre a-și proteja viața și libertățile. Deși nu credința supusului este testul împotrivirii justificate, ci faptul obiectiv că drepturile sale au fost încălcate, nu poate exista autoritate pământească care să hotărască în această chestiune. Cei ce se împotrivesc tiraniei trebuie să apeleze la cer pentru îndreptățire și sunt răspunzători în fața lui Dumnezeu pentru legitimitatea deciziei lor. Locke argumentează că împotrivirea devine revoluție dacă legislativul își trădează menirea încercând să distrugă sau să încalce proprietatea cetățenilor sau dacă magistrații împiedică legislativul să se întrunească ori încearcă să transfere puterea legislativă în alte mâini. În aceste situații, instituțiile și funcționarii pierd complet puterea, care revine iar comunității constituite în prima fază a contractului social; poporul recuperează astfel libertatea originară de a crea, după cum crede de cuviință, noi instituții.

Opiniile lui Locke despre toleranță* se bazează, întâi, pe propriile-i credințe creștine și în al doilea rând, pe concepția sa despre funcțiile specifice cârmuirii. Primul argument vede în persecuție și intoleranță două lucruri potrivnice spiritului evangheliilor. Conform celui de-al doilea, magistrații nu sunt chemați să legifereze în materie de religie. Practicarea religiei este o chestiune personală: fiecare individ este răspunzător numai în fața lui Dumnezeu, iar erezia unui om nu dăunează mântuirii altora. Magistrații neavând nici o competență specială în probleme religioase, nimeni nu își poate risca mântuirea supunându-se poruncilor lor în pofida propriei conștiințe. În sfârșit, cum esența adevăratei religii este credința sinceră și cum credința nu se supune voinței, rezultă că orice încercare de a impune credința religioasă prin mijloace de care dispune cârmuirea este irațională.

Teoria politică a lui Locke a exercitat o influență enormă. Scrierile sale marchează un moment de cotitură în teoria drepturilor naturale, a constituționalismului* și a toleranței. Impactul ei se poate recunoaște în constituția americană, în manifestele Revoluției franceze și în evoluția ulterioară a liberalismului modern. Teoria sa despre proprietate rămâne principalul punct de plecare pentru toate discuțiile moderne în materie, iar accentul pus pe muncă în calitate de sursă a valorii și îndrituirii pregătește cadrul pentru gândirea economică de mai târziu a lui Adam Smith* și a lui Karl Marx*.

JJW

Bibliografie

(♦) COLEMAN, J., *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983. — (♦) COX, R. H., *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1960. — (♦) CRANSTON, M., *John Locke: a Biography*, Londra, Longman, 1957. — (♦) DUNN, J., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. — (♦) GOUGH, J. W., *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1973. — LOCKE, J., *Al doilea tratat despre cârmuire* și *Scrisoare despre toleranță*, trad. de S. Culea, București, Nemira, 1999. — ~, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. de A. Roșu și T. Voiculescu, București, Editura științifică, 1961. — ~, *Câteva cugetări asupra educației*, trad. de M. Cimpoieș, București, Editura didactică și pedagogică, 1971. —

MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962. — (♦) PARRY, G., *John Locke*, Londra, Allen & Unwin, 1978. — RYAN, A., *Property and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1984. — TULLY, J., *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. — (♦) YOLTON, J. W., *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Lukács Georg (1885–1971) Filozof şi critic literar maghiar. S-a născut la Budapesta, ca fiu al unui bancher bogat. A absolvit Universitatea din Budapesta în 1906, după care a studiat cu Georg Simmel la Universitatea din Berlin (1909–1910) şi cu Max Weber* la Heidelberg (1913–1914). Din tinereţe a fost atras de viziunea neoromantică, antipozitivistă, dominantă la începutul de secol. În pofida dispreţului său faţă de cultura burgheză, a luat distanţă faţă de materialismul „vulgar" al marxismului* ortodox; însă după Revoluţia rusă a intrat pe neaşteptate în Partidul Comunist din Ungaria şi a devenit comisarul pentru învăţământ al efemerei Republici Sovietice din Ungaria din 1919. După eşecul acesteia a emigrat la Viena, unde a compus numeroase eseuri teoretice, publicate în volum în 1923 sub titlul *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Această lucrare, considerată *opus magnum* al lui Lukács, a pus bazele renaşterii filozofiei marxiste în deceniile din urmă. *Geschichte und Klassenbewusstsein* a încercat să „rehegelianizeze" gândirea marxistă, să redescopere puterea factorului subiectiv, să atace pe cei care, asociind marxismul cu ştiinţa fizică, au transformat această doctrină într-o formă de pozitivism* evoluţionist. Nu este de mirare că lucrarea a provocat mânia bolşevicilor, care au condamnat-o oficial în 1924, la Congresul al V-lea al Cominternului. Această repudiere nu a zdruncinat ataşamentul comunist al lui Lukács; ca exilat în Rusia stalinistă, în 1933 el a retractat unele dintre poziţiile sale principale, un exerciţiu de autocritică pe care avea să-l repete cu alte câteva prilejuri. În era post-stalinistă Lukács a retractat sau a modificat periodic unele dintre aceste autorevizuiri, provocând o oarecare confuzie în privinţa adevăratelor sale convingeri. În orice caz, *Geschichte und Klassenbewusstsein* rămâne cea mai profundă şi mai influentă lucrare filozofică a sa, expresia ideilor sale recunoscute în prezent drept „esenţialul lui Lukács".

Criticile aduse de Lukács marxismului ortodox izvorau din accentul hegelian pus pe rolul creator al conştiinţei umane (→ *G. W. F. Hegel*). El trata cu ironie materialismul naturalist, precum şi teoria cunoaşterii ca reflectare, potrivit căreia gândirea „oglindeşte" o realitate empirică dată de-a gata, independentă de activitatea mintală. Nu a acceptat nici teza lui Engels* conform căreia comportamentul uman este supus unor legi dialectice atemporale, similare legilor naturii. A mers chiar până la a ridiculiza însăşi ideea de „dialectică a naturii", deoarece factorul determinant al dialecticii — interacţiunea dintre subiect şi obiect — lipseşte din lumea naturii, ale cărei procese exclud gândirea umană. (→ *dialectică*) Dacă acţiunea umană este *liberă* (nesupusă necesităţii stimulilor externi), atunci contrar susţinerilor „marxiştilor vulgari" (p. 68), revoluţia socialistă nu

putea fi considerată drept o consecinţă automată a contradicţiilor din ce în ce mai grave ale capitalismului. Acceptând că în cele din urmă aceste contradicţii aveau să ducă la „prăbuşirea capitalismului" (p. 196), Lukács sublinia totodată că nici un proces economic obiectiv nu putea să transforme *prin el însuşi* conştiinţa maselor; pentru aceasta era necesară o energică luptă ideologică. Cu toate acestea, el nu considera viitorul ca fiind deschis. Pentru că îl urma pe Hegel în ideea că în istorie se manifestă o „logică internă" (p. 15), care conduce omenirea spre obiectivele ei esenţiale, „predeterminate". Pentru Hegel însă demiurgul istoriei se găsea în domeniul „Spiritului Absolut", pe care Lukács îl respingea ca pe un nonsens mitic, punând în locul lui o forţă istorică concretă — proletariatul, exponent al celor mai înalte aspiraţii ale omenirii. El susţinea că „în final, proletariatul va fi victorios" şi va construi comunismul (p. 43). „Imperiul libertăţii" însă nu este ceva ce poate fi prevăzut pe baza analizei unor legi economice ineluctabile, ci reprezintă sensul istoriei, imanent naturii umane, şi la el se ajunge prin activitate umană (proletară) conştientă. Muncitorii, spune Lukács, ajung la cunoaşterea lumii numai în acţiunea de transformare a ei. Contrar teoriei ştiinţifice a marxiştilor ortodocşi, cunoaşterea şi acţiunea, teoria şi practica coincid. Pretinzând că există procese istorice obiective, la adăpost de controlul uman, procese pe care doar le observăm sau le „contemplăm" asemenea unui om de ştiinţă care strânge date, în opinia lui Lukács aceşti marxişti au căzut pradă celui mai debilitant element al gândirii burgheze — „reificarea". Derivând din discuţia lui Marx* despre „fetişismul mărfii", reificarea se referă la procesul prin care produsele muncii omeneşti devin „lucruri" independente, fenomene „date", ce-i domină pe oameni prin legi aparent inexorabile. Atât subiectiv cât şi obiectiv, oamenii devin spectatori pasivi, în loc de subiecţi activi: ei îşi abandonează creativitatea umană esenţială unor forţe străine, impersonale. Dezumanizarea este evidentă în special în sistemul capitalist de producţie, unde forţa de muncă umană este transformată într-o marfă tranzacţionabilă şi este limitată la efectuarea unor sarcini înguste, repetitive şi rutiniere. Dar, pe măsură ce raţionalizarea şi specializarea pătrund în toate sferele vieţii, organizarea internă a fabricii devine microcosmul întregii structuri a societăţii capitaliste. Rezultatul este o lume fragmentată, cu fiinţe umane mărginite, pentru care unitatea societăţii şi a istoriei devin neinteligibile. Cu aceasta ajungem la ideea de „totalitate". Potrivit interpretării lui Lukács, metoda marxistă de analiză priveşte universul social-istoric ca pe un întreg unic, dinamic, ca pe o „totalitate" care determină şi dă sens tuturor părţilor ei componente. Din păcate, Lukács nu explică în ce fel ajungem să înţelegem natura acestei „totalităţi". O înţelegere globală nu se poate obţine prin analiză factuală, semnificaţia faptelor izolate dezvăluindu-se abia în relaţie cu „întregul" (logiceşte anterior). El se mulţumeşte pur şi simplu cu asumpţia că proletariatul, în virtutea situaţiei sale sociale, se bucură de un mod de înţelegere privilegiat. Posesia adevărului total reclamă adoptarea poziţiei de clasă proletare. Teoria lui Lukács

pare să conţină un paradox: proletariatul este mutilat din punct de vedere spiritual de reificarea capitalistă, şi cu toate acestea numai perspectiva proletară poate şi reuşeşte să înţeleagă istoria în întregul ei. Aparentul paradox se rezolvă când examinăm mai îndeaproape concepţia sa despre conştiinţa clasei muncitoare (→ *clasă*). Această conştiinţă nu este „nici suma, nici media a ceea ce gândesc sau simt, fiecare în parte, indivizii ce alcătuiesc o clasă"; dimpotrivă, ea este un „tip ideal", expresia raţională a „adevăratelor" lor interese, aşa cum le defineşte partidul comunist (p. 51).

Ortodoxia *politică* a lui Lukács se reflectă şi în critica sa literară, care oferă o apărare sofisticată a „realismului socialist". Pentru el, acesta nu implică o reproducere plată, fotografică a vieţii socialiste de fiecare zi. Artistul progresist trebuie să *transforme* experienţa individuală a personajelor sale în imagini cu valabilitate universală. Lukács îi preţuieşte de asemenea pe aşa-numiţii „realişti critici" sau „burghezi" (precum Balzac, Scott ş.a.), care evocă — fără a le înţelege pe deplin — conflictele structurale din epoca lor prin prisma unor destine individuale. În contrast cu realismul se află întreaga literatură modernistă şi avangardistă — naturalismul, expresionismul, suprarealismul etc. Numitorul comun al acestor forme de artă „decadentă" este un fatal „subiectivism", care nu încearcă niciodată să facă legătura între experienţa personală şi o reprezentare obiectivă a lumii.

Criticii spun că judecăţile estetice ale lui Lukács au furnizat o raţionalizare respectabilă despotismului cultural stalinist şi că ideea sa de infailibilitate a partidului echivala cu o justificare a lichidării disidenţei. Fără îndoială că ataşamentul său neclintit faţă de un sistem politic opresiv este greu de împăcat cu insistenţa sa umanistă asupra „omului ca măsură a tuturor lucrurilor" (p. 190).

JVF

Bibliografie

(♦) KOLAKOWSKI, L., *Main Currents of Marxism*, vol. III, cap. 7, Oxford, Clarendon Press, 1978. — LUKÁCS, G., *History and Class Consciousness*, trad. de A. Livingstone, Londra, Merlin, 1971. — –, *Romanul istoric*, trad. de I. Toman, Bucureşti, Minerva, 1978. — –, *Lenin* (1924), trad. de N. Jacobs, Londra, New Left, 1970. — (♦) PARKINSON, G. H. R., *Georg Lukács*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Luther, Martin (1483–1546) Teolog german, reformator şi traducător al *Bibliei*. Din 1512, în calitate de profesor de teologie la Wittenberg, în Saxonia, a dezvoltat o teologie a mântuirii inspirându-se în primul rând din Sfântul Pavel şi din Sfântul Augustin* (fiind el însuşi călugăr augustinian). Implicaţiile practice ale acestei teorii l-au adus în conflict cu papalitatea şi cu sprijinitorii ei germani. Ca teolog şi polemist, s-a preocupat de dificultăţile şi nevoile practice ale congregaţiilor evanghelică, lutherană şi protestantă. Reflecţiile sale despre stat, de inspiraţie teologică, nu sunt totdeauna consonante cu cele orientate pastoral.

În formularea ei cea mai abstractă (vezi îndeosebi *Despre autoritatea seculară*, 1523), viziunea lui Luther despre stat depinde de concepţia sa despre cârmuirea lumii de către Dumnezeu. Ca urmare a păcatului originar, oamenii devin incapabili până şi să înţeleagă

voința lui Dumnezeu, necum s-o urmeze, încât își idolatrizează propria voință și rațiune: acesta este regatul, împărăția lumii (*das Reich*) lui Satana. Dumnezeu a întronat două cârmuiri (*Regimente*, *Obrigkeiten*): cea spirituală și cea temporală — care împreună alcătuiesc imperiul său — pentru a combate și, în final, pentru a birui imperiul lui Satana, la sfârșitul lumii, pe care Luther îl credea foarte aproape. Cârmuirea spirituală se exercită numai asupra adevăraților creștini, comunitatea (*Gemeinde*) având-l în frunte doar pe Christos. Aceasta este o comunitate a iubirii și a ajutorării reciproce; ea exclude total constrângerea, singura autoritate exercitată de creștini asupra creștinilor fiind cea a cuvântului și a persuasiunii. În opoziție polemică cu distincția „tiranică" dintre „stările" (statutele) clericală și laică de rang spiritual inegal, existente înăuntrul bisericii romane, Luther a susținut egalitatea întru „preoție a tuturor credincioșilor". El mai spune despre creștini că se bucură de „libertate creștinească", în sensul că nici o persoană pământească, nici o instituție sau lege, fie ea civilă sau ecleziastică, nu are vreo autoritate asupra conștiințelor adevăraților creștini. Pentru aceștia nici chiar legea lui Dumnezeu nu este ceva impus din afară, ci devine propria lor voință și este urmată în mod liber. Aidoma „cetății lui Dumnezeu" a Sfântului Augustin, această „adevărată biserică" nu este identică cu nici o biserică „exterioară" din lume, îndeosebi nu cu „tirania papistașă".

Cârmuirea temporală, pământească sau seculară (*weltliches Regiment, weltliche Obrigkeit*) este în contrast absolut cu cârmuirea spirituală a lui Dumnezeu asupra bisericii. Ea este instituită de Dumnezeu pentru a împiedica dominația completă a lui Satana, spre a-i împiedica pe oameni „să se sfâșie între ei", încât ea nu poate și nu trebuie să guverneze prin aceleași mijloace ca biserica. Luther o simbolizează prin „sabie". Menirea ei este de a impune prin constrângere o „justiție exterioară", o armonizare a conduitei cu legile și comandamentele ce au drept scop siguranța, bunul renume și prosperitatea persoanelor. Intențiile ce animă justiția vizibilă nu țin de preocupările cârmuitorului; el nu poate induce virtutea adevărată, lăuntrică, aceasta fiind un dar al bunăvoinței lui Dumnezeu, acordat numai adevăraților creștini. Adevărații creștini nu au nevoie de cârmuire seculară (deși aceasta este și spre binele lor) și nu o pot utiliza în folosul personal. Totuși, din iubire față de aproapele lor, ei sprijină în mod liber această instituție divină, acceptând demnități publice și făcând mai mult decât cere legea civilă. (Luther introduce aici presupoziția convențională că legile pozitive nu fac decât să declare niște norme morale și să asigure respectarea lor.) Prin urmare, conduita exterioară a creștinilor este aidoma celei a bunilor cetățeni (buni în sensul manifestărilor exterioare). Dacă legile și poruncile cârmuitorilor încalcă legea lui Dumnezeu — criteriul decisiv fiind în această privință Scriptura — creștinii trebuie, firește, să refuze a se supune. Statutul spiritual de creștin nu dă însă nici un drept la folosirea violenței împotriva indiferent cui, și cu atât mai puțin împotriva celor ce ocupă demnitatea

de cârmuitor, rânduită de Dumnezeu. Sabia este rezervată cârmuitorilor, în consecință împotrivirea violentă a „inferiorilor" față de „superiori" fiind exclusă. Lăsând de o parte orice considerații teologice, evenimentele au confirmat convingerea profundă a lui Luther că insubordonarea politică este zadarnică și că are urmări oribile. Concepția teologică despre cele două împărății (*Reiche*) și cele două „cârmuiri" lasă neprecizată relația dintre întruchipările lor pământești. Împotriva papiștașilor, Luther subliniază că bisericile „exterioare" sau „trupești" trebuie să reflecte biserica adevărată, invizibilă, prin evitarea constrângerii (chiar și când e vorba de autoapărare sau de reprimarea ereziei) și a oricărei pretenții la superioritate sau imunitate temporală. (→ *gândirea politică a Reformei*) Singurul lor drept este de a propovădui, de a oficia sfintele taine, de a mustra și abia în cele din urmă de a excomunica. În scrierile sale de la începutul anilor 1520, Luther lăsa pe seama congregațiilor judecata despre doctrină, organizarea ecleziastică și alegerea personalului așa cum păreau să le ceară „libertatea creștină" și „preoția tuturor credincioșilor". Această tendință comunitară a fost înăbușită de războaie, de tulburări și de sectarism, puse toate pe seama Reformei, ca și de vulnerabilitatea congregațiilor evanghelice în fața autorităților papiștașe. Sprijinul și protecția unor cârmuitori seculari binevoitori s-au dovedit indispensabile. Teologia lui Luther nu le acordase acestora nici o funcție specific ecleziastică. Totuși, în *Apel către nobilimea germană* (1520), el îi îndemnase pe creștinii aflați în poziții influente să-și folosească autoritatea pentru a-i pedepsi pe cei răi (adică pe papiștași), să-i ocrotească pe cei buni (pe adepții Reformei) și să îndrepte abuzurile bisericii, ceea ce putea face *orice* creștin, cu condiția de a proceda pașnic. Spre sfârșitul anilor 1520 și în anii 1530, Luther a lărgit această concepție mai favorabilă despre autoritatea secular, incluzând dreptul cârmuitorilor seculari de a reprima erezia și blasfemia și de a-i sprijini pe slujitorii Evangheliei, ținând seamă în special de nevoile „fraților mai slabi". Când s-a confruntat cu cârmuitori ostili (cum s-a întâmplat atunci când a scris *Despre autoritatea secular*), el a revenit la definiția mai îngustă a rosturilor cârmuitorului, excluzând dintre ele orice competență în chestiuni „spirituale". (→ *biserica și statul*) În plus, argumentul său împotriva rezistenței politice nu admitea dispute între „superiori", întrucât el a considerat întotdeauna că toți membrii comunităților politice sunt fie supuși, fie „superiori" (*Herren*, *Oberen*), subordonați ei înșiși ierarhic unui stăpânitor suprem — în cazul Sfântului Imperiu Roman, împăratul. Atunci când unii cârmuitori protestanți au pornit război nu numai împotriva omologilor lor catolici (ceea ce pentru Luther era neproblematic), ci și împotriva împăratului, Luther s-a raliat opiniei juriștilor protestanți că legile și cutumele Sfântului Imperiu Roman permiteau „magistraților inferiori" (cârmuitorilor situați sub rangul de împărat) să se împotrivească unui împărat tiranic, considerând că în acest caz este vorba de o chestiune juridică în care teologia era (pentru o dată) incompetentă. În

felul acesta el îşi apăra doctrina sa iniţială, după care rezistenţa violentă nu este niciodată îngăduită persoanelor *private*, fără să justifice însă de ce nişte legi doar umane ale pământului aveau o asemenea autoritate asupra creştinilor. De asemenea, el nu a rezolvat niciodată chestiunea legitimităţii „statului (*commonwealth*) creştin" ai cărui cârmuitori controlau *de facto* doctrina şi cultul supuşilor lor, îi numeau şi îi salarizau pe clerici, acesta fiind preţul plătit de luterani pentru protecţia ce li se acorda.

HMH

Bibliografie

ATKINSON, J., *Martin Luther and the Birth of Protestantism*, ed. reviz., Londra, Marshall, Morgan & Scott, 1982. — CARGILL THOMPSON, W. D. J., *The Political Thought of Martin Luther*, Brighton, Sussex, Harvester, 1984. — (♦) HECKEL, J., *Lex Charitatis*, ed. reviz., Köln, Boehlau, 1973. — LUTHER, M., *Luther's Works*, ed. H. T. Lehman ş.a., vol. 44–47, Philadelphia, Fortress, 1966–1971. — ~, *Martin Luther: selections from his writings*, ed. J. Dillenberger, Garden City, NJ, Doubleday, 1961. — (♦) SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. — (♦) WOLIN, S. S., *Politics and Vision*, cap. 5, Boston, Little, Brown, 1960.

Luxemburg, Rosa (1871–1919) Marxistă şi revoluţionară poloneză. Personalitate proeminentă în trei mişcări socialiste: germană, poloneză şi rusă, Rosa Luxemburg a scris despre cele mai importante probleme teoretice şi tactice care au preocupat socialismul european înainte de primul război mondial. Provenind dintr-o familie de evrei din clasa mijlocie, din cauza activităţilor sale politice din tinereţe a fost obligată să fugă din Polonia în 1899; a studiat economia politică la Zürich şi a scris o teză de doctorat despre dezvoltarea industrială a Poloniei; în 1898 se mută în Germania, unde rămâne până la moarte. Din 1894 a fost unul din principalii fondatori şi conducători şi cel mai important teoretician al social-democraţiei din Regatul Poloniei, opunându-se principiului independenţei şi autodeterminării poloneze şi militând pentru o mişcare muncitorească unificată în întreg Imperiul Rus. În Germania a fost considerată cel mai de seamă exponent al stângii în cadrul Partidului Social-Democrat German (SPD). A formulat o viguroasă ripostă la argumentele revizioniste ale lui Eduard Bernstein*, iar din 1905 a început să susţină, împotriva tacticii parlamentare încetăţenite a SPD, alternativa mai radicală, a grevei de masă; s-a opus şi a denunţat sprijinirea de către partid, între 1914 şi 1918, a efortului de război german. Prieten şi critic — un critic amical — al lui Lenin* şi al bolşevicilor, în 1905 şi din nou în 1917 a fost în linii mari de acord cu strategia bolşevică privitoare la Revoluţia rusă, cu toate că mai înainte obiectase la ideile lui Lenin despre modul de organizare a partidului şi va exprima serioase rezerve faţă de unele politici bolşevice în lunile de după cucerirea puterii de către aceştia. Din cauza activităţilor sale antirăzboinice, cea mai mare parte dintre anii primului război mondial i-a petrecut în închisoare. Eliberată spre sfârşitul lui 1918, în timpul Revoluţiei germane a fost omorâtă cu brutalitate de către ofiţeri contrarevoluţionari.

Prima lucrare importantă a Rosei Luxemburg, scrierea antirevizionistă *Reformă sau revoluţie socială* (1899), contestă teza că socialismul putea fi creat în mod gradual, din interiorul capitalismului, printr-un lung şi cumulativ şir de reforme sociale. Oricât de necesare şi de dezirabile erau acestea, cucerirea pe cale revoluţionară a puterii politice de către proletariat era indispensabilă, susţinea ea. Contradicţiilor şi crizelor economiei capitaliste nu li se va putea pune capăt niciodată prin nici un fel de reforme, iar în cele din urmă prăbuşirea economică a sistemului era inevitabilă. Aceste idei le-a dezvoltat în lucrări ulterioare. Importantul său tratat *Acumularea capitalului* (1913) urmărea să ofere fundament teoretic tezei prăbuşirii economice. Piaţa capitalistă, argumenta ea, este incapabilă să absoarbă întreaga plusvaloare creată în sfera producţiei, iar imperialismul* nu oferea decât o soluţie temporară — şi din ce în ce mai violentă şi militaristă — acestei probleme: realizând pătrunderea în zone necapitaliste ale globului şi cucerind noi pieţe, el eroda în acelaşi timp aceste medii, făcând ca în final capitalismul să triumfe peste tot şi, rămas fără această supapă de siguranţă, să explodeze.

În *Greva de masă, partidul şi sindicatele* (1906), cea mai interesantă şi mai originală dintre scrierile sale politice, Rosa Luxemburg îşi prezintă concepţia despre revoluţia proletară. Un uriaş val de greve şi demonstraţii, mitinguri şi marşuri în care aveau să se manifeste nestânjenit iniţiativele maselor muncitoare, propriile eforturi şi experienţe, încercări şi erori pe care un partid socialist revoluţionar urma să le influenţeze şi să le călăuzească, dar nu şi să le dirijeze sau să le domine rigid; combinarea luptelor economice cu cele politice, a preocupărilor de zi cu zi ale muncitorilor cu revendicările revoluţionare de perspectivă — toate acestea constituiau şcoala şi substanţa însăşi a democraţiei socialiste. Datorită încrederii în această concepţie, ea l-a criticat pe Lenin, în *Probleme organizatorice ale social-democraţiei ruse* (1904), pentru că preconiza un partid de avangardă prea îngust şi rigid centralizat; l-a criticat din nou în *Revoluţia rusă* (1918), pentru încălcările democraţiei sovietice, deşi recunoştea că acestea se produceau în contextul unor grave presiuni şi dificultăţi pentru bolşevici.

Rosa Luxemburg a fost o voce foarte temperată, neagresivă printre militanţii socialismului internaţional. Limpede, viguroasă şi răspicată, fără excese şi jigniri, combinând curajul şi combativitatea cu o adâncă şi genuină omenie, angajată în cuget şi simţire de partea exploataţilor de pretutindeni, ea transmitea mai presus de toate mesajul puternic că revoluţia socialistă, dincolo de orice altceva, este şi trebuie să fie un proces de instruire, de *luminare* a maselor muncitoare. Scrierile sale sunt pătrunse de acest spirit mai mult decât ale oricărui alt autor marxist, spirit ce şi-a găsit reflectare în două teme marxiste clasice, care au preocupat-o cu predilecţie: emanciparea clasei muncitoare trebuie înfăptuită de clasa muncitoare însăşi; iar revoluţia proletară, aşa cum a caracterizat-o Marx* în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, este autocritică prin însăşi natura ei — sinuoasă, plină

de opinteli şi greutăţi. În jurul acestor referinţe clasice ea a dezvoltat unele teme şi accente proprii. Socialismul nu putea fi pur şi simplu decretat, creat prin legiferare guvernamentală. El trebuia să se nască din eforturile şi activităţile nesfârşit de complexe ale maselor proletare. Iar lupta acestora pentru cucerirea puterii este întotdeauna şi inerent prematură, deoarece nu putea exista o şcoală a socialismului în afara acestei lupte şi a experienţei dobândite din ea. Experienţa politică a clasei muncitoare era elementul-cheie, din ea izvorând organizarea, forţa şi cunoaşterea. Succesele, triumfurile, victoriile formau o parte a acestei experienţe, cealaltă parte fiind eşecurile, greşelile şi înfrângerile. Aşa cum scria în ultimul dintre articolele sale, „Revoluţia este singura formă de «război» (...) în care victoria finală poate fi pregătită doar printr-un şir de «înfrângeri»!"

Opera Rosei Luxemburg a fost deseori răstălmăcită în sensul că ar fi acordat o încredere nelimitată spontaneităţii maselor şi ar fi reprezentat o formă de fatalism. La o examinare serioasă nici una dintre aceste critici nu rezistă. Pentru ea socialismul nu avea nimic automat. Prăbuşirea capitalismului ameninţa omenirea cu alternativa barbariei, iar fruntaşii mişcării socialiste aveau de jucat un rol în evitarea acestui pericol.

NG

Bibliografie

(♦) GERAS, N., *The Legacy of Rosa Luxemburg*, Londra, New Left/Verso, 1976. — LUXEMBURG, R., *The Accumulation of Capital*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1963. — (♦) NETTL, J. P., *Rosa Luxemburg*, Oxford, Oxford University Press, 1966. — WATERS, M. A., *Rosa Luxemburg Speaks*, New York, Pathfinder, 1970.

M

Macaulay, Thomas Babington (1800–1859) Istoric, om politic şi eseist britanic. Fiu al unui lider al mişcării împotriva comerţului cu sclavi, crescut într-o atmosferă evanghelică severă, a urmat Trinity College din Cambridge, iar mai târziu a intrat în avocatură. Prin sclipitoarele eseuri pe teme literare, istorice şi politice publicate în *Edinburgh Review* a devenit unul dintre colaboratorii de frunte ai revistei şi datorită lor a fost ales ca *whig* în Camera Comunelor (1830–1834; 1839–1847; 1852–1856); discursurile sale au făcut din el o personalitate proeminentă, îndeosebi în cadrul dezbaterilor privind reforma sistemului electoral (*the Reform Bill*, 1831–1832): a fost membru al Consiliului Guvernatorului General din India (1834–1838) şi a redactat Codul penal al Indiei. Şi-a câştigat o reputaţie durabilă prin lucrarea *History of England* (1848–1861).

În discursuri şi scrieri Macaulay a analizat autori şi probleme din perimetrul filozofiei politice. Eseul despre Machiavelli* abordează chestiuni de moralitate politică. Discursul despre ciuntirea drepturilor civile ale evreilor foloseşte argumente în strânsă afinitate cu *Scrisoarea despre toleranţă* a lui Locke*. În articolele despre teoria utilitaristă a guvernământului a luat apărarea contribuţiilor lui Jeremy Bentham* la reforma legislaţiei, criticând însă metoda raţionamentului deductiv a lui James Mill*, cu argumente de felul celor dezvoltate înaintea sa de Edmund Burke*. Eseul despre Milton* i-a oferit posibilitatea de a desfăşura o pledoarie în favoarea libertăţii de expresie. În cuvântările de sprijinire a reformei parlamentare a analizat cauzele revoluţiei şi a preconizat, ca o cale de a o evita, o schimbare constituţională treptată şi împăciuitoare. Poziţia lui Macaulay în aceste chestiuni justifică aprecierea încetăţenită conform căreia este caracterizat drept un *whig* liberal şi un liberal moderat (→ *liberalism*), apreciere ce ignoră însă faptul că atât în cariera politică, cât şi în scris el a preconizat o politică de ajustări (*trimming*). Ca teorie politică distinctă şi de principiu, aceasta se leagă de numele lui George Savile, marchiz de Halifax, autor al lucrării *The Character of a Trimmer* (1688). Potrivit acestei teorii, la Macaulay ca şi la Halifax, regimurile politice sunt ameninţate de forţe centrifuge care împing spre extreme reprezentanţii diferitelor opinii, astfel încât unii, excesiv de critici la adresa regimului, creează pericolul anarhiei*, în timp ce alţii, zeloşi să apere sistemul existent cu ajutorul represiunii, creează pericolul despotismului*.

Datoria omului politic este de a evita astfel de extreme, de a combina o libertate ce nu merge până la anarhie cu o ordine ce nu merge până la despotism. Acest scop putea fi atins prin neutralizarea fanaticilor, a zelatorilor şi a ireconciliabililor, care reprezentau grupuri şi facţiuni extremiste, şi prin promovarea schimbării graduale, a reconcilierii, stabilităţii şi politicii centriste. Celor ce împărtăşeau această concepţie — cum fuseseră mai cu seamă William al III-lea şi Halifax, iar într-o anumită măsură şi Burke — li se recunoştea un statut eroic; cei ce prin extremismul lor reprezentaseră piedici în calea compromisului, ca de pildă Iacob al II-lea, Titus Oates, Paine*, ultra*tory*-i, radicalii filozofici, doctrinarii erau consideraţi răi şi periculoşi. Ca politician, Macaulay a fost sensibil la nemulţumirile care puteau duce la revoluţie şi puteau provoca cereri de represiune. El a căutat o linie de mijloc între extremele radicalismului şi ultra*tory*-ismului, a simpatizat cu *tory*-i flexibili şi a devenit purtătorul de cuvânt al *whig*-ilor conciliaţi. (→ *radicalism filozofic*) Atitudinea sa politică se exprimă deosebit de pregnant mai ales în *History of England*, din care se degajă ideea că riscurile inerente extremismului, care duce la anarhie, despotism şi eventual chiar la război civil, obligă politicienii să recunoască înţelepciunea compromisului ca mijloc de păstrare a consimţământului pentru regimul constituţional în care se combinau libertatea şi ordinea. Încorporând această lecţie în prezentarea şi explicarea trecutului, susţinea Macaulay, istoricul influenţează politica viitorului şi devine un „istoric-filozof".

JH

Bibliografie

(♦) CLIVE, J., *Macaulay: the Shaping of the Historian*, New York, Knopf, 1973. — (♦) HAMBURGER, J., *Macaulay and the Whig Tradition*, Chicago şi Londra, University of Chicago Press, 1976. — LIVELY, J. şi REES, J. ed., *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's Essay on Government, Macaulay's Critique and the Ensuing Debate*, Oxford, Clarendon Press, 1978. — MACAULAY, T. B., *History of England*, ed. H. R. Trevor-Roper, New York, Washington Square, 1968. — ~, *Speeches*, ed. G. M. Young, Londra, Oxford University Press, 1952. — (♦) MILLGATE, J., *Macaulay*, Londra şi Boston, Mass., Routledge & Kegan Paul, 1973.

Machiavelli, Niccolò (1469–1527) Scriitor, istoric şi om politic florentin. Născut la Florenţa ca fiu al unui notar, Machiavelli nu putea accede la vreo funcţie publică în regimul republican de după 1494, astfel încât experienţa pe care avea să-şi bazeze noua sa metodă politică o va datora unei slujbe retribuite la Cancelarie. Viaţa sa cuprinde trei perioade principale: (1) 1469–1498: anii copilăriei şi ai tinereţii la Florenţa, în timpul domniei lui Lorenzo de' Medici, iar după expulzarea, în 1494, a fiului acestuia, Piero de Medici, cei patru ani tulburi de guvernare republicană, dominată de călugărul dominican Girolamo Savonarola; (2) 1498–1512: implicarea activă în politică, în calitate de secretar al celei de-a doua Cancelarii şi om de încredere al noului şef de stat permanent de după 1502, Piero Soderini; în această perioadă a fost şi secretar al Consiliului de război al celor Zece, secretar al nou-înfiinţatului Consiliu al celor Nouă al Miliţiei, la crearea căreia contribuise substanţial în 1506,

şi trimis guvernamental în aproximativ treizeci şi cinci de misiuni, dintre care patru în Franţa (1500–1511) şi Siena (1501–1510), două la Cesare Borgia (1502) şi la Curtea papală (1503 şi 1506) şi una la împăratul Germanici (1507–1508); (3) 1512–1527: pierderea slujbei şi o scurtă întemniţare după reîntoarcerea Medicilor, şi începutul carierei literare, „căci soarta m-a făcut astfel, încât neştiind să discut nici despre meşteşugul mătăsii, nici despre cel al lânii, nici despre câştiguri şi pierderi, trebuie să discut despre politică (*lo stato*). Încercările de a câştiga favoarea Medicilor prin lucrarea *Principele* s-au soldat, în 1520, cu însărcinarea primită de la cardinalul Giulio de Medici de a scrie o istorie a Florenţei şi de a întocmi un proiect de guvernare a Florenţei — *Discursul* — la moartea lui Lorenzo, duce de Urbino. După o serie de misiuni mărunte în afara Florenţei, a fost numit supraveghetor al lucrărilor de apărare militară a oraşului în mai 1526, cu un an înainte de jaful Romei şi de înlăturarea Medicilor la Florenţa. Machiavelli moare la 21 iunie 1527, unsprezece zile după eşecul tentativei de a obţine, după restaurarea guvernării republicane, postul de odinioară de la Cancelarie.

Machiavelli este cunoscut în principal pentru două dintre scrierile sale: *Principele* (în continuare *Pr.*), elaborată în 1513 şi dedicată lui Lorenzo de' Medici în 1515–1516 (tipărită în 1531), şi *Discursurile asupra primei decade a lui Tit Liviu* (în continuare *Disc.*), c.1513–1517, dedicată republicanilor Zanobi Buondelmonti şi Cossimo Rucellai în 1519 (tipărită în 1531). De interes pentru gândirea sa politică sunt şi *Arte della guerra*, scrisă aproximativ în 1520 şi tipărită în 1521, şi diverse scrieri politice, între care *Discursul* (1520), legaţiile, scrisorile, *Istoriile florentine* şi câteva lucrări dramatice. Din 1577 până în 1850 toate scrierile lui Machiavelli au figurat în *Index librorum prohibitorum*.

Reputaţia sa de gânditor politic se datorează, înainte de toate, noii sale „metode ştiinţifice", sursă de maxime de felul celei caracterizate de David Hume*, în eseul său „Că politica poate fi redusă la ştiinţă", drept „unul dintre acele adevăruri politice eterne pe care timpul şi întâmplările nu le pot clinti"; în al doilea rând, doctrinei sale privind versatilitatea morală şi viclenia, din care au derivat adjectivul „machiavelic" şi verbul „a machiaveliza", cu sensul de „a practica machiavelismul sau o politică abilă şi vicleană"; iar în al treilea rând, teoriei republicanismului* politic, care, după opinia lui J. G. A. Pocock, a exercitat o importantă influenţă asupra gândirii politice engleze şi americane din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Nici una dintre aceste interpretări nu este unanim acceptată. La mijlocul secolului al XX-lea existau peste douăzeci de teorii diferite despre scrierile politice ale lui Machiavelli, cu o bibliografie de peste trei mii de titluri.

Noua metodă politică. Machiavelli îşi revendica noutatea metodei, caracterizată, în viziunea sa, prin calitatea de a degaja maximele sau regulile comportamentului politic eficient din istorie şi experienţă, cu scopul de a scrie „lucruri folositoare pentru cei care le înţeleg" (*Pr.*, cap. XV, *Disc.* I, prefaţă; cf. prefaţa la ediţia Giuntine

a *Discursurilor* (1543), unde se susţine că Machiavelli a fost „primul care a redus acţiunile publice şi civile la reguli extrase din domeniul extrem de folositor al istoriei"). Metoda este ilustrată în *Pr.*, cap. III, unde regula generală (*regola generale*) că „acela care este cauza puterii cuiva se prăbuşeşte el însuşi" este scoasă din experienţa practică a lui Machiavelli privind campania din Italia a lui Ludovic al XII-lea, care i-a făcut puternici pe papii Alexandru al VI-lea şi Iuliu al II-lea, spre propria sa pagubă; şi în *Disc.* III, 43, unde din experienţa Romei antice şi din cea a Florenţei contemporane privind avariţia şi perfidia francezilor, este scoasă maxima „Nu te încrede în francezi", deoarece treburile lumii sunt „conduse de oameni care au şi au avut dintotdeauna aceleaşi pasiuni, de unde inevitabil aceleaşi rezultate" (*Disc.* I, 39). Metoda lui Machiavelli a fost numită inductivă sau ştiinţifică, în sensul că trage concluzii din experienţa practică sau istorică a firii umane, care este neschimbătoare de-a lungul regimurilor politice ce parcurg un ciclu natural de creştere şi decădere. Deşi această metodă, aşa cum o aplică Machiavelli, nu este ferită de carenţe logice (discutate de Angelo, cap. 9, şi de Hulliung, cap. 5), originalitatea ei rezidă în folosirea accentului tot mai mare pe care Renaşterea îl punea, în fundamentarea politicii, pe modelele de comportament umane în locul preceptelor morale creştine. (→ *gândirea politică a Renaşterii*)

Metoda sa are la bază o abordare pragmatică şi utilitaristă a politicii, încercând să fie de folos (*utile*) prin aflarea adevărului factual (*verità effetuale*) în loc să se ocupe doar de situaţii imaginare. Aceasta presupune o evaluare realistă a politicii din perspectiva puterii şi a controlului („În toate republicile numărul cetăţenilor ce ajung în poziţii de comandă nu trece niciodată de patruzeci sau cincizeci; şi ei vor sta cuminţi dacă li se acordă onoruri ori sunt înlăturaţi; ceilalţi nu vor altceva decât siguranţă", *Disc.* I, 16; „A guverna nu presupune nimic altceva decât a-i controla în aşa fel pe supuşi, încât ei să nu poată sau să nu aibă motiv să-ţi dăuneze") şi o evaluare la fel de realistă a firii umane în termeni de pasiuni şi animalitate, pentru stăpânirea cărora cârmuitorul trebuie să fie aidoma unui centaur, jumătate om şi jumătate fiară, să combine vicleniа vulpii cu puterea leului, să fie crud sau zgârcit, după cum o cere „nevoia" (*Pr.*, cap. 18). Machiavelli este original în *Disc.* I, 4–6, unde acceptă conflictul ca pe o forţă pozitivă în politică, cu condiţia de a fi instituţionalizat aşa cum era la Roma, şi respinge consensul sau „calea de mijloc". Deşi limitat de credinţa sa umanistă în caracterul ciclic al istoriei, a dezvoltat o analiză economică şi socială mai sofisticată a problemei conflictului în lucrarea mai târzie *Istorii florentine*.

De realismul şi de determinismul natural al lui Machiavelli se leagă strâns viziunea sa despre stat* ca structură organică guvernată de legi proprii de dezvoltare şi având o justificare proprie în termeni de succes. Aceasta l-a îndemnat pe Meinecke, în 1924, să spună că Machiavelli „a descoperit primul natura reală a aşa-zisei *raison d'état*". După cum a argumentat mai târziu Gaines Post, noţiunile de necesitate publică şi de *ratio publicae utilitas*

erau pe deplin familiare în Evul Mediu târziu; iar Machiavelli, spre deosebire de contemporanul său Guicciardini (1483–1540), nu foloseşte sintagma *ragione di stato* (raţiune de stat) şi nu susţine că scopul scuză mijloacele: teza sa este că succesul unui cârmuitor va fi judecat prin verdictul popular, iar mijloacele folosite de el vor fi *scuzate* dacă sunt încununate de succes, pentru că în politică, „unde nu există curte de apel, faptele sunt judecate după rezultatele lor" (*Pr.*, cap. 18, *Disc.* I, 9). Dar, chiar dacă Machiavelli nu a fost atât de original cum pretindea Meinecke, folosirea frecventă a cuvântului *stato* şi accentul pus pe dihotomia dintre politica eficientă şi morala tradiţională arată că el a conştientizat de timpuriu problemele pe care le ridică puterile în creştere ale statului secular.

Morală şi religie. Cum sugeram mai sus, Machiavelli nu a subordonat normele morale celor politice, ci a recunoscut că „este întru totul spre lauda unui principe faptul de a se ţine de cuvânt şi de a proceda în mod cinstit iar nu cu viclenie" şi că „este potrivnic nu doar standardelor creştine, ci şi oricăror standarde de omenie să-i tratezi pe oameni atât de inuman cum a făcut Filip de Macedonia mutându-i dintr-o provincie în alta" (*Pr.*, cap. 18, *Disc.* I, 26). El nu neagă nici rolul important pe care-l joacă în stat religia, făcându-i pe cetăţeni buni şi supuşi (*Disc.* I, 11–12). Dar când îl pune pe politician să aleagă între succesul public şi bunătatea personală, Machiavelli subminează morala tradiţională. Căci, deşi cinstea este demnă de laudă, firea omenească fiind aşa cum este, „un stăpânitor înţelept nu poate şi nici nu trebuie să-şi ţină cuvântul atunci când aceasta s-ar întoarce împotriva lui" (*Pr.*, cap. 18). El critică întruna creştinismul că predică virtuţi nepotrivite pentru un stat puternic şi eficient şi că dă el însuşi un prost exemplu (*Disc.* I, 12; II, 2); viziunea sa deterministă despre oameni, care „nu fac binele decât împinşi de necesitate" şi „acţionează aşa cum îi sileşte firea" (*Disc.* I, 3; III, 9), limitează de asemenea rolul liberului arbitru creştin şi încurajează flexibilitatea morală şi relativismul moral. În Europa Reformei *Principele* a fost condamnat ca o carte „scrisă de mâna lui Satana" (c. 1539), „Coranul curtenilor francezi şi breviarul politicienilor francezi" (1576). Deşi Isaiah Berlin susţine că pentru Machiavelli nu există un conflict între cele două sisteme de valori pe care le susţine, cel creştin şi cel păgân, întrebarea în ce măsură succesul politic scuză comportamentul imoral rămâne la fel de controversată ca în timpul lui Machiavelli.

Convingerea florentinului că soarta stăpâneşte jumătate din vieţile noastre (*Pr.*, cap. 25) are şi ea importante implicaţii morale şi politice. Spiritul principelui trebuie „să fie oricând gata să se orienteze după cum îi dictează vânturile sorţii şi schimbările ei", ceea ce de multe ori îl obligă „să acţioneze împotriva cuvântului dat, împotriva milei, a omeniei, a religiei" (*Pr.*, cap. 18). Ea ridică şi problema virtuţii politice şi întrebarea cine trebuie să cârmuiască. Nu numai că oamenilor le vine greu să-şi schimbe modurile de comportare pentru a se adapta sorţii, dar nici nu se poate şti cu siguranţă ce fel de conduită duce la succes, de vreme ce crudul Hannibal şi piosul Scipio

izbutesc la fel de bine folosind mijloace diferite (*Pr.*, cap. 17; *Disc.* III, 21). Aşadar, pentru Machiavelli *virtù* politică n-are nimic de-a face cu virtutea morală sau cu comportamentul tradiţional dictat de prudenţă, ci constă în cutezanţă, curaj şi flexibilitate. Cum rareori aceste calităţi se găsesc întrunite în aceeaşi persoană, Machiavelli conchide că republicile sunt preferabile principatelor, pentru că oferă o gamă mai largă de caractere necesare adaptării la împrejurări schimbătoare (*Disc.* II, 2).

Republicanismul. Nevoia de flexibilitate îl împiedică pe Machiavelli să ofere o soluţie definitivă la problema cârmuirii. Cârmuirile personale sunt necesare pentru întemeierea şi reformarea statelor, pe când guvernările republicane, pentru a le menţine după ce au fost statornicite (*Disc.* I, 58). Totuşi, în pofida dificultăţii, care a monopolizat atâta atenţie, de a concilia *Discursurile* republicane cu *Principele*, gândirea lui Machiavelli, după cum au demonstrat Pocock şi Skinner, este consecvent republicană atât la nivel practic, cât şi la nivel ideologic. Republicile nu numai că se pot adapta mai bine la circumstanţele schimbătoare graţie cetăţeniei lor mixte, dar şansele de participare politică şi militară oferite de ele permit oamenilor să se realizeze mai deplin (*Disc.* II, 2; privitor la miliţiile cetăţeneşti, o temă importantă în teoria politică a lui Machiavelli, vezi *Pr.*, cap. 12, *Disc.* I, 4 şi *Arte della guerra*). Machiavelli intuieşte de timpuriu puterea poporului sau a maselor (*moltitudine*), putere datorată nu în ultimul rând faptului că ele sunt judecătorul ultim al oricărei acţiuni politice: „lumea nu este făcută decât din oameni de aceştia, obişnuiţi" (*Pr.*, cap. 18; cf. cap. 9 şi 19). Modelul lui Machiavelli era Republica Romană şi, cu toate că a fost acuzat de lipsă de realism în admiraţia sa totală faţă de Roma, miliţia cetăţenească înfiinţată de el în 1506 şi proiectul pentru guvernarea Florenţei din 1520 dovedesc importanţa practică a acestui model. În mâinile lui Machiavelli şi ale contemporanilor săi republicanismul clasic servea şi pentru justificarea puterii crescânde a statului, deoarece, aşa cum scria el în *Discursul* din 1520, „Cred că binele cel mai mare care poate fi făcut şi cel mai plăcut lui Dumnezeu este cel pe care-l faci propriei ţări". Recent, Hulliung a argumentat că republicanismul lui Machiavelli oferă o teorie solidă a politicii de putere perfect consonantă cu argumentarea politică din *Principele*. Analiza conceptuală joacă un rol important în studiile actuale şi, în acest sens, recent Skinner a contribuit la lămurirea problemei republicanismului lui Machiavelli tratând *Principele* şi *Discursurile* drept părţi ale unor tradiţii literare diferite, cu intenţii diferite. Analiza modului cum foloseşte Machiavelli noţiunile de *gloria*, *virtù*, *fortuna* etc. contribuie la clarificarea limbajului său politic, în timp ce abordările sociale şi de „gen" încearcă în prezent să interpreteze gândirea sa politică într-un context mai larg.

ABr

Bibliografie

(♦) ANGLO, S., *Machiavelli: a Dissection*, Londra, Gollancz, 1969. — (♦) BERLIN, I., „The originality of Machiavelli", în *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Londra, Hogarth Press, 1980. — GEERKEN, J., „Machiavelli studies since 1969", *Journal of the History of Ideas*, 37 (1976),

pp. 351–368. — (♦) HULLIUNG, M., *Citizen Machiavelli*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983. — MACHIAVELLI, N., *The Chief Works, and others*, trad. de A. Gilbert, Durham, NC, Duke University Press, 1965. — ~, *The Portable Machiavelli*, scrieri alese, trad. de P. Bondanella şi M. Musa, Harmondsworth, Penguin, 1979. — ~, *Principele*, trad. de N. Façon, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1960. — ~, *The Discourses*, trad. de L. J. Walker, ed. B. Crick, Harmondsworth, Penguin, 1970. — ~, *The History of Florence, and other selections*, trad. de J. Rawson, New York, Washington Square, 1970. — MEINECKE, F., *Machiavellianism: the Doctrine of Raison d'État and its Place in History*, trad. de D. Scott, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1957. — PITKIN, H., *Fortune is a Women: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, Los Angeles şi Londra, University of California Press, 1984. — POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975. — POST, G., „Ratio publicae utilitatis, ratio status and «reason of state», 1100–1300", în *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1964. — SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. — (♦) ~, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Mackintosh, James (1765–1832) Politician liberal şi filozof britanic. Lucrarea sa *Vindiciae Gallicae* (1791) cuprinde o complicată apărare filozofică a principiilor Revoluţiei franceze. (→ *radicali britanici*)

Madison, James (1751–1836) Om de stat şi filozof politic american. A crescut în Virginia în anii de dinaintea Revoluţiei americane (1776–1783). În 1780 s-a numărat printre delegaţii Statului Virginia la Congresul Continental, unde a fost un susţinător de frunte al naţionalismului american, respectat pentru argumentarea sa calmă şi pătrunzătoare. Între 1784 şi 1786 a fost membru al Adunării Legislative a statului său, Virginia, unde s-a opus cu succes conservatorilor care încercau să schimbe cursul politicii religioase liberale a statului. Madison a fost una dintre cele mai importante figuri ale Convenţiei Constituţionale a Statelor Unite din 1787 şi ale luptei pentru ratificare care a urmat. Între 1788 şi 1797 a fost membru în Camera Reprezentanţilor a Statelor Unite. Aici i-a surprins pe mulţi observatori devenind liderul unei aripi opoziţioniste faţă de politica de centralizare şi de industrializare a lui Alexander Hamilton*, în ciuda faptului că până atunci colaborase cu acesta, susţinând politici similare în anii 1780 şi sprijinind tabăra naţionalistă în lupta pentru ratificare. Prin opoziţia făcută lui Hamilton şi altor federalişti, a contribuit la formarea Partidului Republican — primul partid politic modern — care în 1880 a obţinut alegerea ca preşedinte a lui Thomas Jefferson*. Între 1801 şi 1809, când i-a succedat lui Jefferson la preşedinţie, a deţinut funcţia de secretar de stat. În cei şaisprezece ani cât a deţinut aceste funcţii, Madison a părut să-şi schimbe din nou poziţia, renunţând la adversitatea faţă de iniţiativele guvernului federal. A renunţat şi să se mai opună protecţiei acordate de guvernul federal industriilor şi creării unei bănci federale şi a fost obligat să opteze pentru război (împotriva Marii Britanii, 1812–1815), în locul politicii republicane iniţiale, mai pasive şi paşnice, de constrângere economică. După retragerea de la preşedinţie, în 1817, nu a mai deţinut

funcţii publice (exceptând o scurtă apariţie ca membru al Convenţiei Constituţionale a Virginiei, în 1829), dar a continuat să-şi facă cunoscute opiniile politice.

Ca şi în cazul multor altor gânditori politici americani (şi al unora europeni, cum a fost Edmund Burke*), gândirea politică a lui Madison se găseşte nu în tratate sistematice, ci în pamflete, eseuri, documente oficiale, cuvântări şi scrisori. Unele sunt profund teoretice, Madison fiind familiarizat cu clasicii gândirii politice occidentale, îndeosebi cu cei din tradiţiile liberală şi republicană. Cu toate acestea, îi este caracteristic faptul că, pe când se pregătea pentru rolul pe care avea să-l joace în reforma din 1787 a confederaţiei americane, a rămas nu la teoria politică, ci a studiat temeinic istoria confederaţiilor antice şi moderne. Gândirea sa politică se remarcă printr-o loialitate constantă, dar echilibrată faţă de republicanismul* liberal, dublată de o înţelegere lucidă a imperfecţiunilor inerente tuturor întocmirilor practice şi a lipsurilor inerente tuturor teoriilor. Acest scepticism nu l-a condus la abandonarea teoriei politice, deşi el a respins teorii precum socialismul şi utilitarismul din cauza caracterului lor irealizabil. Principiile politicii lui Madison erau de fapt tezele teoretice ale drepturilor naturale lockeene, adaptate la societatea republicană a coloniilor anglo-americane, care se împotrivea mai violent decât liberalismul lui Locke* acceptării în guvernământ a unor funcţii neelective. Madison a reafirmat teza lui Locke că libertatea religioasă este un drept natural fundamental, pentru că spiritul uman prin însăşi natura sa nu poate fi constrâns să-şi însuşească anumite convingeri, şi că guvernământul legitim este instituit prin contract nu în vederea mântuirii cereşti, ci pentru foloase pământeşti. Acest contract poate fi înţeles ca o învoială unanimă, iar pentru a se menţine legitimitatea constituirii sale este necesar cel puţin asentimentul implicit al indivizilor ajunşi la vârsta majoratului sub guvernământul statornicit. Constituţia cea mai puţin imperfectă este cea de formă republicană, care instituie regula majorităţii printr-un mecanism de reprezentare. (→ *contract social*; *reprezentare*) În una dintre intervenţiile lui cele mai elocvente în controversa politică de după retragerea din funcţiile publice, Madison s-a împotrivit teoriei lui John Caldwell Calhoun* care susţinea invalidarea actelor emise de guvernul Statelor Unite, de către statele individuale; el considera că această doctrină, încercând să transforme dreptul natural la rezistenţă faţă de guvernările tiranice într-un mecanism constituţional ordinar, ar avea drept rezultat concret supremaţia minorităţii.

Cele mai cunoscute scrieri ale lui Madison sunt contribuţiile la *The Federalist Papers**, o culegere de eseuri publicată pentru prima dată în 1787–1788. Această culegere (care cuprinde şi contribuţiile lui Alexander Hamilton şi John Jay) reprezintă interpretarea şi apărarea clasică a constituţiei americane. Primul şi cel mai strălucit eseu al său (nr. 10) din această serie expune motivele care l-au făcut să susţină regula majorităţii doar ca fiind sistemul de guvernământ cel mai puţin imperfect şi enumeră principalele avantaje

ale republicii americane față de guvernămintele populare anterioare. Defectele caracteristice ale guvernământului popular, în care până la urmă majoritățile își impun voința, sunt arbitrariul (miopia și inconsecvența) și tirania majorității (nedreptatea față de minorități). Madison susține că remedierea acestor defecte nu constă (conform gândirii republicane tradiționale) în menținerea unor societăți republicane de mici dimensiuni și simple (astfel încât binele general să fie mai ușor de recunoscut iar existența unor minorități enclavizate mai puțin probabilă), ci în extinderea și diversificarea lor. Un sistem de reprezentare poate soluționa problema nesăbuinței, dacă sunt aleși reprezentanți capabili; or, în districtele electorale mai mari dintr-o republică mai întinsă numărul candidaților de valoare din fiecare district va fi mai mare, iar întrucât corupția electorală este mai greu de practicat acolo unde în joc sunt mai multe interese și mai mulți votanți, astfel de candidați vor avea șanse mai mari de reușită. Problema tiraniei majorității devine și ea mai ușor de rezolvat: „Varietatea mai mare a partidelor și a intereselor" dintr-o republică mai mare face „mai puțin probabil ca o majoritate să aibă un motiv comun pentru a leza drepturile altor cetățeni; sau, dacă un asemenea motiv comun există, va fi mai dificil ca toți cei care-l acceptă să-și descopere propria putere și să acționeze la unison" (*The Federalist*, no. 10, p. 83). Madison își completează argumentarea adăugând că separarea guvernământului în trei ramuri și împărțirea ramurii legislative în două camere formează o „precauție auxiliară", necesară împotriva defectelor republicanismului. Fiecare diviziune a guvernământului le poate împiedica pe celelalte să cârmuiască nedrept; în plus, ramurile mai permanente (cea executivă și cea judecătorească) și camera legislativă superioară pot să adauge un element de stabilitate și de binevenită amânare, astfel încât „judecata rece și chibzuită a comunității" să poată triumfa asupra „erorilor și iluziilor efemere" de care suferă spiritul public (*The Federalist*, nr. 63, p. 384).

Critici din secolul al XX-lea au atacat acest sistem madisonian de societate pluralistă și de guvernământ divizat, considerându-l prea negativ. Precauțiile deliberate ale lui Madison împotriva guvernării nesăbuite și nedrepte par să facă foarte dificilă orice guvernare. Partizanii lui Madison (și ai sistemului politic american, care încorporează această gândire) răspund acestor critici că Madison nici n-a intenționat și nici nu se aștepta ca tergiversările procesului legislativ să meargă până la imobilism; nu trebuie să se uite că Madison a fost printre promotorii de frunte ai consolidării guvernământului, argumentele sale fiind menite nu să frâneze această consolidare, ci să-i convingă pe sceptici că ea se va realiza așa cum e de dorit.

În calitate de oponent al lui Hamilton, Madison a devenit unul dintre cei mai avizați critici ai acestuia. Multe dintre eseurile pe care le-a publicat în anii 1790 contrazic argumentele din perioada sa federalistă, manifestând o încredere sporită în competența majorităților și încurajând într-o măsură mai mare solidaritatea decât diversitatea socială. Sistemul de partide al lui

Madison republicanul oferă o cale de depăşire a unora dintre diviziunile şi ezitările inerente sistemului lui Madison federalistul. Unii dintre cei ce au sesizat acest al doilea sistem madisonian l-au acuzat de a fi fost un gânditor şi om de stat mai puţin capabil decât mai consecvenţii Hamilton sau Jefferson. În apărarea lui s-ar putea sugera că superioritatea sa constă tocmai în atitudinea sceptică faţă de ambele sisteme teoretice pe care le-a îmbrăţişat.

JZ

Bibliografie

BRANT, I., *James Madison*, 6 vol., Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1941–1961. — (♦) EPSTEIN, D. F., *The Political Theory of „The Federalist"*, Chicago, University of Chicago Press, 1984. — (♦) HAMILTON, A., JAY, J., şi Madison, J., *The Federalist Papers*, ed. C. Rossiter, New York, New American Library, 1961. — (♦) MADISON, J., *The Mind of the Founder*, ed. şi introd. M. Myers, Hanovra, NH şi Londra, University Press of New England, 1981. — ~, *The Papers of James Madison*, T. Hutchinson, W. M. E. Rechal, R. A. Rutland ş.a. ed., 15 vol. până în prezent, Chicago, University of Chicago Press; Charlottesville, University Press of Virginia, 1962–1984. — ~, *The Writings of James Madison*, ed. G. Hunt, 9 vol., New York, Putnam 1900–1910. — (♦) ZVESPER, J., „The Madisonian systems", în *Western Political Quarterly*, 37 (1984), pp. 236–256.

Maine, Sir Henry James Sumner (1822–1888) Gânditor politic britanic, teoretician şi istoric al dreptului. Fiu al unui medic din Kelso, Scoţia, a studiat la Christ's Hospital şi la Pembroke College din Cambridge. În 1847 a devenit profesor de drept civil la Cambridge University, iar în 1852 conferenţiar de drept roman şi jurisprudenţă la Inns of Court. S-a afirmat în viaţa literară londoneză scriind numeroase articole nesemnate pentru *Saturday Review*. Prima sa carte, *Ancient Law: its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas* (1861), prin care a rămas în memoria posterităţii, i-a adus imediat reputaţia de om de ştiinţă şi a determinat numirea sa, în 1862, ca membru în Consiliul guvernatorului general al Indiei. După reîntoarcerea în Anglia, a activat ca profesor de jurisprudenţă la Oxford (1869) şi, ulterior, ca director la Trinity Hall, Cambridge (1877).

Principala reuşită academică a lui Maine a constat în introducerea în Marea Britanie a metodelor şi ideilor şcolii germane de jurisprudenţă istorică, promovate de Savigny şi Jhering. Maine a fost şi un teoretician social original şi a exercitat o influenţă considerabilă în variate domenii exterioare jurisprudenţei, îndeosebi în istoriografie, în ştiinţa politică şi în ceea ce mai târziu se va numi antropologie. În *Ancient Law* a folosit dezvoltarea jurisprudenţei romane drept bază pentru încercarea de a reconstitui istoria timpurie a conceptelor europene de drept şi justiţie. În lucrările ulterioare, *Village Communities in the East and West* (1871), *Early History of Institutions* (1875), *Effects of Observation of India on Modern European Thought* (1875) şi *Early Law and Custom* (1883), a susţinut şi a aplicat abordarea sa comparativă în chestiuni de istorie a dreptului şi de istorie socială. În acest context s-a servit în special de situaţii asemănătoare din India modernă pentru a completa şi interpreta materialul documentar existent referitor la obiceiurile tribale europene, îndeosebi la

cele ce ţin de proprietate. În opinia lui Maine, valabilitatea acestei metode era garantată de ideea preluată, parese, în linii mari, de la filologul F. Max Müller, despre existenţa unui fond originar de instituţii „ariene" la strămoşii tuturor popoarelor care vorbesc limbi din grupul indo-european. Prin aceasta, deşi uneori a respins pretenţia de a vorbi despre istoria timpurie a omenirii în general, Maine a devenit una dintre autorităţile de frunte pentru conceptul de „evoluţie socială" vehiculat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. I s-a atribuit mai ales teoria unei organizări sociale primitive patriarhale, teorie contestată de J. F. McLennan şi F. Bachofen, care au susţinut primatul descendenţei matriliniare în societăţile primitive. În esenţă, Maine considera că societatea umană se dezvoltă dintr-o formă colectivă de existenţă socială, unde toate relaţiile sunt determinate de statutul individului în cadrul grupului de rudenie, evoluând spre individualismul modern, bazat pe proprietatea individuală; potrivit uneia dintre formulările sale celebre, cu timpul societăţile au progresat „de la statut la contract". O mare parte dintre scrierile lui Maine au fost implicit şi intenţionat polemice, deşi numai în *Popular Government* (1885) a abordat direct chestiuni de politică modernă. Spre sfârşitul vieţii trecea drept conservator, deşi în realitate, ca şi colegul său Albert Venn Dicey*, a fost un liberal, adept al teoriei *laissez-faire**, dezaprobând tendinţele numite de el „socialiste" (*socialistic*), pe care le considera opuse progresului. Polemicile sale vizau două obiective principale. Pe de o parte, a fost un critic obiectiv al teoriilor lui Jeremy Bentham* şi John Austin*, despre care credea că simplifică excesiv dreptul şi comportamentul social prin faptul că nu le plasează într-o perspectivă istorică. Cealaltă ţintă erau ideile rousseauiste privind drepturile naturale* originare ale omului; el asocia aceste idei revendicărilor privind votul universal, cu care nu era de acord. Despre teoriile drepturilor naturale a considerat întotdeauna că se sprijină pe (false) argumente faptice despre o stare originară de individualism şi egalitate, susţineri pe care considera datoria lui să le infirme cu ajutorul dovezilor istorice.

JWB

Bibliografie

(♦) Burrow, J. W., *Evolution and Society*, cap. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1966. — (♦) Collini, S., D. Winch şi J. Burrow, *That Noble Science of Politics*, cap. 7, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. — Grand Duff, M. E., *Sir Henry Maine: a Brief Memoir of his Life*, Londra, Murray, 1892. — Feaver, G. A., *From Status to Contract: a Biography of Sir Henry Maine, 1822–1888*, Londra, Longman, 1969. — Maine, H. S., *Ancient Law: its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, Londra, Murray, 1861. — — *Popular Government*, Londra, Murray, 1885. — Stein, P., *Legal Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Maistre, Joseph de (1754–1821) teoretician politic savoiard. S-a născut în Savoia, ca fiu al unui magistrat recent înnobilat. A fost crescut într-o familie profund evlavioasă şi a rămas un catolic fervent deşi la începutul vieţii adulte a fost atras de francmasoneria mistică. Devenit pe urmele tatălui său magistrat, până la Revoluţia franceză

a dus o viaţă de tihnă provincială. Prima reacţie de entuziasm faţă de Revoluţie s-a stins curând, iar când în 1792 noua Republică Franceză a invadat Savoia, a adoptat o fermă atitudine contrarevoluţionară. A fugit din Savoia la Lausanne, unde a reprezentat coroana sardă şi şi-a început cariera de comentator politic. Multe dintre scrierile sale de atunci aveau să rămână nepublicate aproape un secol, dar *Considérations sur la France* a apărut în 1796 şi a influenţat formarea crezului contrarevoluţionar. După o scurtă revenire în Italia, a fost trimis, tot ca reprezentant al coroanei sarde, la St. Petersburg, unde a rămas până la întoarcerea în patrie în 1817. În anii petrecuţi în Rusia a scris lucrările ce i-au adus faima europeană, în special *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821), *Du Pape* (1819), *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1810) şi *Examen de la philosophie de Bacon*. În aceste scrieri amare, caustice şi polemice, Maistre a dat expresie întregii uri nutrite de *les émigrés* faţă de cei ce le-au provocat suferinţele. Atacând atitudinile revoluţionare şi gândirea iluministă despre care credea că le-a generat, el a ajuns însă la o formulare coerentă a ideilor reacţionare — reacţionare prin faptul că erau animate de protestul la adresa prezentului revoluţionar, ca şi prin faptul că alternativa pe care o ofereau era o viziune despre trecut idealizată şi, probabil, deformată.

Maistre nutreşte o repulsie morală declarată faţă de iluminism*. El atacă anumiţi gânditori individuali mai mult pentru carenţele lor morale decât pentru cele intelectuale şi consideră drept caracteristică principală a filozofiei iluministe trufia, cel mai de neiertat dintre păcate. El consta în răzvrătirea împotriva oricărei autorităţi, iar respingerea conducerii politice tradiţionale se asociază firesc cu respingerea creştinismului. Maistre spunea chiar că iluminismul a fost o „insurecţie împotriva lui Dumnezeu". În paralel, Revoluţia franceză o considera un fenomen literalmente satanic, având ca precedent doar revolta biblică împotriva cerului.

Orgoliul de răzvrătiţi al revoluţionarilor şi al precursorilor lor intelectuali s-a manifestat cel mai clar în credinţa lor în perfectibilitate şi în posibilitatea ca prin acţiune politică şi reconstrucţie socială să se ajungă la o nirvana morală. Împotriva acestor speranţe, pentru el deşarte şi nelegiuite, Maistre invoca natura dual a omului şi păcatul originar. Omul era făcut după chipul lui Dumnezeu dar îşi pierduse harul; Dumnezu îi dăruise *liberul arbitru*, dar omul rămăsese cu aplecarea de a alege răul; el era capabil de virtuţi sociale, dar era muncit de pofta de putere. Această natură umană* nu era subiect de alegere politică, ci însăşi condiţia existenţei umane, iar aspiraţia revoluţionară de a o reforma era ea însăşi o dovadă a înclinaţiei omului spre păcat.

Cu toate că, asemenea lui Edmund Burke*, Maistre vedea în revoluţie o „alegere de bună voie a răului", el credea totuşi într-o constantă rânduire providenţială a istoriei umane. Voinţa coruptă a oamenilor putea să afecteze mersul evenimentelor, dar în cele din urmă scopurile lui Dumnezeu aveau să se înfăptuiască, pe căi neintenţionate şi neştiute de oameni. Revoluţia însăşi o dovedea, pentru că această întruchipare

a ticăloşiei umane a fost în acelaşi timp un instrument al justiţiei divine. Asemenea gânditorilor iluminişti, Maistre revenea obsesiv la problema teodiceei, la întrebarea de ce într-o lume rânduită de Dumnezeu există răul şi în special la întrebarea, deosebit de chinuitoare pentru emigranţi, de ce nişte oameni nevinovaţi trebuie să sufere, în timp ce vinovaţii prosperă. Răspunsul său era că relele morale şi fizice sunt instrumente ale mâniei îndreptăţite a lui Dumnezeu, mânie îndreptată însă împotriva unei naturi întinate de păcat care este comună tuturor oamenilor. Drept urmare, ea cădea şi trebuia să cadă asupra sfinţilor şi a păcătoşilor deopotrivă, întocmai ca gloanţele pe un câmp de bătălie.

Oamenii se puteau revolta împotriva ordinii statornicite, dar revolta lor nu putea fi decât deşartă şi urmată de pedeapsă. Cu toate acestea, Dumnezeu a dat anumite semne privind scopurile sale divine. Este curios că Maistre nu menţionează decât rareori revelaţia biblică sau chiar, exceptând lucrarea *Du Pape*, rolul de călăuză al bisericii şi al papei. În general el evidenţiază drept modalităţi de revelare a voinţei divine tradiţiile naţionale, sentimentele lăuntrice ale inimii şi acţiunea oamenilor de geniu. Credinţele tradiţionale ar fi vestigii în spiritul colectiv ale acelei cunoaşteri intuitive originare a cauzelor ultime, de care oamenii au avut parte înainte de Cădere. Această cunoaştere primitivă dăinuia şi în sentimentele lăuntrice ale sufletului necorupt, simplu. Faţă de aceste tradiţii şi sentimente date de Dumnezeu, raţiunea şi cercetarea ştiinţifică nu însemnau aproape nimic. Susţinând astfel de convingeri, Maistre a netezit calea naţionalismului* populist şi antiraţionalist. Dar la el, ca şi la alţi naţionalişti, populismul* se asocia cu admiraţia pentru „croul istoriei". Marile personalităţi ale gândirii, artei şi acţiunii erau totodată voci ale lui Dumnezeu. „Geniul este un har" şi izvorăşte din inspiraţia divină.

Conformându-se tradiţiei şi prejudecăţii, plecându-şi urechea la conştiinţa lăuntrică şi luând aminte la pilda oamenilor de geniu, poporul putea desluşi şi totodată putea înfăptui voinţa lui Dumnezeu. Însă nici unitatea socială, nici autoritatea politică nu se sprijineau şi nu se puteau sprijini pe consimţământul popular. Maistre era adversar ideilor de contract social* şi de suveranitate* populară. Societatea nu era un artefact, iar „poporul" devenea popor nu prin autoorganizare, ci prin lucrarea lui Dumnezeu în circumstanţe istorice. Tot aşa, poporul nu putea fi sursa unui suveran al cărui scop era să-i impună disciplina socială şi căruia, de aceea, teoretic nu i se puteau stabili nici un fel de limite. Dar el putea să apere acele instituţii reprezentative ce-şi aveau rădăcinile în istoriile naţionale şi nu erau construite prin constituţii „artificiale" scrise sau pretinzând că reprezintă o voinţă populară, ce nu-şi putea afla adevărata expresie decât în tradiţiile generale de gândire şi în deprinderile generale de comportament.

Reacţionând împotriva ideilor revoluţiei, Maistre a făcut totuşi anumiţi paşi în direcţia unora dintre ele, cel puţin prin populismul şi naţionalismul său.

JL

Bibliografie

BAYLE, F., *Les idées politiques de Joseph de Maistre*, Paris, Domat Montchrestien, 1945.

– LASKI, H. J., *Studies in the Problems of Sovereignty*, cap. 5, Londra, Allen & Unwin, 1968. – LEBRUN, R. A., *Throne and Altar: the Political and Religious Thought of Joseph de Maistre*, Ottowa University Press, 1965. – (♦) MAISTRE, J. de, *The Works of Joseph de Maistre*, selecție, trad. și introd. de J. Lively, Londra, Allen & Unwin, 1965. – MORELY, J., *Biographical Studies*, cap. 3, Londra, Macmillan, 1923. – TRIOMPHE, R., *Joseph de Maistre*, Geneva, 1968.

Malthus, Thomas (1766–1834) Economist britanic. În *An Essay on the Principles of Population* (1798) a susținut că întotdeauna creșterea populației tinde să coboare nivelul de viață la nivelul simplei subzistențe, concepție pe care a modificat-o în scrierile ulterioare. (→ *economie politică clasică*)

Mandeville, Bernard de (1670–1733) Scriitor satiric și teoretician social britanic de origine olandeză. Născut la Rotterdam, Mandeville a studiat filozofia și medicina la Universitatea din Leyda, unde în 1691 a obținut titlul de doctor în medicină. La mijlocul anilor 1690, s-a mutat în Anglia, unde s-a căsătorit și a trăit la Londra ca medic prosper, până la moarte.

Cea mai cunoscută lucrare a lui Mandeville este *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits* (1714). *Fabula* are la bază un poem satiric intitulat *Stupul nemulțumit sau cum devin cinstiți niște ticăloși* (1705), dar a produs reacții de indignare abia la ediția din 1723, care includea și un „Eseu despre caritate și despre școlile de caritate". Printre celelalte lucrări importante ale lui Mandeville se numără *Aesop Dress'd* (1704), *The Virgin Unmask'd* (1709), *The Fable of the Bees Part II* (1729), *Free Thoughts on Religion, the Church, and Natural Happiness* (1720) și *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War* (1734).

În *Stupul nemulțumit*, Mandeville descrie un stup de albine cărora le-au fost împlinite rugăciunile ca toate viciile să dispară. În loc să rezulte o societate mai bună, albinele au cunoscut dezastrul, pentru că prosperitatea lor se întemeia în mare parte pe viciile proprii, „luxul dând de lucru la un milion de săraci, iar detestabila trufie la încă un milion" (vol. I, p. 25), de unde autorul trage concluzia că albinele trebuie „să înceteze cu lamentările" și să se bucure de plăcerile reale ale vieții private. Aluziile politice evidente ale poemului sunt că oamenii trebuie acceptați așa cum sunt și că reformele trebuie evitate. Din aceste sentimente se hrănea opțiunea sa politică *whig*, adică solidaritatea cu William al III-lea în 1703, iar mai târziu cu Casa de Hanovra.

Asemenea moraliștilor francezi de la sfârșitul secolului al XVII-lea, pentru care avea o mare admirație, Mandeville consideră firea umană pătimașă și egoistă, nu rațională și preocupată de binele public. Dar în loc să-și dojenească pur și simplu cititorii și să le ceară să-și tempereze patimile, el a încercat să înțeleagă cum contribuiau acestea, îndeosebi mândria, invidia și zgârcenia la dezvoltarea și funcționarea societății, încercare rezumată în faimosul subtitlu „vicii private, foloase publice". Indignarea cu care în cele din urmă a fost întâmpinată *Fabula* izvora din credința că Mandeville furniza justificări unor activități imorale,

ceea ce într-un anumit sens era corect, pentru că supunând criticii abnegaţia creştină, onoarea aristocratică şi devotamentul cetăţenesc faţă de binele comun, scrierea sa submina idealurile morale dominante din societate. Mai mult, el nu se limita la criticarea acestor idealuri, ci justifica în special o viaţă dedicată urmăririi câştigului. Apărarea interesului egoist, a luxului, a reducerii restricţiilor impuse comerţului internaţional reprezintă contribuţii notabile ale lui Mandeville la istoria gândirii economice. El nu uita însă să atragă atenţia că egoiştilor trebuie să li se aplice restricţii, că ei trebuie „ţinuţi în frâu cu pricepere de către un politician dibace", ceea ce înseamnă că aprecierea lui ca fiind exponent timpuriu al filozofiei *laissez-faire** nu se justifică. În filozofia morală i se atribuie adesea un rol important în dezvoltarea utilitarismului*, în timp ce în teoria socială sunt semnificative accentul pus de el pe dezvoltarea îndelungată şi treptată a facultăţilor şi instituţiilor umane, ca şi analiza făcută socializării şi consecinţelor neintenţionate.

TAH

Bibliografie

(♦) GOLDSMITH, M. M., *Private Vices, Public Benefits*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. — (♦) HORNE, T. A., *The Social Thought of Bernard Mandeville*, New York, Columbia University Press, 1978. — MANDEVILLE, B., *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, Londra, Oxford University Press, 1924.

Mannheim, Karl (1893–1947) Sociolog născut în Ungaria, inovator de acum clasic în sociologia cunoaşterii, cu activitate în Germania până în 1933, apoi în Marea Britanie. De două ori a fost obligat să-şi schimbe ţara, întâi în 1919, din cauza Contrarevoluţiei din Budapesta natală, iar a doua oară în 1933, în urma măsurilor luate de naţional-socialişti împotriva profesorilor alogeni. A petrecut zece ani la Heidelberg ca cercetător privat şi ca *Privatdozent*, înainte de a fi numit, în 1930, profesor de sociologie la Frankfurt, datorită viu discutatelor sale lucrări despre elementul politic din cunoaştere şi despre bazele ei sociale. După emigrarea silită din 1933, a fost conferenţiar de sociologie la London School of Economics, iar cu un an înaintea morţii, profesor la Institute of Education al Universităţii din Londra. În perioada londoneză s-a făcut remarcat prin pledoaria în favoarea unei planificări cuprinzătoare şi a educaţiei sociale ca modalităţi de a face faţă crizei generale pentru care, în opinia sa, evenimentele din Germania erau simptomatice (*Man and Society in the Age of Reconstruction*).

După studiile de filozofia şi sociologia culturii făcute în tinereţe şi care au stat sub semnul influenţei lui Georg Simmel, Georg Lukács* şi Alfred Weber (*Structuri ale gândirii*), Mannheim a abordat cu predilecţie dimensiunile sociale ale gândirii. El era de acord cu teza marxistă potrivit căreia toate varietăţile gândirii moderne au un principiu formativ de natură voliţională şi politică şi că pot fi interpretate optim prin raportare la actorii sociali colectivi cu care într-un fel sau altul pot fi asociate. Dar susţinea totodată că perfecţionarea şi generalizarea acestei teze marxiste privind caracterul „ideologic" al gândirii ar putea avea drept rezultat o „sociologie a cunoaşterii" neutră din punct de vedere politic, prin

practicarea căreia s-ar pune bazele unei „ştiinţe a politicii" (Kettler *et all.*). Grupurile în conflict puteau fi determinate să recunoască parţialitatea propriilor perspective şi parţialităţile complementare ale perspectivelor adversarilor lor, deschizându-se astfel calea către o cunoaştere „sintetică" comună a situaţiei istorice existente şi către o evaluare realistă a posibilităţilor efective (*Ideology and Utopia*). Paralel cu asemenea teze foarte generale, Mannheim se ocupă de numeroase chestiuni privind interpretarea sociologică a producţiei intelectuale, inclusiv de exprimarea şi funcţiile sociale ale gândirii conservatoare (*Conservatism*) şi ale ambiţiei economice (*Essays*), ca şi de însemnătatea năzuinţelor utopice (*Ideology and Utopia*), a deosebirilor dintre generaţii şi a competiţiei intelectuale (*Essays*) în structura gândirii. Deosebit de controversate au fost încercările sale de a caracteriza funcţiile şi misiunile intelectualilor şi de a trasa linia între gândirea ideologică şi gândirea utopică (*Ideology and Utopia*; Meja şi Stehr).

Mannheim n-a scris decât eseuri şi a experimentat în mod deliberat modele teoretice reciproc incompatibile, în legătură cu temele fundamentale care l-au preocupat, în aşteptarea unei integrări sistematice, niciodată realizată, a gândirii sale. Această atitudine a provocat unele nedumeriri şi dezacorduri între numeroşii săi comentatori: sociologii de profesie s-au inspirat din inovaţiile sale în domeniul analizei sociologice, făcând abstracţie de speculaţiile sale asupra problemelor filozofice referitoare la relaţia dintre cunoaştere şi politicile motivate social, în timp ce teoreticienii sociali au găsit sugestive ideile sale cu privire la caracterul activ şi istoric al cunoaşterii în societate. Unii, din prima categorie (Merton), au criticat maniera lui de a specifica obiectele interpretării sociologice, ca şi unele imprecizii conceptuale şi metodologice din opera sa interpretativă. Alţii, din a doua categorie, au obiectat repetat strategiei istoriciste aplicate de Mannheim în fundamentarea afirmaţiilor sale privitoare la statutul cognitiv al ideologiilor sau al „sintezei" (→ *istoricism*). Deseori i se impută şi o formă specială de cerc vicios relativist — „paradoxul lui Mannheim" — (Meja şi Stehr). Când opera sa este examinată în contextul metodei hermeneutice contemporane (Simonds) şi în relaţie cu unele cercetări recente din teoriile „funcţionaliste" despre adevăr (Ludz), „experimentalismul" său se dovedeşte a fi mai fecund decât poziţiile pe care se sprijină cele mai importante critici formulate la adresa sa.

DK

Bibliografie

(♦) Kettler, D., V. Meja şi N. Stehr, *Karl Mannheim*, Chichester, Sussex, Ellis Horwood, 1984. — (♦) Loader, C., *The Intellectual Development of Karl Mannheim*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. — Ludz, P. C., *Ideologiebegriff und marxistische Theorie*, Opladen, Westdeutscher, 1976. — Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Londra, Routledge, New York, Harcourt Brace, 1936. — ~, *Man and Society in the Age of Reconstruction*, Londra, Routledge, 1940. — ~, *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. P. Kecskemeti, Londra, Routledge; New York, Oxford University Press, 1952. — ~, *Structures of Thinking*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982. — ~, *Conservatism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1986. — Meja, V. şi N. Stehr, *The Sociology of Knowledge Dispute*,

Londra, Routledge & Kegan Paul, 1987. – MERTON, R. K., *The Sociology of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1972. – (♦) SIMONDS, A. P., *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1978 (cuprinde şi o bibliografie).

Mao Zedong (1893–1976) Lider politic şi teoretician marxist chinez. Născut într-o familie de ţărani înstăriţi din Shaoshan, provincia Hunan, Mao a primit o educaţie nesistematică, în parte clasică, în parte modernă. A fost soldat în armata provincială în timpul Revoluţiei din 1911, iar după ce şi-a completat studiile în capitala provinciei, Changsha (unde a fost puternic influenţat de profesorul său, kantianul Yang Changji), s-a mutat la Beijing, unde Li Dazhao (un intelectual radical de frunte şi unul dintre primii adepţi chinezi ai marxismului) l-a ajutat să obţină o slujbă la biblioteca universitară. Întors la Changsha, funcţionează ca profesor şi intră în activitatea politică; în scrierile sale din această perioadă se simte influenţa lui Marx* şi a anarhiştilor ruşi. Numărându-se printre primii doisprezece membri fondatori ai Partidului Comunist Chinez (PCC), Mao se ocupă de organizarea muncitorilor minieri din Anyuan. Între 1921 şi 1925 călătoreşte mult, lucrând pentru Partidul Comunist la Shangai, Guangzhou şi în provincia sa natală. În perioada cooperării dintre comunişti şi Guomindang (Partidul Naţionalist), Mao începe să se preocupe de problema ţărănească. După eliminarea comuniştilor de către Guomindang (1927) i se încredinţează sarcina de a organiza o răscoală ţărănească în provinciile Hunan şi Jiangxi. În scrierile acestei perioade el identifică lupta de clasă a ţărănimii cu lupta proletariatului şi susţine că potenţialul revoluţionar al ţărănimii chineze şti este mai mare decât al oricărei alte clase.

În 1928, după eşecul răscoalei ţărăneşti Recolta de Toamnă, Mao se retrage cu rămăşiţele armatei ţărăneşti în Jinganshan, marcând astfel începutul fazei de gherilă ţărănească a Partidului Comunist Chinez, prin crearea unei serii de zone sovietice în sud-estul Chinei. Până în 1934, PCC a fost dominat de cadre formate în Rusia comunistă care s-au străduit să urmeze sau să interpreteze linia revoluţionară a Cominternului de atunci, fiind preocupat să se folosească de gherilele ţărăneşti comuniste în încercarea de a pune stăpânire pe zone urbane. Odată cu eşecul acestei strategii şi cu încercuirea zonelor sovietizate de către armatele Guomindangului, PCC a fost silit să pornească Marşul cel lung spre nord-vest.

În ianuarie 1935, la un miting din Zunyi, Mao a fost promovat conducător necontestat al PCC, poziţie pe care o va ocupa până la moarte. Anii petrecuţi după 1937, în nord-vest, la Yanan, au avut un rol formativ pentru Mao şi pentru PCC. El începe studierea sistematică a filozofiei marxiste şi publică scrieri în acest domeniu. A luat măsuri ca propria gândire şi rolul său să fie recunoscute drept indispensabile pentru organizaţie, prin „campania de rectificare" din 1942–1943, când toţi potenţialii rivali la conducere au trebuit să-şi facă autocritica metodelor lor din trecut, iar tuturor membrilor de partid li s-a impus să studieze

operele sale. De asemenea, el a organizat poporul din zona sovietizată, promovând „linia de masă" în vederea unei prelungite lupte naționaliste împotriva japonezilor, și a scris un număr de lucrări teoretice despre războiul de gherilă. Speranțele de continuare a cooperării dintre Guomindang și comuniști din timpul războiului s-au risipit curând iar în 1949 Mao a devenit șeful statului în noua Republică Populară (demnitate deținută până în 1958). După o perioadă în care a fost urmată linia sovietică, Mao a trecut la experimente privind organizarea socială și economică, ce se îndepărtau fundamental de modelele marxiste anterioare. Mișcarea de înființare a comunelor (1958) și Marele salt înainte (1958–1959) au încercat să mobilizeze, prin stimulente morale și entuziasmul maselor, singura resursă de care China dispunea din abundență — munca fizică — în vederea unui rapid marș forțat spre comunism. Nici una dintre cele două inițiative nu a fost încununată de succes, cea de-a doua soldându-se aproape cu o catastrofă prin dezorganizarea industriei și grave penurii de alimente, încât, în consecință, Mao s-a văzut silit să abandoneze unele dintre prerogativele sale de conducere a sistemelor economic și social. După o scurtă perioadă de acalmie, reacția sa a constat în reluarea atacului pe frontul ideologic. Cum criticile sale tot mai stridente n-au fost primite cu mult entuziasm de către conducătorii PCC, în 1966 el a decis să-i înlăture, lansând Revoluția culturală. După ce și-a atins primele obiective, în continuare, când națiunea începuse să se scufunde în haos și vărsări de sânge, Mao a fost nevoit să recurgă la armată pentru a restabili ordinea. De atunci și până la moartea sa politica chineză a fost dominată de o coaliție — minată de fricțiuni — dintre radicali ai Revoluției culturale, cadre militare și conducători de stat și de partid reabilitați. După 1976, deși Mao a continuat să fie venerat în calitate de fondator al regimului, succesorii săi au adoptat o atitudine din ce în ce mai critică față de rolul jucat de el în ultima parte a vieții, Revoluția culturală ajungând acum să fie privită drept un episod total negativ, iar politicilor din 1958–1959 să li se reproșeze grave erori.

Marxismul lui Mao este un amestec curios de ortodoxie stalinistă și de inovație. Scrierile sale politice din anii '40 se conformează interpretării cominterniste a revoluției naționale din lumea neocolonială, iar primele sale excursuri filozofice urmează îndeaproape originalele materialist-dialectice sovietice. Mao a fost unul dintre primii marxiști care au acordat o atenție serioasă problemelor militare, iar concepția sa despre războiul de gherilă a fost o sursă de inspirație pentru practicanții acestuia. În centrul activității PCC de după 1928 a stat organizarea cu succes a țărănimii. Astfel, cu toate că Mao a avut grijă (după primele sale proclamații entuziaste) să declare că proletariatul* (prin partidul său) trebuie să fie hegemonul luptei comune, el rămâne în esență un teoretician al revoluției țărănești. Lupta prelungită a PCC și în special experiența din perioada petrecută la Yanan, explică multe dintre idiosincrasiile teoriei lui. Pentru a câștiga sprijinul populației

țărănești într-o luptă care a fost în principal națională și nu socială, PCC a formulat „linia de masă", ale cărei ecouri se fac simțite în orchestrarea de mai târziu de către Mao a luptelor de masă pentru transformarea economiei și rectificarea sistemului politic. Iar practica „rectificării" din campania dusă în 1942–1943 a exercitat fără îndoială o influență asupra concepției sale de mai târziu despre modalitatea de a proceda cu cei ce comit erori: critică exhaustivă ca „vindecare a bolii în vederea salvării pacientului".

După 1958 și mai ales după 1962, marxismul lui Mao a dobândit un aspect nou. El a început să vorbească în termeni tot mai critici despre mijloacele prin care a fost organizată trecerea la socialism* (conducere birocratică, retribuție conform „dreptului burghez" sau după muncă), ajungând la concluzia că republica chineză urmase aceeași cale greșită ca și Uniunea Sovietică. În lucrări larg răspândite în timpul Revoluției culturale dar care oficial n-au fost publicate în China, el a respins formula lui Stalin* din 1936, după care în socialism nu puteau exista (exceptând rămășițele vechii ordini) sau apărea clase sociale. El a întemeiat astfel o nouă interpretare privind caracterul universal și neîntrerupt al dialecticii marxiste care, astfel înțeleasă, genera luptă și contradicții chiar și în cursul fazei socialiste. Mao avertiza asupra posibilității apariției unei noi burghezii sau clase privilegiate din rândurile celor ce erau principalii beneficiari ai perioadei de tranziție, situând în ultimă instanță cartierul general al acestei noi clase chiar în interiorul PCC. Deși aceasta a constituit o justificare convenabilă pentru epurarea PCC de majoritatea cadrelor vechi, Mao a bătut în retragere când s-a văzut confruntat (sub forma Comunei din Shanghai, organizate în 1967) cu implicațiile anarhiste ale noii sale teorii, așa că după 1969 s-a procedat la o reconstrucție graduală a sistemului comunist în forme mai convenționale.

Faptul că Mao a fost singurul dintre omologii săi care n-a făcut studii peste hotare și nu cunoștea nici o limbă străină este semnificativ. Din aceste motive în lucrările sale influențele chineze sunt predominante, unii interpreți găsind în ele similitudini cu neoconfucianismul în evidențierea rolului conștiinței și al voinței corecte în înfăptuirea revoluției, în timp ce alții semnalează continuități după 1949 cu practica absolutistă a primului împărat chinez de inspirație legalistă, Qin Shihuang. (→ *gândirea politică chineză*)

Totuși nu poate fi pus la îndoială că marxism-leninismul ortodox a avut o influență asupra gândirii sale, mai ales în perioada Yanan când a studiat pentru prima dată, prin intermediul traducerilor, o parte însemnată din canonul marxist și sovietic.

JSC

Bibliografie

CH'EN, J. ed., *Mao Papers: Anthology and Bibliography*, Londra, Oxford University Press, 1970. — LEYS, S., *The Chairman's New Clothes: Mao and the Cultural Revolution*, Londra, Allison & Busby, 1977. — MAO ZEDONG, *Selected Works*, 5 vol., Peking, Foreign Languages Press, 1965–1977. — ~ *Miscellany of Mao Tse-tung Thought (1949–1968)*, art. 1–2, Spingfield, Va. National Technical Information Service, 1974. — (♦) SCHRAM, S., *Mao Tse-tung*, Harmondsworth, Penguin, 1966. — ~ *The Political Thought of Mao Tse-tung*, ed. rev., Harmondsworth, Penguin, 1969. — (♦) ~ ed.,

Mao Tse-tung Unrehearsed: Talks and Letters: 1956–1971, Harmondsworth, Penguin, 1974. — ~ *Mao Zedong: a Preliminary Assesment*, Hong Kong, Chinese University Press, 1983. — SNOW, E., *Red Star over China*, Londra, Gollancz, 1937. — (♦) STARR, J. B., *Continuing the Revolution: the Political Thought of Mao*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979. — WAKEMAN, F., *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*, Berkeley, University of California Press, 1973.

Marcuse, Herbert (1898–1979) Teoretician social neomarxist german şi membru fondator, împreună cu Max Horkheimer* şi Theodor Adorno*, al aşa-numitei Şcoli de la Frankfurt* a teoriei critice*. În 1922 Marcuse a obţinut doctoratul la Universitatea din Freiburg, cu o disertaţie despre *Künstlerroman*-ul german (romanul în care protagoniştii sunt artişti), în care a analizat relaţia dintre artă şi societate. Societăţile puternic integrate, susţine Marcuse, produc o artă ce se conformează unor sisteme de credinţe unificate. Societăţile fracturate produc opere de artă ce nu reflectă ideologia dominantă, ci i se opun. Arta înfloreşte pe baza unui asemenea conflict. Artistul zugrăveşte prin noi forme de artă o societate raţională, capabilă să-şi dezvolte conflictele în mod creator, spre un ideal de libertate umană.

Interesul lui Marcuse pentru artă era profund politic şi totodată teoretic. Potrivit concepţiei sale, efortul artistului burghez, în speţă al lui Thomas Mann, de a crea imaginea estetică a unei societăţi raţionale simboliza lupta istorică reală din Germania pentru o comunitate socialistă. Însă odată cu refluxul politicii socialiste în Europa Occidentală în anii 1920, Marcuse a început să se gândească la posibilitatea ca teoria materialismului istoric a lui Marx* să nu fie o explicaţie adecvată a condiţiilor ce duc la cristalizarea conştiinţei de clasă. Îndoielile sale cu privire la marxism* ies limpede la iveală în studiul „Despre problema dialecticii" (1930). Marcuse afirmă aici că noţiunea de „conştiinţă de clasă corectă", în special aşa cum apare în cartea lui Georg Lukács* *Istorie şi conştiinţă de clasă* (1923), este prea abstractă pentru a putea surprinde existenţa socială complexă a individului şi tendinţele spre acţiune încorporate în ea. Caracterul abstract al conceptului „acţiune istorică" (a claselor) împiedica marxismul să vadă potenţialul de acţiune politică radicală al individului şi să se întrebe cum putea fi dezvoltat acest potenţial. Drept urmare, teoria marxistă era răspunzătoare pentru decalajul în aparenţă de nedepăşit dintre teorie şi practică, dintre anticipările teoretice privind schimbarea istorică şi posibilităţile practice de înfăptuire a lor. Contribuţia lui Marcuse se înscria în proiectul de ancorare a teoriei marxiste a schimbării istorice în practica de zi cu zi a individului şi nu în activitatea istorică abstractă a unui agent de clasă. Acest proiect prindea viaţă între anii 1928 şi 1932, perioadă în care Marcuse studia la Universitatea din Freiburg cu filozoful Martin Heidegger*, după publicarea, în 1927, a lucrării acestuia *Fiinţă şi timp*. Aşa cum o înţelegea Marcuse, ontologia fundamentală dezvoltată în această carte putea să reorienteze marxismul spre forme de acţiune ce constituie existenţa fiecărui individ şi care nu pot fi suprimate total de către capitalism. Furnizarea unui fundament heideggerian marxismului putea servi

ca un nou punct de plecare pentru acțiunea socială radicală, într-o perioadă de recul al luptei de clasă.

Integrarea lui Marx cu Heidegger nu punea capăt dificultăților create de materialismul istoric*. În prima sa lucrare importantă publicată, *Ontologia lui Hegel și fundamentele unei teorii a istoricității* (1932), Marcuse dă *Logicii* și *Fenomenologiei spiritului* ale lui Hegel* o interpretare ce ancorează ontologia lui Heidegger în dialectica hegeliană. În acest fel Marcuse putea să privească individul drept autorul determinantelor existenței sale sociale și ca dobândind o conștiință teoretică despre structura existenței sale și despre rolul său în modelarea acestei structuri. Individul nu mai este, ca la Heidegger, produsul nereflexiv al unor determinante ontologice date. Pe de altă parte, deși individul hegelian era reflexiv și autocreator, fundamentul hegelian oferit teoriei și practicii (praxisului) punea totuși în joc determinante ontologice date ale gândirii și acțiunii individuale și nu constituia un cadru pe deplin adecvat pentru debarasarea materialismului istoric de balastul abstracțiilor. Spre satisfacția lui Marcuse, problema și-a găsit finalmente rezolvarea, în urma descoperirii și publicării, în 1932, a *Manuscriselor economico-filozofice* ale lui Marx. Aceste eseuri neterminate ale tânărului Marx îi furnizau lui Marcuse argumente filozofice pentru revizuirea materialismului istoric și eliberarea conceptului de praxis de o ontologie ce predetermina structura și scopurile activității umane. Influența tânărului Marx asupra proiectului lui Marcuse s-a cristalizat în „Fundamentul materialismului istoric" (1932) și în „Conceptul de muncă" (1933). Semnificația pe care au avut-o pentru el *Manuscrisele* lui Marx nu poate fi supraestimată. În mod ironic, problematica din teoria marxistă pe care Marcuse încercase, fără a izbuti pe deplin, să o rezolve cu ajutorul filozofiilor lui Heidegger și Hegel, primea o soluție din partea lui Marx însuși.

După eșecul Republicii de la Weimar și preluarea puterii de către naziști în 1933, împreună cu alți evrei germani, Marcuse a fugit inițial la Geneva, apoi a părăsit Elveția, căutând refugiu în America. El și-a abandonat proiectul de a așeza materialismul istoric pe un fundament ce includea recunoașterea teoretică a semnificației practice a individului. În lumina absenței efective a oricărei opoziții față de totalitarismul* fascist, proiectul nu mai apărea viabil. Toți indivizii și toate clasele păreau antrenați de-a valma în șuvoiul politicii de masă. Între timp Marcuse aderase la Școala de la Frankfurt și și-a petrecut următoarele trei decenii căutând o explicație pentru eșecul materialismului istoric și încercând să reconstruiască fundamentele teoretice ale marxismului. Prima lucrare importantă din această perioadă de dezvoltare teoretică a lui Marcuse a fost *Rațiune și revoluție* (1941). Aici el revine la Hegel, deși la unul mult diferit de cel întâlnit mai înainte în *Ontologia lui Hegel*. Acum lasă pe seama conceptului hegelian de rațiune sarcina de a articula standardele în raport cu care să fie judecate societățile. Teoria, subliniază el, trebuie în mod necesar să se întoarcă la un asemenea nivel înalt de abstractizare în contextele istorice unde nu există un factor

istoric care să se opună dominației. Iar acolo unde nu există o mișcare politică cu atitudine critică față de un regim represiv, nu poate exista decât o teorie critică.

Alături de ceilalți membri ai Școlii de la Frankfurt, Marcuse căuta să explice fascismul ca rezultând din evoluția capitalismului. El s-a concentrat asupra rolului jucat de tehnologie în realizarea represiunii fasciste și cu ajutorul operei lui Max Weber* a formulat o teorie generală a dominației tehnologice. Marcuse considera că, datorită atașamentului lor față de progresul științific și tehnic, societățile industriale, indiferent de deosebirile dintre ele în privința instituțiilor și convingerilor politice, se conformează într-o măsură crescândă raționalității producției tehnologizate. Raționalitatea tehnologică organizează toate sectoarele culturale, politice, sociale și economice ale societății în funcție de principiul ideologic central al productivității materiale. Treptat, relațiile sociale îmbracă forma unei existențe administrate total, complet integrate, perfect uniforme și confortabile, care nu mai este pusă sub semnul întrebării și din care nu se poate evada. Teoria marcusiană a dominației tehnologice reprezintă filonul principal al lucrărilor *Marxismul sovietic* (1958) și *Omul unidimensional* (1964).

Deși dominația rațiunii tehnologice reducea întreaga experiență umană la o dimensiune unică, uniformă, Marcuse susținea totuși că reorganizarea rațională a tehnologiei putea face de prisos multe forme de muncă și putea crea astfel condițiile preliminare pentru noi moduri de libertate și dezvoltare umană. Pentru derivarea acestor tipuri de expresie umană radical diferite, el a apelat la metapsihologia lui Sigmund Freud*. Viziunea sa despre o societate nerepresivă este expusă în *Eros și civilizație* (1955) și în *Eseu despre eliberare* (1969). Odată cu afirmarea politică viguroasă, între 1968 și 1974, a Noii stângi* și a mișcării studențești, prin opoziția lor față de războiul din Vietnam, Marcuse a văzut în aceste grupări factori potențiali ai rezistenței față de societatea industrială avansată și ai schimbării sociale. În această perioadă el a părut să se distanțeze de argumentul său de altădată că rațiunea tehnologică distruge orice bază politică pentru critica societății statornicite. Speranța sa că aceste noi forțe politice vor reprezenta avangarda unei transformări istorice ample apare în *Eseu despre eliberare* și în *Contrarevoluție și revoltă* (1972). Însă odată cu refluxul Noii stângi și al mișcării studențești după încheierea războiului din Vietnam, Marcuse a revenit la pesimismul său din *Omul unidimensional*. În ultimii ani ai vieții, Marcuse a acordat o atenție tot mai mare rolului artei în lumea modernă. Îmbrățișa acum mai puternic ca oricând o teză formulată mai demult: într-o societate unidimensională numai formele cele mai abstracte de expresie puteau să ofere o viziune despre un mod de viață capabil să exploateze rațional progresul unei rațiuni tehnologice ce ajunsese să ne înrobească. În ultima sa lucrare, *Dimensiunea estetică* (1977), Marcuse revine la argumentele din disertația de doctorat, încheind opera vieții sale în aceeași notă în care o începuse cu peste o jumătate de secol în urmă.

MS

Bibliografie
(♦) GEOGHEGAN, V., *Reason and Eros: the Social Theory of Herbert Marcuse*, Londra, Pluto, 1981. — (♦) JAY, M., *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*, Boston, Little, Brown, Londra, Heinemann, 1973. — KATEB, G., „The political thought of Herbert Marcuse", în *Commentary*, 49, 1 (1970), pp. 48–63. — KATZ, B., *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, Londra, Verso/New Left, 1982. — MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, Klosterman, 1932. — ~ *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941, ed. a II-a, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955. — ~ *Eros şi civilizaţie. O cercetare filozofică asupra lui Freud*, trad. de C. şi L. Ulrich, Bucureşti, Editura Trei, 1996. — ~ *Soviet Marxism: a Critical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1958. — ~ *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1968. — ~ *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon, Allen Lane, 1969. — ~ *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Beacon; Londra, Allen Lane, 1972. — ~ *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston, Beacon, 1978. — ~ *Scrieri filozofice*, selecţia textelor şi îngrijirea ediţiei N. Tertulian, Bucureşti, Editura politică, 1977. — (♦) SCHOOLMAN, M., *The Imaginary Witness: the Critical Theory of Herbert Marcuse*, New York, Free Press, 1980

Maritain, Jacques (1882–1973) Filozof francez. Exponent de frunte al teoriei dreptului natural* din secolul al XX-lea, dezvoltată de el într-un cadru tomist. (→ *gândirea politică tomistă*)

Marsilio da Padova (*Marsilio dei Mainardini*; 1275–1342) Teoretician politic şi teolog italian. A studiat, probabil, medicina la Universitatea din Padova. În 1313 era rectorul Universităţii din Paris, unde a întâlnit averroişti de seamă, ca Pietro d'Albano şi Ioan din Jandun. Reputaţia şi-o datorează în principal tratatului său antipapal *Defensor pacis* (1324), o piatră de hotar în istoria filozofiei politice. Când în 1326 s-a aflat că el este autorul acestei lucrări, a fost silit să se refugieze la curtea lui Ludovic de Bavaria, din Nürnberg; după aceasta, papa Ioan al XXII-lea l-a declarat eretic. Ulterior, Marsilio l-a ajutat pe Ludovic în acţiunile întreprinse de acesta în Italia. A scris, de asemenea, un număr de lucrări politice minore. I s-au atribuit şi nişte comentarii la Aristotel, contestate de unii cercetători.

Principalul obiectiv al lucrării *Defensor pacis* a fost de a respinge pretenţiile papale la „plenitudinea puterii", avansate de Inocenţiu al IV-lea, Egidius din Roma şi alţii în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea. (→ *gândirea politică medievală*) Argumentele prezentate de Marsilio au fost atât de zdrobitoare, încât au zdruncinat din temelii poziţia papalităţii. Potrivit acesteia, cârmuitorii seculari erau obligaţi să se supună papalităţii chiar şi în chestiuni „temporale", trebuind să fie înscăunaţi, judecaţi şi la nevoie destituiţi de papă. Marsilio, dimpotrivă, s-a încumetat să demonstreze că papalitatea şi clerul în general trebuiau să se supună nu numai în chestiuni temporale, ci şi în cele „spirituale" întregului popor şi cârmuitorului secular ce acţiona din autoritatea poporului. Puterea cleruluí urma să se limiteze la administrarea Sfintelor taine şi la propovăduirea Legii divine, dar chiar

şi în îndeplinirea acestor funcţii clericii urmau a fi îndrumaţi şi controlaţi de popor şi de guvernanţii aleşi de acesta. Teoria lui Marsilio avea ca efect respingerea hotărâtă a încercării de a întemeia societatea umană pe valori religioase sub control ecleziastic; astfel se deschidea drumul spre o societate pur seculară aflată sub controlul unui guvernământ ales de popor. Aşadar, este lesne de înţeles că s-a vorbit despre Marsilio ca despre un profet al lumii moderne. Tratatul său a exercitat o influenţă notabilă asupra mişcării conciliare (→ *conciliarism*) şi în perioada Reformei.

La fel de importante ca aceste concluzii revoluţionare erau premisele din care Marsilio le-a derivat. Aceste premise sunt cuprinse în teoria sa generală despre stat, în care se împletesc trei teme distincte. Prima este viziunea teleologică despre stat a lui Aristotel*, conform căreia acesta are drept scop viaţa bună. Diversele părţi ale statului, inclusiv guvernământul, sunt definite prin contribuţia adusă la „împlinirea" raţională a dorinţei naturale a omului de „viaţă împlinită". Prima temă pune deci accentul pe un utilitarism* afirmativ şi maximal — pe ceea ce este necesar pentru atingerea scopurilor supreme — „viaţa îndestulată", folosul comun şi dreptatea.

Cea de-a doua temă a teoriei politice a lui Marsilio este, prin contrast, un utilitarism negativ şi minimal. Accentul cade de astă-dată pe inevitabilitatea conflictelor dintre oameni, şi în consecinţă, pe necesitatea existenţei unui aparat formal de aplicare coercitivă a legii şi de guvernare în vederea reglementării acestor conflicte. Fără o astfel de reglementare, insistă în repetate rânduri Marsilio, însăşi societatea umană ar ajunge să se destrame. În cadrul dezvoltării acestei teme Marsilio prezintă un concept pozitivist de lege*, care se află în contrast cu concepţia sa nepozitivistă despre dreptate* (distincţie adesea pierdută din vedere în discutarea ideilor sale). Spre deosebire de majoritatea filozofilor politici medievali, Marsilio consideră că dreptatea nu e o condiţie necesară a legii. Necesar este ca regulile de drept să aibă forţă coercitivă, astfel încât în privinţa respectării lor „să existe o poruncă constrângătoare prin pedepse sau recompense ce urmează a fi împărţite în lumea de aici". Aceste reguli şi guvernământul care le aplică trebuie să fie unitare în sensul că o societate, pentru a supravieţui, nu poate să aibă două sau mai multe organisme coercitive de drept şi de guvernare rivale. Cea de-a treia temă a teoriei politice a lui Marsilio este că singura sursă legitimă a oricărei autorităţi politice o constituie poporul. Acesta, format din totalitatea cetăţenilor sau din „partea sa mai însemnată", este cel ce trebuie să facă legile, fie direct, fie prin reprezentanţi aleşi, şi tot poporul este cel ce trebuie să aleagă, să-i „corijeze" şi, la nevoie, să-i înlăture pe guvernanţi. În sprijinul acestei poziţii republicane Marsilio aduce numeroase argumente. Deşi cele trei teme din teoria politică generală a lui Marsilio se întâlnesc şi la gânditori medievali anteriori, nici un alt filozof n-a acordat temelor a doua şi a treia un loc atât de central. Consecinţele acestor accente ies din plin la iveală atunci când Marsilio aplică teoria sa politică generală la problemele de politică ecleziastică. În

conformitate cu prima sa temă. Marsilio priveşte clerul ca una dintre părţile statului menite să lucreze în vederea „vieţii împlinite" pentru toţi credincioşii. Spre deosebire însă de celelalte părţi ale statului, clerul stă în slujba „vieţii împlinite" ce urmează a se realiza cu precădere „în lumea viitoare", şi nu în cea prezentă. Asemenea altor averroişti, Marsilio este sceptic în privinţa demonstrabilităţii raţionale a unei asemenea vieţi viitoare; cu toate acestea, oficial el acceptă doctrina creştină a superiorităţii vieţii viitoare faţă de cea de acum, dar totodată consideră că există o opoziţie fundamentală între valorile seculare şi cele religioase, părând să aplice astfel în domeniul practic doctrina averroistă a opoziţiei dintre raţiune şi credinţă din filozofia teoretică. În acest punct însă îşi produc efectul celelalte două teme. Esenţa autorităţii politice constând în caracterul ei coercitiv, cerut de obiectivul minimal al menţinerii societăţii, rezultă că scopul înalt în slujba căruia lucrează clerul nu-i conferă acestuia şi autoritate politică superioară. Ceea ce determină ordinea autorităţii politice nu este superioritatea unui scop în raport cu altul, ci nevoia specific politică de a avea o autoritate coercitivă unică, menită să împiedice distrugerea societăţii prin conflicte nerezolvate. În consecinţă, cârmuirea seculară, ca purtător al acestei autorităţi coercitive, trebuie să fie superioară politiceşte preoţimii. Pe lângă acest argument politic împotriva multiplicităţii centrelor de putere în indiferent ce societate, Marsilio mai subliniază, dinăuntrul tradiţiei religioase chiar, că, pentru a fi autentică şi meritorie, credinţa religioasă trebuie să fie pur voluntară. De unde urmează că, spre a-şi îndeplini misiunea, legea divină şi clerul ce o propovăduieşte şi administrează nu pot fi coercitive în lumea de aici.

Cea de-a treia temă a lui Marsilio, republicanismul*, joacă şi ea un rol important în subordonarea politică a clerului şi a papalităţii. Singurele reguli şi persoane îndreptăţite la statutul de legi coercitive, respectiv de dregători, sunt, în ultimă instanţă, cele alese de popor; aşadar sunt deşarte pretenţiile „legii divine" şi ale clerului că ar deţine de la Dumnezeu o autoritate politică coercitivă. Acest republicanism opercază nu numai în privinţa relaţiei dintre cler şi statul secular, ci şi în privinţa treburilor religioase. Dat fiind că poporul întreg este superior în virtute oricăreia dintre părţile sale şi dat fiind că libertatea reclamă consimţământ sau sufragiu popular, clerul însuşi trebuie să fie ales de poporul fiecărei comunităţi şi nu numit de un papă ales în mod oligarhic, papa însuşi trebuind să fie ales de întreaga creştinătate. În mod similar, întregul popor trebuie să aleagă concilii generale investite cu autoritatea de a interpreta înţelesul legii divine. În felul acesta teoria politică generală a lui Marsilio duce la o structură republicană pentru biserică, contrar tradiţionalei ei structuri monarhice. (→ *biserica şi statul*) AG

Bibliografie

(♦) GEWIRTH, A., *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1951. — LAGARDE, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. III, *Le Defensor pacis*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1970. —

MARSILIUS OF PADUA, *Defensor pacis*, trad. de A. Gewirth sub titlul *Marsilius of Padua, the Defender of Peace*, New York, Columbia University Press, 1956. — QUILLET, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.

Martov, Iulii Osipovici (1873–1923) Marxist rus. Teoretician de frunte al menşevismului* şi adversar al lui V. I. Lenin*.

Marx, Karl (1818–1883) Gânditor social, istoric şi revoluţionar german, a cărui analiză critică făcută societăţii capitaliste a pus bazele teoretice ale mişcării politice ce-i poartă numele. Principala contribuţie a lui Marx la teoria socială şi politică constă în concepţia sa materialistă despre istorie, care pune accentul pe importanţa sferei economice — a condiţiilor în care oamenii produc şi reproduc mijloacele lor de existenţă — în modelarea celorlalte componente ale activităţii sociale. În consecinţă, viaţa politică, în sens restrâns, nu poate fi înţeleasă fără raportare la studiul mai cuprinzător al istoriei şi economiei, de care depind formele ei, iar teoriile lui Marx despre stat, revoluţie etc. trebuie înţelese în contextul acestei viziuni generale, care a exercitat o influenţă considerabilă asupra ansamblului ştiinţelor sociale până în zilele noastre.

În prima parte a vieţii, Marx a trecut treptat de la hegelianismul idealist din anii de studenţie la comunismul umanist ce a caracterizat şederea sa la Paris în 1844. Născut într-o familie de intelectuali burghezi, a asimilat de timpuriu atât vederile raţionalist-iluministe ale tatălui său, un respectat avocat din Trier, cât şi entuziasmul faţă de romantism şi de socialismul utopic nutrit de baronul von Westphalen (cu a cărui fiică, Jenny, se va căsători). Ca student la Universitatea din Berlin însă a îmbrăţişat filozofia dominantă, a hegelianismului. Din cauza politicii tot mai reacţionare a guvernului prusac cariera universitară i-a fost blocată şi a intrat în ziaristică, devenind redactor al influentei publicaţii *Rheinische Zeitung*. Experienţa de ziarist l-a adus în contact cu unele dezbateri contemporane despre drept şi ştiinţa economică şi l-a condus la reevaluarea filozofiei politice a lui Hegel* dintr-un punct de vedere mai materialist, activitate pentru care interzicerea gazetei la care lucra i-a oferit timpul liber necesar. Convins că sub o formă sau alta socialismul va ajunge curând la ordinea zilei în Germania (şi aiurea), spre sfârşitul anului 1843 se mută la Paris, centrul teoriei socialiste. Aici devine repede un comunist înflăcărat şi, în *Manuscrise economico-filozofice* (1844), formulează prima versiune sistematică a ideilor sale. Influenţat de filozofia lui Ludwig Feuerbach* (→ *tinerii hegelieni*), şi-a bazat concepţia despre comunism* pe contrastul dintre înstrăinarea muncii în condiţiile capitalismului şi societatea comunistă în care oamenii şi-ar putea dezvolta liber natura lor, cooperând în producţie. În societatea descrisă de economiştii burghezi, muncitorii erau înstrăinaţi, în sensul că nu erau stăpânii produselor unei munci ce le era impusă, fiind astfel despărţiţi atât de semenii lor, cât şi de lumea naturală. Toate aceste înstrăinări urmau să fie suprimate în comunism, care presupunea reunificarea

ființelor umane cu produsele muncii lor, cu însuși procesul muncii, cu semenii lor și cu lumea naturală. Doi ani mai târziu, Marx a dat acestor vederi oarecum utopice o bază istorică și materială în *Ideologia germană* (1846), a cărei teză fundamentală era că „natura indivizilor depinde de condițiile materiale ce determină producția lor". În această concepție materialistă despre istorie, totalitatea relațiilor de producție — modul în care oamenii își organizează producția socială, precum și uneltele pe care le folosesc — constituie baza reală a societății, pe care se dezvoltă o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale. Astfel, modul în care oamenii își produc mijloacele de subzistență — și în special clasele* generate de raporturile diferite ale grupurilor sociale față de mijloacele de producție — condiționează întreaga viață intelectuală, politică și socială. Marx a participat efectiv la viața politică doar în anii revoluționari 1848–1849, când a combinat cu multă dificultate radicalismul pe care i-l cerea statutul de lider al organizației muncitorilor emigranți germani, cunoscută sub denumirea Liga Comuniștilor, cu tonul unui moderat, ce convenea funcției sale de redactor al publicației liberale de stânga, *Neue Rheinische Zeitung*. Considerațiile mai profunde asupra vieții politice, ulterioare mutării sale la Londra în 1849, trebuie înțelese în contextul concepției sale materialiste despre istorie. Astfel, de pildă, el vedea în stat un instrument al dominației de clasă în cadrul constituirii și destrămării succesive și progresive a modurilor de producție. În scrierile de tinerețe el prezentase libertatea și egalitatea proclamate de statul liberal drept o compensare a carențelor vieții economice specifice capitalismului, drept o putere socială înstrăinată; ulterior s-a concentrat mai mult asupra analizei funcțiilor statului în societate. În formularea sa cea mai simplistă, „executivul statului modern nu este decât un comitet menit să gestioneze afacerile comune ale întregii burghezii" (Marx, *Selected Writings*, p. 223). O analiză mai subtilă a independenței relative a puterii de stat se găsește în scrierile privitoare la viața politică franceză (și britanică) contemporană, îndeosebi în *Optspre-zece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (1852), unde analizează rolul diferitelor facțiuni de clasă în instaurarea puterii lui Bonaparte. În alt loc, Marx admite că statul poate să nu reprezinte totalitatea unei clase, ci doar un segment al ei (de exemplu, burghezia financiară sub Ludovic-Filip); sau că o clasă poate controla statul în folosul altei clase (de exemplu, *whig*-ii în folosul clasei mijlocii din Marea Britanie). În viziunea lui Marx, în țările relativ înapoiate, unde clasele sociale nu sunt pe deplin dezvoltate, statul putea juca un rol independent; la fel și în monarhiile absolutiste europene în tranziția de la orânduirea feudală la cea burgheză.

Concepția materialistă despre istorie cuprindea și ideea că pe o anumită treaptă a evoluției, forțele de producție pot depăși cadrul relațiilor de producție, care atunci devin o frână și astfel începe o perioadă de revoluție socială. Marx caracterizează revoluția drept „forța motrice a istoriei" și toate

studiile făcute de el în alte domenii au fost consacrate descoperirii resorturilor acestei forțe motrice. În particular, voluminoasa lucrare *Capitalul* (1867–), principalul produs al îndelungatului său exil londonez, a urmărit să evidențieze originea și destinul exploatării* capitaliste. Analizând natura plusvalorii în capitalism, gravitatea crescândă a crizelor și tendința de scădere a ratei profitului, Marx a ajuns la convingerea că sistemul capitalist nu poate supraviețui mult. Revoluția proletară, care îi va marca sfârșitul, va fi, în linii generale, violentă (deși Marx avea în vedere și posibilitatea unei tranziții pașnice la socialism în anumite țări), își va avea centrul în țările cele mai dezvoltate industrial (deși a întrevăzut și posibilitatea ca revoluția să înceapă în Rusia) și se va internaționaliza cu repeziciune. Previziunile lui Marx referitoare la viața politică de după revoluție au fost necesarmente vagi și sumare. Experiența Comunei din Paris i-a dovedit posibilitatea închiderii brești, create de democrația liberală, dintre stat și societatea civilă*. Ca exemple de abolire a diviziunii muncii în politică, Marx a salutat propunerea Comunei ca toți funcționarii publici, inclusiv judecătorii, să fie eligibili prin vot universal și oricând revocabili, funcționarii să aibă aceleași salarii ca muncitorii manuali, iar poliția și clerul să fie lipsite de influență politică. De asemenea, a considerat că inițiativa Comunei ar fi putut da naștere unei structuri politice descentralizate, federale, și unei economii bazate pe cooperative unite printr-un plan comun — în contrast cu sugestiile mai centraliste și mai autoritare din *Manifestul Partidului Comunist* (1848). În *Critica Programului de la Gotha* (1875), Marx a vorbit despre o dictatură revoluționară a proletariatului menită să convertească statul „dintr-un organ situat deasupra societății într-unul total subordonat ei". Din puținele afirmații pe care Marx le face despre societatea comunistă, majoritatea arată că nevoia politicului va dispărea din organizarea ei.

Spre deosebire de majoritatea gânditorilor politici de dinaintea sa, din mai multe motive Marx nu a oferit o tratare sistematică problematicii politice. Dată fiind structura teoriei sale, politicul era un derivat al economicului. Acestuia i-a acordat cea mai mare atenție, iar proiectul de a scrie o amplă lucrare în care să raporteze formele politice la cele economice a rămas nerealizat, cercetătorii fiind obligați să reconstituie în mare parte vederile lui Marx din comentariile *ad hoc* făcute de el asupra vieții politice din vremea sa. În trecut o asemenea reconstituire a fost îngreunată de faptul că ridicarea ideilor lui la rangul de doctrină oficială a mișcării ce-i purta numele a făcut din ele obiect de aprige controverse politice, ca să nu spunem de deformări. În plus, faptul că în mod evident gândirea lui Marx s-a dezvoltat în decursul vieții sale i-a făcut pe cercetători să se întrebe dacă există o continuitate în gândirea sa ori trebuie să se vorbească despre doi Marx radical diferiți — tânărul filozof umanist de la începutul anilor 1840 și teoreticianul social și economic de mai târziu, mai riguros și aparent determinist. Date fiind, în plus, fluiditatea conceptuală și gândirea în mișcare datorate începuturilor sale hegeliene, nu este de mirare

că semnificația și implicațiile dialecticii lui au prilejuit interpretări dintre cele mai diverse. Forța analizelor dedicate de Marx fenomenelor politice contemporane și din trecut constă în ancorarea lor fermă în realitatea socială și economică și în faptul că, prin doctrina ideologiei pune în legătură autodescrierile actorilor scenei politice cu conflictul dintre grupurile sociale privitor la producția și repartiția resurselor materiale. În acest cadru, analiza lui Marx este convingătoare în cel mai înalt grad când este cel mai puțin reducționistă — de pildă când explică ascensiunea la putere a lui Napoleon al III-lea. Latura profetică și cea prescriptivă a ideilor lui Marx sunt mai puțin satisfăcătoare. Propria sa teorie îi interzicea să ofere, așa cum s-a exprimat odată, „rețete pentru bucătăria viitorului", dar evidentele sale așteptări privind izbucnirea revoluției proletare în Occident nu s-au împlinit până în prezent, iar imaginea sa despre viitoarea societate comunistă mulți o consideră bazată pe o concepție naivă și unilaterală asupra naturii umane. Cu toate acestea, din întreg spectrul științelor sociale, Marx s-a dovedit a fi, probabil, figura cea mai influentă în secolul al XX-lea.

DTMcL

Bibliografie

(♦) AVINERI, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968. — COHEN, C., *Karl Marx's Theory of History: a Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978. — ELSTER, J., *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. — HUNT, R., *Marxism and Totalitarian Democracy*, 2 vol., Londra, Macmillan, 1974 și 1985. — (♦) MCLELLAN, D., *The Thought of Karl Marx*, ed. a II-a, Londra, Macmillan, 1981. — MARX, K., *Selected Writings*, ed. D. McLellan, Oxford, Oxford University Press, 1977. — PLAMENATZ, J., *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford, Clarendon Press, 1975. — WOOD, A., *Karl Marx*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981.

marxism Teoria și practica economică, socială și politică izvorâte din lucrările lui Karl Marx* și Friedrich Engels* și elaborate ulterior de diferiții lor discipoli. Despre ce este și ce nu este marxismul s-au purtat și se poartă numeroase dispute, parte din pricina marii varietăți de teorii desemnate drept marxiste, parte din pricina încărcăturii politice pozitive sau negative cu care este folosit termenul. Toată lumea este însă de acord că în majoritatea variantelor de marxism se regăsesc trei componente principale. Prima și cea mai importantă o constituie explicarea și critica societăților de azi și din trecut. În explicarea schimbării și a dezvoltării sociale, într-o oarecare măsură factorul economic este avantajat comparativ cu alți factori. Mai precis, se acordă o însemnătate primordială forțelor de producție (uneltelor și instrumentelor de care dispun oamenii într-o epocă sau alta) și relațiilor de producție (modului în care oamenii se organizează în vederea folosirii acestor forțe de producție), ca factori ce modelează sferele politică și culturală din orice societate dată. Această viziune, cunoscută sub numele de materialism istoric*, este adesea exprimată concis prin formula că baza economică determină suprastructura politică și ideologică. Deși se admite că elementele politice și ideologice pot influența structura economică, aceasta este cea care produce schimbarea

socială. Pe o anumită treaptă a evoluției lor, forțele de producție ating dezvoltarea maximă posibilă în cadrul organizării economice și sociale existente a societății, care atunci devine un obstacol în calea dezvoltării lor în continuare și astfel se deschide o perioadă de revoluție socială în care se statornicesc noi relații economice și politice, corespunzătoare nivelului atins de forțele de producție. Conform acestei scheme se pot delimita modurile de producție asiatic, antic, feudal și burghez modern, ca epoci de progres în formațiunea economică a societății.

Dimensiunea critică a acestei prime componente rezidă în ideea că, în aceste moduri de producție succesive, elementele cruciale ale societății — forțele de producție — au fost stăpânite de o minoritate care și-a folosit puterea economică pentru a exploata masa populației, însușindu-și surplusul economic. Această situație inerent conflictuală dă naștere luptei de clasă, care se centrează în jurul proprietății* și al controlului asupra mijloacelor de producție. Toate instituțiile politice și opiniile culturale sunt modelate de orânduirea economică dominantă și de deținătorii puterii economice — clasa dominantă — în așa fel încât să sprijine în mod eficient distribuția inegală a resurselor. De aici provine conceptul marxist de ideologie* ca ansamblu de credințe și practici ce servesc la susținerea unei repartizări inegale a puterii economice și politice.

Cea de-a doua componentă a gândirii marxiste o constituie ideea unei alternative la societatea bazată pe exploatare și împărțită în clase*. Alternativa nu poate fi decât o societate bazată pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producție, în care potențialul uman, până atunci îngrădit de diviziunea muncii caracteristică societăților bazate pe clase, va dobândi posibilitatea unei dezvoltări libere și multilaterale. Evident că o asemenea societate nu va cunoaște clase și, în consecință, nu va avea nevoie de un aparat de stat, definit drept instrument al dominației de clasă. În stadiul inițial, numit îndeobște socialism*, repartiția bunurilor se va face în primă instanță în raport cu contribuția fiecărui individ; ulterior se va putea trece la o organizare comunistă a societății, care va întruchipa principiul „de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi". Potrivit modului de gândire marxist, o descriere detaliată a unei asemenea societăți nu poate fi decât eminamente speculativă.

Cea de-a treia componentă urmărește să explice trecerea de la prima la cea de-a doua. Concepția materialistă despre istorie schițată de prima componentă implică, evident, ideea că modul de producție capitalist este tranzitoriu la fel ca și cele ce l-au precedat. Între marxiști există dezacorduri cu privire la mecanismul subiacent exact, unii punând accentul, de pildă, pe tendința de scădere a ratei profitului, alții pe adâncirea subconsumului, dar toți sunt de acord că sistemului capitalist îi sunt inerente instabilitatea și crizele, și că prăbușirea lui este inevitabilă. Instaurarea socialismului presupune însă în același timp activitatea revoluționară a celor pe care societatea capitalistă îi produce ca pe propriii ei gropari — clasa muncitoare, a cărei creștere numerică și pauperizare relativă o vor face să se răzvrătească. Momentul revoluționar va fi urmat de o perioadă de tranziție, numită dictatura proletariatului*,

precedând instaurarea societății pe deplin comuniste. Relația partidului de inspirație marxistă cu clasa muncitoare a prilejuit o varietate de concepții mai mare decât oricare alt aspect al marxismului. Întrucât epoca partidelor de masă a început abia după moartea lui Marx, el nu s-a confruntat cu această problemă, încât oricine — de la leniniștii care preconizează un partid de „avangardă", puternic centralizat, menit să-i conducă pe muncitori (care altfel ar avea vederi politice dintre cele mai inadecvate), până la socialiștii liberatori, care consideră că puterea politică trebuie deținută direct de adunările muncitorești — poate pretinde, fără teama de a fi dezmințit, că reprezintă adevărata tradiție marxistă.

Dintre cele trei componente menționate, cea de-a doua — conturarea unei societăți socialiste ca alternativă viabilă la capitalism — nu a avansat mult față de ceea ce scrisese Marx însuși. Cea de-a treia — modalitatea trecerii de la capitalism la socialism — s-a dovedit din ce în ce mai problematică și mai controversată, cel puțin în Occident. Drept urmare, cele mai multe eforturi ale teoreticienilor marxiști au vizat elaborarea de variațiuni pe prima temă — analiza critică a societăților din trecut și contemporane. Cu toate acestea, în „epoca de aur" a marxismului, de la moartea lui Marx în 1883 până la izbucnirea primului război mondial, marxismul a păstrat o înfățișare destul de coerentă. Această coerență s-a datorat în bună parte puterii și prestigiului Partidului Social-Democrat German, care în *Programul de la Erfurt* din 1891 a reiterat doctrinele devenite tradiționale privind tendința spre monopol a capitalismului, declinul clasei de mijloc, pauperizarea proletariatului și inevitabilitatea socializării mijloacelor de producție în societatea fără clase, formulând în același timp revendicări imediate, precum votul universal, libertatea de expresie, învățământul gratuit și impozitul progresiv. Pe la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului al XX-lea au intervenit două elemente noi. O viziune cuprinzătoare despre natura universului a fost propusă de metafizica denumită ulterior materialism dialectic*. Inițiat de Engels și preluat de ortodoxia sovietică, materialismul dialectic găsește o dialectică atât în natură cât și în istorie și afirmă că materia se mișcă după legi ca, de pildă, transformarea cantității în calitate și negarea negației. Mai interesant este al doilea element: lupta pentru colonii de la sfârșitul secolului al XIX-lea i-a făcut pe marxiști să formuleze teorii despre imperialism*, cea mai închegată dintre ele fiind cea a lui Hilferding, care a evidențiat controlul crescând al instituțiilor de credit asupra industriei și afirmarea trusturilor. Puterea cartelurilor naționale a dus la amplificarea tensiunilor internaționale datorate competiției pentru acapararea piețelor de desfacere și a surselor de materii prime. Concomitent au luat amploare practica dumpingului pe piețele externe ale bunurilor ce nu-și găseau desfacere în interior la prețuri de monopol și tendința de a exporta capital prin crearea de întreprinderi în străinătate. Aceasta a dus la război economic între națiuni și la expansiunea armată în regiuni subdezvoltate în vederea extinderii debușeelor potențiale, procese

în care primele sacrificate au fost libertatea, democrația și egalitatea.

Acest marxism — denumit al Internaționalei a II-a —, al cărui reprezentant cel mai de seamă a fost Kautsky*, a pus accentul pe aspectele deterministe ale concepției materialiste despre istorie a lui Marx, fiind îndatorat mai mult lui Darwin decât lui Hegel*. Credința în caracterul inevitabil al declinului capitalismului și al creșterii forțelor socialiste a generat o profundă pasivitate politică, deoarece legitima așteptarea unei și mai accentuate maturizări a premiselor revoluției, ca fiind preferabilă atitudinii de a risca totul printr-o activitate revoluționară prematură. Ortodoxia kautskiană a fost atacată de la dreapta de Eduard Bernstein*, care preconiza revizuirea multora dintre doctrinele lui Marx considerate depășite de dezvoltarea economică din societățile industriale; iar de la stânga, de către Rosa Luxemburg*, care a sesizat un primejdios entuziasm pentru combinațiile electorale, concomitent cu neglijarea unor concepte cu adevărat revoluționare, ca acela de grevă generală. Totuși, impresionanta organizare și succesele electorale ale social-democraților germani au conferit acestei fragile combinări a doctrinei revoluționare cu o practică politică pasivă un rol dominant în ansamblul mișcări marxiste până la izbucnirea primului război mondial.

Soarta social-democrației germane în timpul și imediat după război a avut o influență decisivă asupra evoluției doctrinei marxiste. Până atunci marxiștii se ocupaseră puțin de fenomenul naționalismului* („muncitorii nu au patrie"), încât în fața izbucnirii lui violente în timpul războiului mondial s-au văzut dezarmați. Dezbinarea partidului german în legătură cu problema sprijinirii războiului și zdrobirea aripii ei stângi în insurecția eșuată din 1918–1919 l-a făcut să-și piardă hegemonia, preluată de Lenin* și de bolșevicii triumfători. Deși ideile despre imperialism ale lui Lenin, preluate în principal de la Hilferding și Buharin*, s-au dovedit, fără îndoială, foarte influente, principala sa contribuție la doctrina marxistă a constituit-o teoria despre partidul de avangardă. Nouă în această teorie era nu atât ideea necesității unui partid care să dezvolte în muncitori o conștiință socialistă (idee cu care Kautsky ar fi fost de acord), cât ideea că organizația de partid trebuie să fie formată exclusiv din revoluționari de profesie atât în sensul de a se consacra în întregime muncii de partid, cât și în sensul de a fi pe deplin călîți pentru luptă. Previziunea lui Lenin privind o revoluție burgheză în Rusia având în frunte proletariatul, cât și caracterizarea societății socialiste libertare dată de el în *Statul și revoluția* (1917) au fost depășite de circumstanțele Revoluției din 1917 și de Războiul civil ce le-a urmat, unde teoria mai dură a revoluției permanente, formulată de Trotki*, a fost socotită mai adecvată. Rămași singuri pe scena lumii după eșecul revoluției germane, marxiștii ruși s-au văzut confruntați cu un ansamblu de probleme privitoare la organizarea și dezvoltarea unei economii socialiste, pentru soluționarea cărora tradiția marxistă pur și simplu nu-i pregătise. Aceste probleme au făcut obiectul unei animate dezbateri la începutul și până după mijlocul anilor 1920, când triumful versiunii staliniste a „socialismului într-o

singură țară" avea să impună o ortodoxie sterilă din care Uniunea Sovietică nu va mai ieși.

Succesul înregistrat de marxismul rus în 1917 a provocat o sciziune în mișcarea marxistă din afara Rusiei între, pe de o parte, membrii nou-formatelor partide comuniste naționale care acceptau atât metoda bolșevică de organizare internă a partidului, cât și autoritatea punctelor de vedere sovietice asupra politicii mondiale în contextul Internaționalei a III-a, și, pe de alta, cei ce se străduiau să mențină o formă nesovietică a teoriei și practicii marxiste, în pofida perspectivelor ei evident nepromițătoare. Eforturile acestora din urmă au stat sub semnul a două probleme conexe. Prima era moștenirea *stalinismului* (→ *I. V. Stalin*). Bolșevizarea celei mai mari părți a marxismului vest-european a însemnat subordonarea practică, deși nu neapărat și intelectuală, a energiilor multor marxiști față de dictatele Moscovei; în plus, cei ce refuzau o atare obediență trebuiau să se confrunte cu stânjenitorul fapt că în singura țară unde marxismul părea să fi triumfat, apărusc un fel de colectivism birocratic spre care ei nu se simțeau atrași, iar concetățenii lor și mai puțin. Cea de-a doua problemă cu care s-au confruntat marxiștii din Occident a constituit-o natura evident nerevoluționară a principalei forțe a revoluției din tradiția marxistă — clasa muncitoare. Una dintre reacțiile la aceste dificultăți a fost cea a micilor partide trotkiste, care îmbină încrederea constantă în potențialul revoluționar al clasei muncitoare cu o critică virulentă a Uniunii Sovietice. Mai semnificativ însă a fost divorțul inevitabil de politica activă al celei mai mari părți din teoria marxistă (Gramsci* rămânând ultimul teoretician marxist de seamă care a mai asociat cele două roluri) și dubla tendință apărută ca urmare, de a pune un accent sporit pe chestiuni intelectuale și culturale și de a analiza ce se putea prelua cu folos din alte filozofii. Dat fiind că în ultima jumătate de secol majoritatea teoreticienilor marxiști de frunte din Europa Occidentală și din Statele Unite au fost universitari, nu activiști, și au scris într-o perioadă de declin a activității clasei muncitoare, în opera lor filozofia, epistemologia, metodologia și chiar estetica ocupă un loc mai mare decât teoria politică sau economică, iar viziunile lor sunt mai resemnat pesimiste decât cele ale generației anterioare.

Cele două decenii de după 1917 au dat totuși autori importanți prin Georg Lukács* și Antonio Gramsci, care au fost amândoi, la răstimpuri, activiști politici și a căror influență continuă să se facă simțită. În opera de tinerețe a lui Lukács accentul puternic pus pe conștiință poate fi considerat un reflex al revoluției bolșevice. (→ *teorii despre revoluție*) Critica făcută de Lukács viziunii burgheze despre lume ca fiind reificată — adică inacceptabil de statică, fragmentată și obiectivă — și încrederea sa în capacitatea edificatoare a conștiinței proletare — nu efectiv existente, ci atribuite și întruchipate într-o elită de intelectuali revoluționari — marchează punctul culminant al optimismului marxist în Occident. Tabloul zugrăvit de Lukács a rămas însă la oarecare distanță de realitate când mișcările revoluționare din Germania, din Austria și din Ungaria sa natală au eșuat

şi el s-a trezit teoretizând într-un vid socio-politic.

Gramsci este, probabil, figura centrală a întregii tradiţii marxiste occidentale. El este cel mai original gânditor marxist din ultimii cincizeci de ani, contribuţiile sale acoperind întreg spectrul politicii marxiste din deceniul de după Revoluţia din Octombrie. Preocuparea sa principală a fost de a reevalua locul suprastructurii în teoria marxistă a schimbării istorice, reevaluare pe care a realizat-o în primul rând prin accentuarea rolului intelectualilor în politică şi prin semnalarea problemei cu care se confruntă acum clasa muncitoare — aceea de a produce propriii intelectuali; iar în al doilea rând, subliniind importanţa instaurării hegemoniei, proces prin care proletariatul ajunge conducătorul tuturor forţelor opuse capitalismului, coagulându-le într-un nou bloc politic, capabil să reziste şi în cele din urmă să răstoarne hegemonia burgheziei. Analizând acest proces, Gramsci şi-a pus problema relaţiei dintre societatea civilă şi stat, relevând, din această perspectivă, contrastul dintre Rusia, unde puterea de stat a fost vulnerabilă la un atac frontal, şi Occident, unde slăbirea hegemoniei ideologice şi instituţionale burgheze ar fi o condiţie prealabilă a succesului revoluţiei.

Marxismul de după cel de-al doilea război mondial s-a caracterizat prin existenţa a două tendinţe opuse, care au încercat, fiecare, să se înnoiască cu ajutorul unor filozofii mai recente. Prima, reprezentată în principal de Şcoala de la Frankfurt* şi de J.-P. Sartre*, în a doua parte a carierei sale intelectuale, a pus accentul pe latura subiectivă a marxismului. În timp ce Sartre a încercat să combine o formă de marxism cu propria sa versiune a existenţialismului*, Şcoala de la Frankfurt a fost influenţată mai mult de psihanaliză, scrierile reprezentanţilor săi tinzând să evolueze de la interpretarea marxistă tradiţională a politicului şi economicului spre o critică mai generală a culturii burgheze. Cea de-a doua tendinţă a fost influenţată de ideile structuraliste şi a conceput marxismul ca pe o ştiinţă. Opera celui mai important exponent al acestei tendinţe, Louis Althusser*, în special conceptul său de „problematic" şi insistenţa asupra autonomiei relative a ştiinţelor, au fost un bun antidot la toate tipurile de reducţionism, cât şi la formele extreme de marxism hegelian. Cu toate acestea, şi marxismul neostructuralist a fost rupt de influenţa condiţiilor producţiei sociale, înfăţişându-se până la urmă ca o rezervaţie a unei elite intelectuale, fără legături cu activitatea revoluţionară a clasei muncitoare. Mai recent, odată cu declinul influenţei structuralismului, s-au înregistrat, în special în lumea anglo-saxonă, unele încercări interesante de reexaminare a conceptelor marxiste cu ajutorul analizei lingvistice şi al teoriei jocurilor. Din cele de mai sus se vede că, pe măsura trecerii timpului, în secolul nostru marxismul a devenit extrem de difuz. Înăuntrul lui se pot distinge patru orientări foarte diferite. Întâi, marxismul rigid-ortodox al unor societăţi socialiste statornicite precum cele din Uniunea Sovietică şi China, unde a servit sau serveşte drept cadru de desfăşurare a discuţiei sociale şi politice; în al doilea rând, marxismul mai pragmatic al unor partide comuniste vest-europene, care,

pentru justificarea compromisurilor cu etosul parlamentar dominant (→ *eurocomunism*), recurg adesea la o versiune mult simplificată a ideilor lui Gramsci; în al treilea rând, într-o mare parte a Africii, Americii Latine şi a Asiei de Sud-est, marxismul este folosit ca vehicul al protestului împotriva exploatării economice şi, de multe ori combinat cu naţionalismul, funcţionează ca ideologie a participării maselor la procesul de modernizare. În fine, în Occident mulţi marxişti şi-au îndreptat atenţia spre filozofie privită aproape ca un scop în sine şi spre preocupări (de pildă critica literară) foarte depărtate de politică.

Ca doctrină politică, marxismul a întâmpinat dificultăţi majore: vitalitatea nesecată a capitalismului în Vest şi rezultatele dezamăgitoare ale societăţilor socialiste din Est au dezminţit majoritatea anticipărilor şi a speranţelor marxiste. Ca teorie socială şi politică marxismul se confruntă cu aceleaşi mari dificultăţi ca orice altă teorie generală: enunţurile sale mai precise riscă să fie infirmate, pe când o formulare mai defensivă riscă, din pricina vaguităţii, să devină aproape lipsită de conţinut. Ca şi în cazul altor asemenea teorii, în marxism dezbaterea s-a centrat în mare parte pe modul de compartimentare a ansamblului social şi de descriere a relaţiilor dintre elementele astfel evidenţiate. Deşi majoritatea marxiştilor a renunţat demult la metafora rudimentară a bazei şi suprastructurii, preluate din limbajul ingineresc, pentru perspectiva marxistă este esenţială posibilitatea de a deosebi într-un fel sau altul economicul de politic şi ideologic, sarcină ce s-a dovedit din ce în ce mai dificilă. O caracterizare convingătoare a relaţiilor economicului cu politicul şi ideologicul s-a dovedit şi mai anevoioasă. În timp ce majoritatea marxiştilor mai vechi vorbeau despre o determinare cauzală între ele, ulterior s-a ajuns să se vorbească mai degrabă de corespondenţă sau chiar ca abordarea relaţiei dintre ele să fie supusă unei analize explicit funcţionaliste. Dat fiind că marxismul a ajuns să împrumute atât de mult din alte teorii sociale, ar fi probabil o eroare să se supraliciteze specificul său. Marxismul continuă să-şi exercite influenţa mai mult ca o abordare generală, ca o perspectivă, ca un cadru conceptual larg. În acest sens îi sunt amplu îndatorate numeroase cercetări contemporane de valoare pe probleme ca natura şi funcţiile statului capitalist, economia şi politica subdezvoltării ori teoriile din estetică sau cele despre ideologie. Prin modul cum a analizat inegalitatea economică persistentă atât din interiorul statelor-naţiuni cât şi dintre ele, ca şi sistemele adiacente de putere şi dominaţie, ca şi prin critica făcută acestor sisteme, marxismul se poate pretinde a fi cea mai influentă paradigmă a epocii noastre.

DTMcL

Bibliografie

ANDERSON, P., *Considerations on Western Marxism*, Londra, New Left, 1976. — BOGGS, C. şi D. Plotke, *The Politics of Eurocommunism*, Londra, Macmillan, 1980. — CARR, E. H., *A History of Soviet Russia*, Londra, Macmillan, 1950. — DIGGENS, J., *The American Left in the Twentieth Century*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973. — GAY, P., *The Dilemma of Democratic Socialism: Edward Bernstein's Challenge to Marx*, New York, Schoken, 1962. — HOWARD, D. şi K. Klare, ed., *The Unknown Dimmension: Post-Leninist Marxism*, New York, Basic, 1972. — JAY, M., *Marxism and*

Totality, Berkeley, University of California Press, 1984. — (♦) KOLAKOWSKI, L., *Main Currents of Marxism*, 3 vol., Oxford, Oxford University Press, 1978. — LENIN, V. I., *Statul şi revoluţia*, în *Opere complete*, vol. 33, Bucureşti, Editura politică, 1964. — LICHTHEIM, G., *Marxism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, New York, Praeger, 1961. — (♦) MCLELLAN, D., *Marxism after Marx*, Londra, Macmillan, 1980. — SALVADORI, M., *Kautsky and the Socialist Revolution*, Londra, New Left, 1979. — SCHORSKE, C., *German Social Democracy, 1905–1917*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1955.

marxism-leninism Ideologia oficială a fostei Uniuni Sovietice şi a ţărilor est-europene aflate în sfera de influenţă sovietică. (→ *V. I. Lenin*; *marxism*)

materialism dialectic Filozofia marxismului* aşa cum au dezvoltat-o succesorii lui Marx*, îndeosebi în Germania şi în Uniunea Sovietică. Cuprinde două teze centrale: întâi, primatul materiei — toate procesele mintale fiind considerate derivate, în ultimă instanţă, din procese materiale; în al doilea rând — caracterul dialectic al tuturor proceselor, fie ele naturale sau umane, exprimat în trei legi: transformarea cantităţii în calitate, unitatea contrariilor şi negarea negaţiei (→ *dialectică*). Conform materialismului dialectic, în ştiinţele umane şi în cele naturale trebuie utilizate aceleaşi procedee cognitive, teză ce se desprinde din lucrarea lui Engels* despre dialectica naturii. Marxiştii de mai târziu, printre care Georg Lukács* şi reprezentanţii Şcolii de la Frankfurt*, au respins această doctrină ca fiind o formă de pozitivism* şi au susţinut că numai interacţiunile dintre subiecţii umani şi lumea materială au un caracter dialectic.

DLM

Bibliografie

JORDAN, Z. A., *The Evolution of Dialectical Materialism*, Londra, Macmillan; New York, St. Martin, 1967.

materialism istoric Concepţie susţinută în principal de Marx* şi de discipolii săi, potrivit căreia mersul istoriei umane, în special schimbările politice şi dezvoltarea ideilor, este determinat în cele din urmă de modul în care oamenii îşi produc mijloacele de trai şi îşi organizează relaţiile economice. (→ *marxism*)

Maurras, Charles (1868–1952) Scriitor, gazetar şi politician francez. A fost teoreticianul naţionalismului* integral şi liderul mişcării naţionaliste Action Française, creată în 1899.
Mişcarea Action Française a avut întotdeauna un număr mic de membri, dar cu toate acestea a exercitat o enormă influenţă politică şi literară atât în Franţa, cât şi în Italia, Spania, Belgia şi Europa de Est. Această influenţă s-a datorat în primul rând scrierilor lui Maurras şi revistei sale, *L'Action Française*, care în 1908 a devenit cotidian. Cea mai cunoscută lucrare a lui Maurras a fost *L'Enquête sur la monarchie*, publicată în 1900. Dintre numeroasele lucrări ulterioare, cele mai semnificative pentru definirea gândirii maurrasiene sunt *Anthinéa* (1901), *La Politique religieuse* (1912), *Romantisme et révolution* (1922), *Mes Idées politiques* (1937) şi *La Seule France* (1941). Devenind membru al Academiei Franceze în 1939, Maurras a încercat să joace rolul de teoretician al regimului

de la Vichy. Între 1940 şi 1944 a dus o violentă campanie antisemită şi a elogiat legile rasiale ale guvernului de la Vichy, foarte apropiate de legislaţia nazistă (→ *naţional-socialism*); a combătut Rezistenţa, gaullismul şi efortul de război al Aliaţilor în ansamblu. După eliberare a fost condamnat la închisoare pe viaţă pentru colaborarea cu inamicul.

Punctul de plecare al gândirii maurrasiene îl constituie afirmarea importanţei covârşitoare a naţiunii ca atare. Maurras a ajuns la concluzia că pentru a opri decăderea naţiunii şi a asigura perenitatea acestei entităţi unice şi armonioase, „zeiţa Franţa", trebuia respins tot ceea ce ţinea de fundamentele filozofice ale Republicii şi Revoluţiei franceze, inclusiv teoria dreptului natural* şi înlocuit cu principiul monarhic. Această soluţie, credea el, era concluzia ce se desprindea cu necesitate din întreaga gândire naţionalistă şi reprezenta „naţionalismul integral". Pentru Maurras, naţionalismul era înainte de orice o concepţie estetică. El considera Franţa o minune fără egal în lume, dar susţinea că naţionalismul posedă o esenţă metafizică şi că, în sens absolut, naţiunea poate fi privită ca un scop în sine. Franţa era înzestrată cu trup, suflet şi frumuseţi naturale, dar o zeiţă putând să şi piară, este nevoie să i se acorde atenţie şi grijă în fiece clipă. Acest naţionalism absolut cere îndepărtarea a tot ceea ce slăbeşte organismul naţional şi în primul rând, a democraţiei*. În opinia lui, acceptarea democraţiei nu putea să însemne decât distrugerea ţării, motiv pentru care patriotismul* cere un regim puternic, stabil, permanent, un regim care să nu fie expresia capriciului unor majorităţi schimbătoare sau a unor interese particulare; cu alte cuvinte, un regim monarhic. Regele, slujitorul naţiunii, reprezintă unitatea, suveranitatea* şi perpetuitatea ei. Pentru a se asigura supravieţuirea naţiunii, ea trebuia apărată, nu doar împotriva invadatorilor din afară, ci şi împotriva duşmanului dinăuntru. Republica, spunea el, a lăsat moştenirea naţională, catolică, pe seama celor „patru stări confederate" — evreii, străinii, francmasonii şi protestanţii. Numai o monarhie creditară putea pune capăt acestei confiscări, după cum tot ea era singura formă de guvernământ capabilă să rezolve chestiunea socială prin reintegrarea proletariatului în comunitatea naţională. În numele acestei reconcilieri a proletariatului cu naţiunea, Maurras şi adepţii săi se opuneau capitalismului şi liberalismului, pledând pentru o formă de corporatism* şi pentru alianţă cu sindicalismul* revoluţionar.

ZS

Bibliografie

CAPITAN, P. C., *Charles Maurras et l'idéologie d'Action Française*, Paris, Éditions du Seuil, 1972. — (♦) CURTIS, M., *Three against the Third Republic: Barrès, Maurras, Sorel*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1959. — MAURRAS, C., *Œuvres capitales*, 4 vol., Paris, Flammarion, 1954. — NOLTE, E., *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism*, New York, Holt, Reinhart & Winston, 1966. — (♦) SUTTON, M., *Nationalism, Positivism and Catholicism: the Politics of Charles Maurras and French Catholics 1890–1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. — WEBER, E., *Action Française*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1962.

menşevism Ideile menşevicilor, facţiune a Partidului Muncitoresc Social-Democrat Rus apărută în 1903, în urma sciziunii de bolşevici (→ *bolşevism*). Menşevicii au vrut un partid mai deschis şi s-ar putea spune că prin credinţa că revoluţia socialistă trebuia să aştepte o industrializare mai amplă a Rusiei au rămas mai apropiaţi de marxismul* clasic decât adversarii lor.

mercantilism Ideile şi politicile dezvoltate în jurul doctrinei privind balanţa comerţului din gândirea economică europeană a secolului al XVII-lea şi cea mai mare parte a secolului al XVIII-lea. Thomas Mun (1571–1641) a expus această doctrină în *England's Treasure by Foreign Trade* (1664): „Mijlocul la îndemână pentru sporirea avuţiei şi a tezaurului nostru îl constituie comerţul exterior, unde trebuie să aplicăm întotdeauna regula de a vinde anual străinilor mai mult decât consumăm noi, valoric, din produsele lor." În lume, cantitatea de aur tezaurizat fiind limitată, activitatea economică era inevitabil generatoare de conflicte, de vreme ce o ţară trebuia să piardă pentru ca alta să câştige. În afara acestui conflict dintre interesele naţionale, autorii mercantilişti considerau că în interiorul statelor există o neconcordanţă potenţială între interesul naţional şi interesul privat. Acceptarea declarată a goanei după profit a naţiunilor şi a indivizilor şi necesitatea unor reglementări ale vieţii economice erau deziderate comune ale gândirii mercantiliste. Cele două obiective inseparabile ale mercantilismului — puterea şi bogăţia naţiunii — se explică cel mai bine pe fundalul intensei rivalităţi internaţionale ce a caracterizat secolul al XVII-lea. În vederea creării unei balanţe comerciale favorabile, mercantiliştii mizau pe taxele şi primele guvernamentale de natură să încurajeze exporturile şi să descurajeze importurile. Limitarea importurilor la materii prime ieftine şi accentul pe exportul de produse finite păreau să garanteze un excedent comercial. Acestei politici i se asocia nevoia de colonii, protejarea industriei autohtone, acordarea de privilegii de monopol companiilor comerciale şi controlul navigaţiei (de pildă, prin England's Navigation Acts). Pentru menţinerea unor preţuri competitive ale bunurilor pe piaţa mondială, adesea se recomanda menţinerea salariilor la un nivel scăzut. De asemenea, gândirea mercantilistă era favorabilă creşterii populaţiei. Pe lângă Thomas Mun, printre figurile importante ale acestei tradiţii de gândire s-au numărat Sir William Petty (1623–1687), Josiah Child (1630–1699) şi Jean-Baptiste Colbert (1619–1683), ministrul de finanţe al lui Ludovic al XIV-lea. Termenii „mercantilism" şi „sistemul mercantil" au fost utilizaţi pentru prima dată în 1763 de fiziocratul francez marchizul de Mirabeau (1715–1789) şi popularizaţi mai târziu de Adam Smith* în *Avuţia naţiunilor* (1776). Ambii au criticat protecţionismul preconizat de economiştii din secolul precedent, apărând comerţul liber. Smith le-a reproşat mercantiliştilor că fac o confuzie între avuţie şi bani sau aur şi că de această eroare au profitat negustorii şi fabricanţii pentru a obţine reglementări guvernamentale care-i protejau în mod inechitabil în faţa concurenţei.

Atacul lui Smith împotriva mercantilismului a făcut ca acesta să cadă în dizgraţie în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea. Primii care au luat apărarea favoarea mercantilismului au fost unii istorici germani, îndeosebi Gustav von Schmoller (1838–1917), în 1884, care simpatizau cu naţionalismul* lui evident. După părerea lui Schmoller, mercantilismul era mai presus de orice un sistem de edificare a statului, prin care guvernanţii contribuiau la înlăturarea barierelor interne din calea comerţului şi la ameliorarea poziţiei propriei naţiuni în economia mondială. Mercantilismul a fost susţinut şi de J. M. Keynes*, în *Teoria generală* (1936). Recomandările sale privind influenţa guvernamentală l-au făcut să privească favorabil utilizarea mercantilistă a reglementărilor de stat pentru menţinerea rezervei naţionale de bani şi a unei rate scăzute a dobânzilor. Cercetătorii contemporani sunt mai puţin interesaţi să combată mercantilismul şi mai mult să înţeleagă formele sub care s-a manifestat în diferite ţări şi condiţiile din secolul al XVII-lea care l-au generat. TAH

Bibliografie

(♦) COLEMAN, D. C. ed., *Revisions in Mercantilism*, Londra, Methuen, 1969. — HECKSCHER, E., *Mercantilism*, Londra, Allen & Unwin, 1935. — KEYNES, J. M., *Teoria generală a folosirii mâinii de lucru, a dobânzii şi a banilor*, trad. de L. Straja, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1970.

Merleau-Ponty, Maurice (1908–1961) Filozof francez. A adus o contribuţie de seamă la gândirea politică în încercarea de a reconcilia marxismul* cu fenomenologia. În timpul celui de-al doilea război mondial s-a alăturat Rezistenţei, unde s-a împrietenit cu numeroşi intelectuali radicali, printre ei şi Jean-Paul Sartre*, cu care în 1945 a înfiinţat revista *Les Temps Modernes*. Până în 1950 a fost redactorul politic al revistei, în care analiza evenimentele mondiale din perspectivă existenţialistă. A fost simpatizant al Partidului Comunist Francez (PCF) dar din cauza antipatiei faţă de stalinism nu a devenit membru. În 1952 a demisionat din redacţia revistei, considerând că Uniunea Sovietică juca un rol imperialist în Coreea. S-a certat cu Sartre, care între timp se apropiase mai mult de comunişti, iar în 1955 s-a declarat decepţionat chiar de marxism. Ulterior a scris destul de puţin pe teme de politică, deşi a sprijinit scurta guvernare socialistă a lui Pierre Mendès France. În orice caz, viaţa lui Merleau-Ponty a fost una de scriitor şi de universitar, nu de activist politic. În 1952 a fost numit la prestigioasa catedră de filozofie de la Collège de France. Spre sfârşitul vieţii a întreprins o reevaluare a fundamentelor filozofice ale politicii, deşi cu timpul interesul său se deplasase mai mult spre problematica limbajului şi a esteticii.

Principalele lucrări politice ale lui Merleau-Ponty sunt *Umanism şi teroare* (1947) şi *Aventurile dialecticii* (1955). În prima ia apărarea violenţei revoluţionare, iar în cea de-a doua examinează mai cu precauţie metamorfozele dialecticii* în acele filozofii postmarxiste care susţin astfel de acte. Alte eseuri pe teme politice au apărut în *Primatul percepţiei* (1947), *Sens şi nonsens* (1948) şi *Semne* (1960). Cheia înţelegerii scrierilor politice ale lui Merleau-Ponty se află însă în filozofia

ce stă la baza lor. Aceasta este schițată de *Fenomenologia percepției* (1945), a cărei prefață oferă cea mai clară prezentare a fenomenologiei sale existențialiste. Extrasele publicate postum din lucrarea neterminată *Vizibilul și invizibilul* (1964) sugerează o regândire profundă a poziției sale. În filozofia politică a lui Merleau-Ponty se împletesc trei abordări principale: fenomenologia, existențialismul* și marxismul. Perspectiva fenomenologică implică descrierea modurilor în care sensul își face apariția în lume și comportă o interogație sistematică asupra semnificațiilor pe care în viața de fiecare zi le considerăm de la sine înțelese. Merleau-Ponty susține că de la bun început ne structurăm mediul ambiant prin acte de percepție ce implică o interacțiune complexă între corpurile noastre și lume, de unde rezultă forme schimbătoare și echivoce, dar înzestrate cu sens. Noi nu ne sprijinim pe conștiință pentru a construi o lume coerentă din haos, deoarece suntem spirite încarnate, angajate în situații semnificative anterior oricărei reflecții. Teoriile și articulările pe care ulterior le impunem acestei „lumi a vieții" nu pot fi decât explicații secunde și provizorii ale experienței mai bogate și mai vibrante pe care acestea nu o epuizează niciodată. Ele păstrează caracterul parțial și perspectival, deschis și ambiguu al percepției senzoriale originare. Aceste studii ajung astfel la o concluzie profund anticarteziană, care facilitează respingerea dualismului subiect–obiect atât în forma lui idealistă, cât și în cea empiristă. Aceasta conduce la existențialismul lui Merleau-Ponty, cu teza sa că existența precedă întotdeauna esența: niciodată nu ne transcendem situația pentru a o putea cuprinde din afară, și nici nu aspirăm la o cunoaștere absolută; acțiunea este cea prin care introducem un sens în lume. Dacă recunoaștem un sens în istorie, o facem trăind logica evenimentelor din perspectiva noastră, de indivizi angajați. Iar dacă dăm explicații acestor sensuri, suntem obligați să recunoaștem că ele sunt provizorii și nu exclud interpretări suplimentare.

Această fenomenologie existențialistă stă la baza marxismului lui Merleau-Ponty și a întregii sale gândiri politice. Ea implică un atac susținut la adresa tuturor doctrinelor și mișcărilor care pretind să ofere o înțelegere completă sau cer impunerea unor soluții istorice definitive. Merleau-Ponty echivalează asemenea credințe cu un raționalism care consideră că lumea poate fi deplin cunoscută și prin aceasta și controlată. Această iluzie este împărtășită și de liberalism* atunci când acesta crede în capacitatea unor indivizi animați de bune intenții de a ajunge la decizii raționale, ca și de marxismul ortodox, când pretinde că înțelege legile istoriei. Când vorbește de un unic fir al evoluției istorice și identifică proletariatul* cu adevărul acesteia, marxismul devine o filozofie raționalistă, și nu dialectică. Regimurile care se legitimează printr-o astfel de abordare devin inevitabil incerțiale, închise, violente, pentru că nu se pot adapta luptelor și exigențelor provocate inevitabil de toate soluțiile provizorii.

Ceea ce Merleau-Ponty preconizează în schimb este un stil al politicii care recunoaște contingența istoriei și caracterul riscat și violent al activității

politice. La început el caracterizează o astfel de abordare drept „marxism fenomenologic", dar mai târziu îl numeşte „un nou liberalism". O astfel de politică nu încearcă să impună evenimentelor nici o soluţie preconcepută. Ea recunoaşte că nu putem controla istoria, pentru că instituţiile ei iau naştere într-un „intermundiu" unde acte individuale converg într-un rezultat pentru care răspunderea nu revine nimănui. Cum istoria este totuşi consecinţa unor acte intersubiective, ea este impregnată de scopuri umane. Asemenea formelor perceptuale, sensul ei este deschis, deşi nu arbitrar; ea oferă posibilităţi variate şi, prin aceasta, o libertate limitată de a împinge evenimentele într-o direcţie progresistă, cu condiţia de a da în vileag opţiunile şi de a obţine sprijin pentru una dintre ele. Un marxism fenomenologic recunoaşte astfel că raţiunea intră în lume numai sub formă de proiect concret şi neîncheiat. Elaborarea acestuia presupune un efort de integrare a diverse perspective, integrare la care se ajunge prin luptă şi comunicare. El nu este ceva garantat, nu este o idee preexistentă pe care o elită o poate impune în numele nostru. Este vorba de o politică ce interpretează evenimentele pe măsură ce acestea se desfăşoară. Ea încearcă să structureze şi să dezvolte conştiinţa maselor, recunoscând că sensurile se grave ază în istorie la nivelul acţiunilor de masă. Este o politică fără iluzii. Ea rămâne revoluţionară pentru că nu are obiective finale, deşi este devotată valorii umaniste de îmbogăţire şi lărgire a oportunităţilor de coexistenţă. Ea îşi dă seama că libertatea rezidă în capacitatea noastră de a transcende mereu datul şi de a deschide astfel noi posibilităţi paralel cu acumularea de adevăruri tradiţionale. De aceea ea trebuie să conteste structurile reificate care ne inhibă capacitatea de a reacţiona în mod creator la schimbare. În acest punct raţionalismul este deosebit de periculos, pentru că pretinde că deţine soluţii definitive, fără nici o alternativă. Finalmente Merleau-Ponty a ajuns la concluzia că viziunea marxistă despre proletariat ca singurul agent istoric este ostilă unui astfel de demers dialectic şi deschis. În consecinţă şi-a schimbat opţiunea politică în favoarea stângii necomuniste, dar pe fundalul pesimismului privitor la lipsa de sens a vieţii politice din anii '50. Criticii i-au reproşat că-i lipseşte o analiză reală a puterii şi că a căzut el însuşi în plasa idealismului pe care l-a combătut. Merleau-Ponty nu a pretins încă niciodată că ar oferi o teorie exhaustivă a epocii sale sau un program de rezolvare a problemelor ei. S-a mulţumit să ne invite la o interogaţie permanentă asupra semnificaţiilor cu care ne întâlnim în viaţa de zi cu zi, şi ne-a sugerat temeiuri filozofice şi politice pentru continuarea acestui demers.

DHC

Bibliografie

(♦) KRUKS, S., *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Brighton, Sussex, Harvester, 1981.— MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.— ~, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.— (♦) O'NEILL, J., *Perception, Expression and History: the Social Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1970.— (♦) SCHMIDT, J., *Maurice Merleau-Ponty: between Phenomenology and Structuralism*, Londra, Macmillan, 1985.

Michels, Robert (1876–1936) Sociolog german. A predat la universităţi din Torino, Basel şi Perugia. Sub influenţa lui Gaetano Mosca*, Vilfredo Pareto* şi Max Weber*, a devenit un exponent al elitismului* şi a adus o contribuţie importantă la sociologia partidelor politice. Este cunoscut ca autor al teoriei despre „legea de fier a oligarhiei".

Michels a debutat ca marxist. Încă de la început a avut o atitudine critică faţă de acele partide socialiste parlamentare în cazul cărora considerente constituţionale burgheze subminau încrederea în lupta revoluţionară directă, iar preocuparea pentru menţinerea organizaţiei de partid prevala faţă de principiul socialist. În cea mai cunoscută carte a sa, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (1911), a dezvoltat teza că societatea în general şi toate organizaţiile sunt supuse dominaţiei oligarhice: „Cine spune organizaţie spune oligarhie" — aceasta este „legea de fier a oligarhiei". Michels a aplicat această teorie generală la partidele socialiste, încercând să demonstreze că legea s-ar aplica chiar şi în cazul-test cel mai defavorabil al unui partid devotat principiului democraţiei interne.

Conform statutului, conducătorii organizaţiilor de partid socialiste sunt aleşi de masa membrilor, în faţa cărcia sunt răspunzători şi care aşteaptă de la ei să pună în practică politicile partidului. Michels a susţinut că liderii se sustrag acestor constrângeri şi acţionează independent. Două sunt argumentele principale. Primul e că organizaţiile, indiferent de mărime şi complexitate, necesită funcţii şi priceperi specializate. Membrii de rând ajung în imposibilitatea de a-i supraveghea pe specialişti, care iau decizii pentru partid din proprie iniţiativă. Deprinderea de a conduce contribuie la consolidarea poziţiei de lider. Conducătorii acumulează influenţă asupra organizaţiei, inclusiv asupra alegerilor pentru funcţii executive. Nevoia externă de stabilitate a conducerii în competiţia dintre partide în parlament şi în alegerile generale consolidează şi ea poziţia internă a liderilor şi-i împinge la compromisuri în chestiuni ţinând de principiul socialist. În al doilea rând, Michels era convins că masa oamenilor are o nevoie psihologică de a fi condusă. Urmând şi aici teoria elitistă, el considera masele ca fiind atomizate, dezorganizate şi incapabile de acţiune colectivă dacă nu sunt conduse de o minoritate de activişti. Masele sunt nu doar apatice, ci şi predispuse spre venerarea liderului puternic. Oligarhia devine aproape invulnerabilă. Schimbările în conducere se produc mai puţin prin dislocarea elitei şi mai mult printr-un proces de absorbire de noi membri în oligarhia existentă. Democraţia* într-un sens cât de cât strict este o imposibilitate. În cel mai bun caz ea constă în competiţia dintre organizaţiile oligarhice.

În scrierile de mai târziu Michels a continuat să-şi dezvolte ideile privind superioritatea elitei şi obedienţa psihologică a maselor, într-o direcţie antidemocratică, transformându-se într-un susţinător făţiş al fascismului*.

În pofida formulării sale categorice, analiza michelsiană a oligarhiei de partid nu este totdeauna clară. Uneori

Michels nu face deosebirea între expertiză tehnică şi conducere politică, iar presiunile interne şi cele externe partidului apar amestecate. El nu recunoaşte amploarea cu care organizaţiile complexe generează o pluralitate de grupuri de conducere aflate în competiţie. Cu toate acestea, „legea de fier a oligarhiei" a avut un impact major asupra studierii partidelor, a sindicatelor, a grupurilor de presiune şi a altor organizaţii importante. GP

Bibliografie

BEETHAM, D., „From socialism to fascism: the relation between theory and practice in the work of Robert Michels", în *Political Studies*, 25 (1977), pp. 3–24, 161–181.— HANDS, G., „Roberto Michels and the study of political parties", în *British Journal of Political Science*, 1 (1971), pp. 149–172.— MCKENZIE, R. T., *British Political Parties*, ed. a II-a rev., Londra, Heinemann, 1964.— MICHELS, R., *Political Parties*, Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe, 1949.— (♦) PARRY, G., *Political Elites*, Londra, Allen & Unwin, 1969.— PUTNAM, R., *The Comparative Study of Political Elites*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1976.

Mill, James (1773–1836) Filozof, economist şi pamfletar radical britanic. A studiat la Edinburgh pentru a deveni cleric prezbiterian, dar agnosticismul său l-a făcut să abandoneze această carieră. A trăit strâmtorat la Londra, colaborând ocazional la diferite publicaţii, până când, în urma apariţiei cărţii sale *A History of British India*, a obţinut o slujbă la Compania Indiilor Orientale. A fost foarte apropiat de Jeremy Bentham* şi a propagat activ ideile acestuia despre principiul utilităţii, despre drept, guvernământ, educaţie şi psihologie. A fost mai mult popularizator decât un gânditor original, dar a jucat totuşi un rol important ca mediator între cei cu concepţii teoretice, precum Bentham şi economiştii, şi cei ale căror activităţi politice îşi luau drept repere interpretările date de el teoriei politice şi celei economice. A fost un catalizator al dezvoltării intelectuale şi al activităţilor politice ale lui David Ricardo*, Grote, Parkes, ale multora dintre radicalii filozofici (→ *radicalism filozofic*), cu deosebire ale fiului său, John Stuart Mill*.

Mill a fost un exponent al utilitarismului* lui Bentham, al individualismului* hobbesian şi al asociaţionismului în psihologie, al malthusianismului şi al principiilor economiei politice clasice*, aşa cum le dezvoltase Adam Smith*. Ca utilitarist, pretindea că urmăreşte „cea mai mare fericire pentru cât mai mulţi" şi, asemenea lui Bentham, a analizat instituţiile statornicite, îndeosebi guvernământul aristocratic, sistemul juridic lăudat de William Blackstone*, şcolile, biserica şi economia mercantilistă, pentru a arăta că ele reprezentau tot atâtea obstacole în calea fericirii maxime; şi a propus noi aranjamente instituţionale, menite să o promoveze. Cea mai importantă dintre propuneri viza politica şi a fost formulată în influentul său *An Essay on Government*. Propunea instituţii democratice ca o cale de a se ajunge la o guvernare bună, adică în folosul celor guvernaţi. Metehnele, îndeosebi corupţia, izvorau din jocul liber al unor interese reprobabile, care erau interesele personale, specifice fiecărui individ. Principalul beneficiar al unei astfel de situaţii era aristocraţia, deoarece în lipsa unor obstacole

în calea intereselor ei imorale, ea exploata masa poporului. Remediul la această situaţie erau guvernământul reprezentativ, inclusiv sufragiul mult extins, aproape universal, alegerile frecvente şi secrete. Până la adoptarea acestor contraponderi democratice, viaţa politică rămânea o înfruntare între aristocraţie şi popor; în urma adoptării lor se va crea o identitate de interese între guvernanţi şi comunitate.

Elogierea exagerată de către Mill a oamenilor de condiţie mijlocie i-a făcut pe unii cercetători ai operei sale să adopte ideea greşită că el ar fi vrut să limiteze dreptul de vot la clasa de mijloc. Elogiul lui la adresa acestora era dublat de previziunea că oamenii de condiţie inferioară se vor lăsa conduşi de sfatul şi exemplul celor de condiţie mijlocie, şi ca atare nu echivala cu vreo restrângere a pledoariei sale pentru un sufragiu democratic. Gândirea politică a lui James Mill a fost aspru criticată de Thomas Babington Macaulay*, care respingea argumentarea sa în favoarea „democraţiei pure" şi ridiculiza utilizarea raţionamentului deductiv în chestiuni de politică. Sub influenţa lui Macaulay, John Stuart Mill a dezaprobat şi el utilizarea de către tatăl său a unui discurs de tip ştiinţific în ceea ce de fapt era un pamflet politic şi l-a criticat pentru că în democraţia* pe care o preconiza nu se preocupa de asigurarea unor conducători luminaţi.

JH

Bibliografie

BAIN, A., *James Mill: a Biography* (1882), New York, Augustus Kelley, 1967.— (♦) HAMBURGER, J., *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophic Radicals*, New Haven şi Londra, Yale University Press, 1965.— (♦) LIVELY, J. şi REES, J. ed., *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's Essay on Government, Macaulay's „Critique" and the Ensuing Debate*, Oxford, Clarendon Press, 1978.— MILL, J., (1873) *Autobiography*, în *Collected Works*, vol. I, ed. J. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1981.— (♦) THOMAS, W., *The Philosophic Radicals*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

Mill, John Stuart (1806–1873) Filozof, economist şi om politic britanic, primul dintre cei şase copii ai lui James Mill* şi Harriet Burrows. A fost educat de tatăl său şi într-o oarecare măsură de Francis Place şi Jeremy Bentham*, spre a deveni liderul intelectual al radicalilor filozofici (→ *radicalism filozofic*). Deşi nu le-a împlinit întru totul speranţele, deoarece în anii 1820 şi 1830 radicalismul tatălui său şi al lui Bentham l-a deziluzionat, a dobândit, incontestabil, un ascendent intelectual remarcabil asupra contemporanilor. Când ajunsese pe la vârsta de cincizeci de ani, lucrările sale *A System of Logic* (1843) şi *Principles of Political Economy* (1848) erau manuale recunoscute în universităţile timpului; *On Liberty* (1859) a dat speranţă multor cititori şi pe tot atâţia i-a alarmat, iar *Considerations on Representative Government* (1861) a dat pentru alţi douăzeci de ani tonul discuţiilor despre perspectivele şi primejdiile democraţiei*. Eseul de mici dimensiuni *Utilitarianism* (1861) a făcut mai puţine valuri la apariţie, în schimb ulterior a devenit constant subiect de dezbateri şi reinterpretări.

Toate acestea nu înseamnă că Mill a fost o personalitate necontroversată; în multe chestiuni el a avut atitudini „neortodoxe". La vârsta de şaisprezece

ani a stat o noapte în arest pentru că răspândise într-un district al Londrei literatură despre controlul naşterilor. iar eseul său *The Subjection of Women* (1869) i-a pus pe gânduri pe mulţi cititori; a fost favorabil acordării independenţei Irlandei şi înclinat să rezolve problema agriculturii irlandeze prin răscumpărarea silită a moşiilor nelocuite de proprietarii lor; a fost un apărător tenace al Revoluţiei franceze de la 1848, cunoscut de toată lumea ca agnostic şi recunoscut din punct de vedere intelectual ca fiind superior aproape tuturor personalităţilor publice din acea vreme.

Autobiography (1873) oferă o imagine pregnantă a carierei şi a opiniilor sale. Este o scriere plăcut de citit, dar înşelătoare, ici-colo incoerentă în privinţa cronologiei interioare, foarte selectivă şi în principal propagandistică. Mill spune că prezintă formarea sa intelectuală, şi acest aspect ocupă într-adevăr un loc important, dar conţine mult mai multe altele despre neajunsurile unei educaţii ce-l aduse-se în pragul unei cedări nervoase la vârsta de douăzeci de ani, relatarea îndelungatei sale prietenii — încheiată într-un târziu prin căsătorie — cu Harriet Taylor, şi reflectă opiniile sale despre viaţa politică din secolul al XIX-lea cu mai multă fidelitate decât evenimentele vieţii personale. Despre educaţia sa spune că a fost excesiv de analitică: i-a cultivat intelectul, dar nu şi afectivitatea; i-a insuflat o preocupare abstractă pentru bunăstarea oamenilor, dar nu şi pasiune pentru ea — reflexe ale neajunsurilor radicalismului profesat de tatăl său şi de Bentham; aceştia erau oameni ai secolului al XVIII-lea, capabili să analizeze defectele vechii ordini, dar nu şi să insufle tabloului pe care-l zugrăveau, al unei lumi mai bune, căldura emoţională şi bogăţia de culoare de care avea nevoie. Harriet Taylor întruchipa în ochii lui Mill sensibilitatea poetică şi imaginaţia sprintenă după care tânjea; încât relaţia lor a simbolizat acea unire dintre minte şi inimă, dintre intelect şi emoţie, preconizată de radicalism*. Ea era pătimaş ostilă faţă de ceea ce i se părea a fi balastul respectabilităţii victoriene, iar tonul eseului lui Mill *On Liberty* datorează mult femeii adorate. Nu este la fel de clar dacă aceasta i-a influenţat într-o măsură însemnată şi argumentarea. De fapt, majoritatea învăţămintelor pe care era dornic să le transmită altora Mill nu le primise de la ea, ci din diverse alte surse. În perioada maturizării intelectuale, către sfârşitul deceniului 1820, l-au influenţat „misionarii" saint-simonieni, iar mai târziu Auguste Comte*; când s-a răzvrătit împotriva lui Bentham, în mod greşit a fost luat de către Carlyle* drept un discipol al lui. A ajuns astfel la convingerea că o teorie a guvernământului trebuia să se sprijine pe o teorie a istoriei şi pe o filozofie a progresului; orice discuţie despre chestiuni instituţionale i se părea zadarnică dacă nu se plasa pe fundalul unor cunoştinţe mai largi despre societate; şi a început să reflecteze asupra posibilităţilor socialismului*. Între timp era nevoit să-şi câştige existenţa lucrând la Compania Indiilor Orientale, unde gândirea politică era pusă la proba aplicabilităţii practice. Îl vedem astfel pe Mill croindu-şi propriul drum între dascălii săi de început şi criticii

lor. *Sistemul de logică* reprezintă o apărare intransigentă a „școlii inductive" în științele naturii și sociale; două sunt tezele de bază susținute în această carte; prima, că știința socială este posibilă și că viața politică, economică și socială se pretează la un studiu științific; iar a doua, că nici o știință nu descoperă adevăruri necesare despre lume, deoarece știința nu poate să descopere decât cum sunt lucrurile, nu și cum sunt cu necesitate. Ținta următoare a acestei a doua teze o constituie „intuiționismul" etic, teoria că adevărurile morale sunt o categorie de adevăruri necesare, înțelese ca atare prin revelațiile intuiției. Eseul său *Utilitarismul* a fost gândit deopotrivă ca un atac împotriva intuiționismului și ca o apărare a utilitarismului*. Toată viața a fost de părere că politica conservatoare era susținută de oameni ce iau propriile prejudecăți drept adevăruri ultime despre lume; *Sistemul de logică* și *Utilitarismul* atacă această deprindere proastă la un nivel, iar *Despre libertate* și *Înrobirea femeii* incriminează consecințele practice ale incapacității de a crede că lucruri ce ni se par evidente pot fi, cu toate acestea, false. Dacă însă conservatorismul* era unul dintre inamici, simplismele „radicalismului filozofic" erau o țintă la fel de ispititoare a criticilor sale. Spre sfârșitul vieții Bentham erijase votul universal și regula majorității în instrumente infailibile de asigurare a unei bune guvernări. Mill a devenit tot mai sceptic în privința eficacității lor. Ideea că simpla majoritate a populației ar avea mai des dreptate decât ar greși era lipsită de orice temei: majoritatea clasei de mijloc era obtuză și obsedată de a face bani, muncitorimea era ignorantă, prost informată și, în general, fără vina ei, lipsită de onestitate. Aceasta nu era un argument împotriva reformei democratice, deoarece o clasă guvernantă nesupusă controlului s-ar comporta cu siguranță egoist și ar fi coruptă; era însă un argument împotriva vechilor simplisme.

Sub influența lui Tocqueville* Mill a ajuns să considere menținerea „antagonismului de opinii" drept o necesitate imperioasă; o altă necesitate de același fel era folosirea competenței profesionale oriunde se dovedea aplicabilă. Așa se face că în *Considerații despre guvernământul reprezentativ* Mill oferă unele soluții complicate la probleme complicate. Pentru a împiedica înăbușirea glasului minorității de către majoritate, el preconizează un sistem de reprezentare proporțională, iar pentru a împiedica înăbușirea opiniei celor informați de către opinia celor ignoranți, preconizează un scrutin diferențiat, cu mai multe voturi pentru cetățenii cu studii. Cu excepția analfabeților, a infractorilor și a celor incapabili să se întrețină singuri, fiecare trebuie să aibă cel puțin un vot — Mill nu *argumentează* pentru includerea în electorat a femeilor, mulțumindu-se să remarce în treacăt că excluderea lor e la fel de irațională cum ar fi excluderea bărbaților cu păr roșcovan. Fiecare trebuie să beneficieze de un vot, pentru că toți trebuie încurajați să participe și să se facă auziți; de aici nu urmează însă că vocea fiecăruia trebuie să se facă auzită la fel de tare. Pentru a se asigura, chiar și în cazul acestui sistem electoral ajustat, că rezultatele vor fi raționale și echitabile,

el pledează pentru un parlament al cărui rol să nu fie de a elabora sau amenda legislația, ci de a însărcina comisii legislative care să pregătească ceea ce este necesar; și se pronunță pentru o independență relativă a funcționarilor publici.

În general Mill încearcă să echilibreze cele două lucruri la care năzuiește — pe de o parte, participarea largă și guvernarea aptă de progres, iar pe de alta, influența unei elite intelectuale și morale. Dozajul e instabil și oricum a devenit desuet odată cu afirmarea partidelor politice în ultimul sfert al secolului al XIX-lea. În principiu Mill a fost ostil partidelor politice, deși în practică în cei trei ani cât a făcut parte din parlament (1865–1868) s-a dovedit un bun deputat de partid. Îndoielile lui în privința regulii pure a majorității l-au condus într-o direcție destul de conservatoare, dar entuziasmul pentru socialism l-a dus într-o direcție mai radicală. S-a arătat sceptic față de ambițiile saint-simonienilor și ale oweniților când, în anii 1820, a venit în contact cu ei, dar la înfrângerea Revoluției franceze de la 1848 și la îndemnurile Harrietei Taylor a reacționat printr-o apărare rezervată a socialismului. I-ar fi plăcut să vadă înfăptuită în viitor o societate de cooperative de producție, capabilă să păstreze ceea ce avea bun proprietatea privată, fără relele pe care ca le aduce cu sine. Respingea capitalismul* pentru că acesta excludea autoguvernarea muncitorilor, iar împărțirea oamenilor în patroni și salariați nu oferea o bază pentru democrația politică. Comunismul* centralizat era intolerabil, în schimb o economie concurențială, cu întreprinderi aflate în proprietatea muncitorilor era cât se poate de dezirabilă. În același spirit, Mill susținea că până la apariția socialismului se putea înfăptui mult în sensul de a face proprietatea privată* mai legitimă — introducând, de pildă, taxe de moștenire — și împiedicându-i pe marii proprietari funciari să-și însușească beneficiul rezultat din osteneala arendașilor lor.

Toate acestea sugerează că Mill a fost obsedat de apărarea libertății într-o societate democratică. Pe linia acestei apărări a libertății se înscrie reinterpretarea dată de el utilitarismului; în timp ce predecesorii săi rezervaseră libertății un loc important, dar nu central în cadrul utilității, Mill a susținut că principala contribuție la fericire este o personalitate dezvoltată, iar libertatea este o nevoie de căpetenie a unei asemenea personalități: libertatea era pentru el o componentă a fericirii și un element indispensabil pentru căutarea de noi forme de fericire. Autori de mai târziu au fost preocupați de aspecte ca „demonstrarea" de către Mill a principiului utilității, ei ignorând faptul că pentru Mill demonstrarea nu prea conta, în schimb conta foarte mult încercarea de a împăca nevoile libertății individuale cu cele ale bunăstării generale. Cea mai elocventă pledoarie a lui Mill în favoarea libertății este cuprinsă în eseurile *Despre libertate* și *Înrobirea femeilor*. În primul el susține „un principiu foarte simplu", anume că societatea nu-i poate constrânge pe indivizi decât când e vorba de a se autoapăra. Paternalismul* este absolut ilicit; legislația „morală" e absolut ilicită — deși Mill nu s-ar fi exprimat chiar în acești termeni. S-a discutat mult dacă este posibilă sau nu susținerea pe temeiuri utilitariste a unei

asemenea poziţii absolute; ceea ce e clar este că Mill însuşi respingea orice tentativă de a o apăra pe temeiul unui „drept natural la libertate". În esenţă, argumentul negativ era acela că o înţelegere adecvată a moralei şi a vieţii sociale ar învedera că prohibiţia nu putea fi justificată decât ca o măsură defensivă, iar argumentul pozitiv, că toate marile bunuri ale vieţii făceau necesare „experimente de viaţă" şi libertatea individuală. *Înrobirea femeilor* este consacrată în mod declarat condamnării inferiorităţii juridice a femeilor în Anglia victoriană, dar se încheie cu un argument ce invocă valoarea absolută a libertăţii: nici o ţară n-ar renunţa la independenţă de dragul prosperităţii, oricât de mare ar fi aceasta, şi nici o fiinţă umană care a gustat libertatea nu ar renunţa la ea cu nici un preţ. Ce altă dovadă s-ar putea da în favoarea valorii supreme a libertăţii pentru femei şi pentru bărbaţi deopotrivă?

AR

Bibliografie

(♦) BERGER, F. R., *Happines, Justice and Freedom*, Berkeley, University of California Press, 1984. — GRAY, J. A., *Mill on Liberty: a Defense*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1983. — (♦) MILL, J. S., *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. F.E.L. Priestley, Toronto, University of Toronto Press, 1963–1984. — ~ *Despre libertate*, trad. de A.-P. Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 1994. — ~ *Utilitarismul*, trad. de V. Mureşan, Bucureşti, Alternative, 1994. — PACKE, M. St J., *The Life of John Stuart Mill*, Londra, Secker & Warbury, 1954. — ROBSON, J. M., *The Improvement of Mankind*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1968. — RYAN, A., *J.S. Mill*, Londra şi Boston, Routledge & Kegan Paul, 1974. — SCHWARTZ, P., *The New Political Economy of J. S. Mill*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1972. — TEN, C. L., *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Milton, John (1608–1674) Poet şi polemist englez, născut la Londra. A debutat în poezie, dar în 1641 a fost atras în polemici politice şi religioase. Disputele în care s-a angajat au fost generate în parte de preocupări personale — o căsnicie nereuşită l-a făcut să scrie patru pamflete (1643–1645), în care justifica divorţul pe temeiul nepotrivirii de mentalitate şi de temperament dintre soţi. Ceea ce l-a antrenat însă între 1641 şi 1660 în viaţa publică au fost marile probleme privitoare la religie şi la politică ce au vestit şi apoi au însoţit războaiele civile din Anglia şi interregnul. În 1641–1642 a scris cinci pamflete fără mare răsunet împotriva episcopatului, iar în 1644, faimoasa *Areopagitica*, în care apăra libertatea presei. În 1649 Milton începe să abordeze mai direct chestiuni ce azi ar fi considerate mai evident politice, deşi nu trebuie uitat că şi textele sale împotriva episcopatului conţineau ample implicaţii politice. În *The Tenure of Kings and Magistrates* justifica procesul, detronarea şi execuţia regelui Carol I. Tot atunci a mai publicat *Eikonoklastes*, în care lua în derâdere faimoasa *Eikon basilike*, o carte deseori atribuită în mod greşit lui Carol însuşi şi care, dacă s-ar accepta această paternitate, cuprindea reflecţiile religioase şi autoritare siropoase ale regelui-martir. În luna martie a aceluiaşi an este numit secretar pentru limbile străine la Council of State, creat pe lângă „rămăşiţa" de Parlament (*the „Rump" Parliament*). Numirea echivala cu încredinţarea mandatului de a justifica în ochii europenilor continentali Revoluţia engleză şi Milton a fost într-adevăr principalul apărător al ţării sale pe acest plan. În

1651 a scris *Pro populo anglicano defensio* — o apărare, redactată în latină, a revoluției și a commonwealth-ului „rămășiței" de Parlament — iar în 1655, o a doua lucrare în latină, *Defensio Secunda*, care justifica primul Protectorat al lui Oliver Cromwell. Ultima sa polemică politică din această perioadă, *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth* (1659), a fost scrisă în umbra restaurației inevitabile. Deși peste hotare și-a câștigat faimă ca polemist, Milton a fost pe drept cuvânt ignorat în Anglia. Textele sale despre divorț au stârnit oarecare agitație, dar altminteri contemporanii l-au considerat doar o figură de interes periferic. Abia după ce și-a câștigat celebritatea ca poet i s-a făcut loc în canonul whig și libertar. Astăzi e cazul să spunem că lucrările sale în proză rămân prea ocazionale, prea puțin susținute de un simț al detaliului și al structurii realității sociale și politice, prea lipsite de o preocupare serioasă pentru consecvență sau de profunzime analitică pentru a merita un mare interes general. Milton a izbutit totuși, uneori, să dea o expresie viguroasă crezurilor sale; istorici ai ideilor politice și religioase și ai meșteșugului retoric găsesc în proza sa îngrijită și în poemele sale multe lucruri interesante. O dovadă a corespondenței dintre preocupările sale și cele ale vremii în care a trăit o constituie faptul că ediția Yale a scrierilor sale în proză oferă cea mai bună introducere prezentată cronologic la polemicile din epocă.

Pasiunea dominantă a lui Milton a fost libertatea creștină a oamenilor virtuoși călăuziți doar de rațiune și de Scriptură. Nimic nu trebuia să stea în calea ei. În numele acestei rațiuni s-a opus el episcopatului, iar ulterior pastorilor și finalmente oricărei forme de cârmuire ecleziastică. Iar dacă, din monarhistul care fusese la începutul deceniului 1640, Milton a devenit pe la 1649 republican, lucrul se explică atât prin încălcările libertății creștine de către regele Carol I, cât și prin refuzul opus de acesta drepturilor legale. „Oamenii au intrat la început într-o asociație politică pentru a putea trăi liberi și în siguranță, feriți de violență și nelegiuri; iar în biserică s-au unit spre a trăi cucernic și religios", spunea el în 1651. Ambele organizații însă trebuie să se conformeze legii naturii și a lui Dumnezeu, iar prescripțiile lui Milton privitoare la formele celor două au variat în funcție de reprezentările sale despre cum ar putea fi înfăptuit acest ideal vag enunțat. Pe măsură ce în religie s-a apropiat de un individualism axat exclusiv pe credință, pe plan politic a formulat prescripția unei cârmuiri exercitate de către o oligarhie cucernică, nesupusă controlului unui popor ticăloșit și corupt. Deși timp de aproape douăzeci de ani se împotrivise bisericii și statului dinastiei Stuart, după restaurarea acesteia, în 1660, nu a suferit persecuții și s-a retras din nou din viața publică spre a-și clădi o celebritate durabilă, publicând mai întâi *Paradisul pierdut*, în 1667, iar apoi, în 1671, *Paradisul redobândit* și *Samson luptătorul*. Recent, Christopher Hill și alții au sugerat că ar fi greșit să vedem în aceste scrieri altceva decât niște reflecții necontenit reluate despre înfrângerea revoluției religioase libertare pe care o dorise mereu. Se poate spune

însă că a murit la fel de liniştit cum pare să fi trăit după restauraţie. RAS

Bibliografie

DAVIES, S., *Images of Kingship in „Paradise Lost": Milton's Politics and Christian Liberty*, Columbia, University of Missouri Press, 1983. — (♦) HILL, C., *Complete Prose Works of John Milton*, ed. D. M. Wolfe, 7 vol., New Haven, Conn., Yale University Press, 1980. — (♦) WOLFE, D. M., *Milton in the Puritan Revolution*, Londra, Nelson, 1941. — ZAGORIN, P., *A History of Political Thought in the English Revolution*, ed. a II-a, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1965.

Montaigne, Michel de (1533–1592) Filozof şi eseist francez. Montaigne este cunoscut îndeosebi ca una dintre cele mai de seamă personalităţi din istoria literară a Franţei, în special pentru inventarea genului „eseu". Totuşi cea mai mare însemnătate istorică a sa ar putea să o reprezinte faptul de a fi fost unul dintre primii arhitecţi şi propagandişti ai doctrinei liberale moderne şi ai regimului politic corespunzător acesteia (→ *liberalism*).

Născut într-o familie înstărită de negustori, Montaigne şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă în regiunea Bordeaux. În 1571 s-a retras din magistratura locală, dedicându-se redactării singurei sale lucrări destinate publicării, *Eseuri*. A continuat să joace un rol politic activ, mai ales neoficial, ca mediator între conducătorii taberelor adverse din războaiele religioase şi ca sfetnic al viitorului Henric al IV-lea, care în cele din urmă a pus capăt acestor războaie. Între 1581 şi 1585 a fost primar al oraşului Bordeaux. Primele două Cărţi din *Eseuri*, în aparenţă nestructurate şi fără legătură între ele, au fost publicate pentru prima dată în 1580; Cartea a III-a a apărut abia odată cu ediţia a V-a (1588), iar ulterior el a adus textului numeroase revizuiri şi adăugiri. Cele două teme care dau în mod mai evident unitate cărţii sunt autodezvăluire confesivă a autorului şi „scepticismul" său. În linii mari lucrarea urmează o schemă „evolutivă", înaintând de la tonalitatea „stoică" şi impersonală a multora dintre primele capitole — în bună parte alcătuite din şiruri de citate din autori clasici — prin critica „sceptică" sistematică a religiei şi a filozofiei din „Apologia lui Raymond Sebond", de departe capitolul cel mai lung —, spre a culmina cu capitolele mai „personale" sau conversaţionale ale Cărţii a III-a, care exprimă atitudinea „epicureică", de hedonism şi toleranţă a autorului. Unii exegeţi au interpretat această evoluţie ca fiind reflexul unei schimbări în modul său de a gândi şi simţi, survenite pe măsură ce scria, dar textul se pretează destul de puţin acestei interpretări. Având în vedere consecvenţa mărturisită a lui Montaigne, această aparentă evoluţie trebuie înţeleasă mai degrabă ca un instrument al retoricii sale, prin care urmărea să obţină o transformare în cititorii săi. Debutând convenţional, cu invocarea înţelepciunii anticilor, Montaigne dezvăluie treptat limitele acestei înţelepciuni — în particular incapacitatea ei de a alina suferinţele trupeşti din viaţa oamenilor. Adevărata ţintă a atacului „sceptic" al lui Montaigne este însă creştinismul, care se sprijină pe o „prezumţie" neîntemeiată despre statutul omului în univers şi capacitatea sa de a-i desluşi înţelesul şi care este cauza tiraniei, a persecuţiei şi a unor pătimiri inutile. Ca alternativă la

doctrinele clasice şi deopotrivă la cea creştină, Montaigne îi înfăţişează cititorului în culori îmbietoare modul de viaţă pentru care spune că a optat el însuşi — o căutare a plăcerii „lipsită de ambiţii", dar inofensivă şi infinit de tolerantă. În pofida împotrivirii declarate faţă de orice schimbare politică, Montaigne dă în vileag iraţionalitatea ordinii politice existente, urmărind înlocuirea ei printr-o formă de guvernământ ce s-ar limita la a ocroti libertatea oamenilor de a trăi aşa cum le place. De asemenea, el aspiră la transformarea filozofiei într-o ştiinţă a „medicinei" în sens larg, consacrată cuceririi naturii spre a face viaţa mai confortabilă. Pentru a-şi găsi mulţumirea în viaţă, omul trebuie să-şi temperezc aspiraţiile spirituale deşarte şi în acelaşi timp să-şi lărgească sfera bucuriilor pământeşti.

DLS

Bibliografie

ARMAINGAUD, A., „Étude sur Michel de Montaigne", în *Œuvres complètes de Michel de Montaigne*, vol. I, Paris, Louis Conrad, 1924–1941. — (♦) FRAME, D. M., *Montaigne: a Biography*, New York, Harcourt, Brace & World, 1965. — (♦) KEOHANE, N. O., „Montaigne's individualism", în *Political Theory*, 5 (1977), pp. 363–390. — MONTAIGNE, M. de, *Eseuri*, 2 vol., trad. de M. Seulescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966–1971. — (♦) SAYCE, R., *The Essays of Montaigne: a Critical Exploration*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1972. — (♦) SCHAEFER, D. L., „Montaigne's intention and his rhetoric", în *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, 5 (1975), pp. 57–90. — (♦) ~ „Montaigne's political reformation", în *Journal of Politics*, 42 (1980), pp. 766–791. — VILLEY, P., *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vol., Paris, Hachette, 1908; retip. New York, Burt Franklin, 1968.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de (1689–1755) Filozof politic francez, Montesquieu este autorul a trei lucrări de importanţă majoră. Prima, pe care a publicat-o la vârsta de treizeci şi doi de ani, este romanul epistolar *Scrisori persane* (1722). Şocantă prin senzualitate, dar plină de farmec şi căldură umană, un antrenant *jeu d'esprit* şi o profundă alegorie a dragostei, moralei, politicii şi religiei, cartea i-a adus imediat celebritate autorului său până atunci necunoscut. Până acum nimeni nu a dat o interpretare adecvată acestei creaţii fermecător de misterioase. Am putea-o caracteriza, cu titlu ipotetic, ca expunând poziţia negativă sau pregătitoare a principiilor filozofiei lui Montesquieu: critica sa, inspirată de Bayle* , Locke* şi Spinoza* , la adresa tradiţiilor dominante ale religiei iudeo-creştine şi ale dreptului natural* aristotelic. După ce este introdus la Curte sub protecţia exilatului duce de Berwick şi după ce în 1728 este ales (după o serioasă opoziţie) în Academia Franceză, Montesquieu îşi petrece următorii ani călătorind ca un observator atent pe continent şi prin Anglia. Întors în Franţa, petrece câţiva ani de singurătate în castelul său din provincie, apoi publică *Consideraţii despre cauzele măririi şi ale decăderii romanilor* (1734). Această lucrare ar trebui, pesemne, înţeleasă ca o încercare de a cădea la învoială cu Machiavelli* , a cărui „cale nouă, neurmată încă de nimeni" (*Discursuri*, Cartea I, Introducere), dusese la o concepţie nouă şi dramatic diminuată despre virtute sau excelenţă, opusă nu numai caritătii creştine, ci şi virtuţii „morale" şi celei „contemplative" a lui Aristotel* . Ade-

vărata „virtute", potrivită cu firea egoistă a omului şi care permite acestei firi să-şi satisfacă nevoile firesti, este exemplificată în istoria rapacei Republici romane, unde cetăţenii îşi căleau emoţiile şi inteligenţa într-o aprigă competiţie pentru securitate, dominaţie şi, nu în ultimul rând, pentru o glorie durabilă. Montesquieu nu apără de atacul lui Machiavelli nici tradiţia biblică, nici pe cea clasică. Se mărgineşte să pună sub semnul întrebării caracterizarea specifică făcută de acesta pasiunilor umane ca fiind egoiste. Istoria Romei, spune în esenţă Montesquieu, este în prea mare măsură produsul unor accidente deformatoare pentru a fi dătătoare de seamă despre tendinţele inerente naturii umane atunci când aceasta este liberă sau are posibilitatea de a-şi demonstra potenţialul de inteligenţă şi de voinţă. Roma a oferit spectacolul unei fascinante pervertiri a firii umane, al unei patologii la care republicile sunt, într-adevăr, extrem de vulnerabile. Montesquieu pregăteşte astfel terenul pentru noua sa teorie politică, postmachiavellianâ.

Înainte de a încerca schiţarea acestei teorii aşa cum este expusă în capodopera sa, *Despre spiritul legilor* (1748), este necesar să spunem un cuvânt despre dificultatea pe care o creează modul de a scrie al lui Montesquieu. De la recenzia pe care Voltaire* a făcut-o cărţii şi până în prezent, majoritatea cititorilor şi a comentatorilor n-au izbutit să descopere în ea vreo ordine, plan sau coerenţă. Însă în prefaţă şi în textul propriu-zis, ca şi în răspunsurile date prin scrisori unora din critici, Montesquieu a susţinut că lucrarea are un plan precis, deşi ascuns privirii, şi că teoria sa nu putea fi înţeleasă decât de cei care desluşeau acest plan. Afirmaţie la care a subscris şi d'Alembert*, după ce a studiat îndelung *Despre spiritul legilor*. Montesquieu menţiona şi că modul său voalat de exprimare nu era atipic în tradiţia gândirii politice; în acest sens, în diverse reflecţii publicate şi nepublicate despre scrieri şi autori, el îi menţiona în mod deosebit pe Platon*, pe cei mai de seamă stoici, pe Descartes şi pe Spinoza ca exemple de filozofi care au scris în aşa fel, încât să-şi ascundă teoriile-cheie. Unul dintre motivele evidente — dar de fapt secundare — ale acestui mod de comunicare era teama de cenzură şi de persecuţii (Montesquieu a simţit că toate cele trei lucrări de căpetenie ale sale trebuiau să fie publicate anonim şi în străinătate). Mai important, în opinia lui, era pericolul pe care o filozofie exprimată răspicat l-ar constitui pentru fundamentele multor societăţi respectabile; pentru că în mod inevitabil ea ridică şi pune în discuţie întrebări subversive sau incomode. Montesquieu spune însă limpede că motivul cel mai important al comunicării indirecte este unul educativ. Educaţia filozofică se realizează cel mai bine nu prin formularea unui mesaj de către un dascăl, ci prin încercarea lui de a-i stimula pe cei mai buni dintre elevii săi să parcurgă singuri drumul complicat şi plin de nedumeriri al interogaţiei străbătut de el însuşi.

Despre spiritul legilor debutează cu o scurtă discuţie despre „legi în general", adică despre „raporturile necesare ce derivă din natura lucrurilor". Aici ni se dau asigurări, pe temeiul

autorității teologice a lui Plutarh, că însăși divinitatea creatoare acționează după „reguli tot atât de invariabile ca și fatalitatea atcilor". „Legile naturale" ale comportamentului uman izvorăsc direct din cele mai intense și imperative nevoi umane (siguranța vieții și procreația); ca atare, ele descriu limitele, scopurile și deci și normele existenței noastre. Specia umană diferă atât de regnul pur animal, cât și de divinitate prin faptul că existența sa se lasă călăuzită în principal nu de instincte, ci de o „inteligență" foarte vulnerabilă, a cărei putere de raționament nu se dezvoltă decât dacă e pusă în mișcare de vreun accident sau de vreo presiune externă. De multe ori, ființele umane nu izbutesc să descopere spontan cele mai bune căi și nici măcar pe cele cât de cât potrivite pentru a satisface imperativele legilor lor naturale. În particular, legile naturale precedă „raporturile de echitate anterioare dreptului pozitiv" și sunt deosebite de ele: pentru că echitatea sau dreptatea* presupune societatea și „inteligența", amândouă absente din firea ca atare a omului. Esența alcătuirii noastre naturale o formează o individualitate fundamental izolată, subrațională, plină de anxietate și tânjind deznădăjduit după tihnă și siguranță. Anticipându-l pe J.-J. Rousseau*, Montesquieu respinge starea de natură hobbesiană, cu râvnirile ei războinice spre onoare și dominație, care deja presupun viața în societate. Dar împotriva lui Rousseau și de astă dată mai în acord cu Hobbes*, Montesquieu descrie starea de natură ca fiind o stare de teamă și slăbiciune. În parte ca urmare a acestui fapt, starea de natură nu e o condiție statică. Oamenii devin curând conștienți de plăcerile și avantajele pe care le creează sociabilitatea. Din nefericire, primul rezultat al acestei dorințe naturale de a trăi în societate este unul distructiv: scoțându-i din starea de natură, ea îi cufundă imediat pe oameni într-o „stare de război". Odată eliberați de copleșitoarea frică de alți oameni, nevoile noastre egoiste de siguranță și de bunăstare materială tind să ne domine, împingându-ne să încercăm să ne exploatăm semenii sau să ne ferim anticipat de a fi exploatați de ei. Ca reacție la ororile stării de război, rațiunea descoperă anumite reguli de reciprocitate mai mult sau mai puțin universal valabile care, dacă sunt impuse prin legi pozitive, în împrejurări cât de cât normale, vor menține pacea, siguranța și un grad considerabil de echitate, în orice societate civilă. Așadar, esența dreptului politic legitim pare a fi regula sau regulile rațiunii introduse în vederea siguranței, imperativul primordial al legii naturale. Puținele legi cvasiuniversale pe care rațiunea reușește să le descopere nu oferă decât norme cu totul minimale. Ele ne arată că despotismul* sau guvernământul bazat pe frică este împotriva firii, dar nu ne arată dacă există vreo formă de guvernământ nedespotică („moderată") care ar fi, potrivit naturii, cea mai bună pentru toate timpurile și locurile; și care este această formă. Legile rațiunii nu furnizează nici măcar un principiu de legitimitate universal aplicabil, de felul contractului social* sau al consimțământului* celor guvernați, pentru că oamenii, așa cum îi cunoaștem în societate, sunt nu numai produsul naturii, ci și al unor medii istorice și natura-

le extrem de variate. „Spiritul general" al fiecărei naţiuni imprimă oamenilor ce o alcătuiesc un al doilea strat de trebuinţe, cvasinaturale, sau un mod unic de exprimare a trebuinţelor ce le au în comun cu toţi semenii. Adaptarea şi modificarea scopurilor şi a preceptelor raţiunii în lumina „spiritului general al fiecărei naţiuni" este ceea ce înţelege şi vrea să ne înfăţişeze Montesquieu prin ştiinţa despre „spiritul legilor". Deoarece pune un accent atât de mare, în modelarea societăţii, pe alţi factori decât cei politici — de pildă pe climă — a fost deseori considerat — deşi exagerat — părintele sau principalul precursor al sociologiei şi al istoriei sociale. El a continuat să vadă în politică, drept şi legislaţie — mai cu seamă în legile fundamentale care configurează „forma de guvernământ" — determinantele principale ale oricărei societăţi. În caracterizarea fiecăreia dintre formele de guvernământ, Montesquieu vorbeşte mai întâi despre „natura" ei (repartiţia instituţională a „puterii suverane") şi abia apoi despre „principiul" ei (pasiunile specifice, „modificările sufletului" ce trebuie să existe în locuitori ca un „resort" ce pune în mişcare mecanismul instituţional). Formele de guvernământ nedespotice, bazate pe alte principii decât frica, s-au dezvoltat numai în Europa Occidentală, şi aici în două variante complet diferite. Prima este republica cetăţenească întruchipată de *polis*-ul antic şi de câteva republici moderne precum Veneţia; cea de-a doua este *monarhia* feudală, cu echilibrul ei tensionat şi instabil dintre rege, nobilime şi cler. Principiul monarhiei este onoarea sau un sentiment bine definit şi orgolios al rangului şi locului. Principiul republicilor este „virtutea", prin care Montesquieu înţelege (şi ţine s-o sublinieze) nu virtutea morală sau religioasă, ci un patriotism* ardent, spontan, capabil o vreme să-i facă pe cetăţeni să-şi subordoneze sau să-şi reorienteze energiile egoiste în interesul unui spirit de fraternitate auster şi egalitar. Montesquieu se înclină în faţa măreţiei aparente a acestei „virtuţi", a libertăţii, siguranţei şi egalităţii pe care ea le generează — mai cu seamă prin contrast cu formele de onoare decadente sau destul de servile şi aproape bizar născocite pe care le vede în jurul său în Franţa secolului al XVIII-lea. Pe măsură însă ce analiza sa înaintează, ea aduce în atenţia cititorului încetul cu încetul, dar constant, caracterul inuman şi iraţional al „virtuţii". „Virtutea" pretinde un conformism impus printr-o vigilenţă şi cenzură strictă, care înăbuşe unele dintre cele mai puternice impulsuri naturale ale oamenilor: într-un pasaj elocvent (Cartea a V-a, cap. 2), Montesquieu compară cea mai bună republică-cetate cu o mânăstire. Pe măsură ce dezamăgirea sa faţă de virtute creşte, cititorul începe să simpatizeze cu elogiul ocazional şi aparent paradoxal adus de Montesquieu spiritului comercial care invadează unele republici, spirit ce subminează, dar totodată îmblânzeşte rigoarea virtuţii (Cartea a III-a, cap. 3 cu Cartea a V-a, cap. 6). În acelaşi timp, onoarea sau vanitatea monarhică, sentiment ce poate deveni excesiv, dar care în mod sigur nu înăbuşe individualitatea, începe să ni se înfăţişeze

într-o lumină mai favorabilă. Sensibilitatea noastră este astfel pregătită treptat pentru faimosul elogiu închinat constituției* și modului de viață englez. Anglia, cel puțin ca aspirație sau într-o prezentare idealizată, reprezenta prima și până atunci singura națiune din istorie atașată libertății înțeleasă nu atât în sensul de participare sau putere politică, cât în cel de siguranță a vieții fiecărui individ, a familiei și de beneficiu pașnic și neexploatator al proprietății. În Anglia, vechiul guvernământ monarhic înrădăcinat în onoare era integrat unui sistem mai larg de îngrădiri și contraponderi* (culminând în faimoasa separație a puterilor*), sistem ce eliberează și mobilizează eficient anxietatea naturală și spiritul achizitiv pașnic ale fiecărui individ, având drept rezultat o prosperitate generală crescândă. Națiunea engleză, așa cum o zugrăvește Montesquieu, întruchipează modelul rațional după care trebuie să se călăuzească reformarea fiecărei națiuni. Unele dintre elementele ei instituționale (de pildă, independența justiției) pot, cu prudență, să fie transplantate. Dar aplicarea modelului englezesc presupune o familiarizare amănunțită cu istoria națiunii în care ar urma să fie transpus. Ultima parte a marii sale opere este consacrată de Montesquieu acestui gen de istorie a propriei națiuni — în parte ca act de civism patriotic, iar în parte ca model pentru alți „legiuitori" cu formație de filozofi și totodată de oameni de stat.

Ceea ce *poate* fi promovat și răspândit în chip universal cu mare șansă de succes, ceea ce ar fi de natură să transforme existența umană în direcția protejării în mod egal a tuturor ființelor umane este „spiritul comercial", călăuzit de noua știință a finanțelor sau a economiei. Cărțile consacrate comerțului, istoriei acestuia și implicațiilor sale viitoare pentru istoria lumii evidențiază sensul cu adevărat revoluționar al „legislației" filozofice a lui Montesquieu. Spiritul comercial, argumentează el, este apt să-i vindece pe oameni de prejudecățile ce maschează adevăratele lor trebuințe. Luând act de nevoile comune înscrise în natura ei, omenirea descoperă un sens al „umanității" care ia locul sectarismelor religioase, etnice și naționale din trecut. Odată cuceriți de farmecul comerțului pașnic, oamenii privesc cu un dezgust tot mai mare isprăvile militare și riscurile războiului. Ei învață să prețuiască farmecul diversității naționale și al originalității individuale; dacă negoțul amenință să vulgarizeze sau să trivializeze artele, el tinde în același timp să le elibereze, pe ele și tot restul, de provincialism și de îngrădirile cenzurii morale. În plus, comerțul promovează unele virtuți proprii: „spiritul de cumpătare, de economie, de moderație, de hărnicie, de cumințenie, de liniște, de ordine și de disciplină" (Cartea a V-a, cap. 6); mai precis, spiritul comercial „naște în oameni un anumit spirit de dreptate exactă, opus pe de o parte brigandajului, iar pe de altă parte tuturor acelor virtuți morale care-l stânjenesc pe om în promovarea propriilor interese și-l fac ca de dragul intereselor altora să-și neglijeze interesele sale" (XX, 2). Montesquieu rezumă astfel viziunea sa despre marea opțiune: „Gânditorii politici greci, care trăiau sub guvernământul popular, nu

socoteau drept capabilă să-i susţină altă forţă în afară de aceea a virtuţii. Cei de astăzi nu ne vorbesc decât de manufacturi, de negoţ, de finanţe, de bogăţii şi chiar de lux" (Cartea a III-a, cap. 3). Pe deplin conştient care era miza, Montesquieu s-a situat de partea gânditorilor moderni, împotriva grecilor. (→ *iluminismul francez*)

TLP

Bibliografie

ALTHUSSER, L., *Politics and History*, trad. de B. Brewster, Londra, New Left, 1972. — (♦) ARON, R., *Montesquieu*, în *Main Currents in Sociological Thought*, vol. I, Garden City, NJ, Doubleday Anchor; Harmondsworth, Penguin, 1968. — CARCASSONE, E., *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926. — DURKHEIM, É., *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*, trad. de R. Manheim, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960. — LOWENTHAL, D., „The design of Montesquieu's Considerations". *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, 2 (1970), pp. 144–168. — MONTESQUIEU, C.-L., *Œuvres complètes*, ed. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1949–1951. — ~, *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline*, trad. de D. Lowenthal, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1968. — ~, *Despre spiritul legilor*, trad. de A. Roşu, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1964. — ~, *The Political Theory of Montesquieu*, ed. M. Richter, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (fragmente din principalele lucrări ale lui Montesquieu). — (♦) PANGLE, T.L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: a Commentary on „The Spirit of the Laws"*, Chicago, University of Chicago Press, 1973. — SHACKLETON, R., *Montesquieu: a Critical Biography*, Londra, Oxford University Press, 1961.

More (sau Morus), Sir Thomas (1478–1535) Om de stat şi gânditor englez, martir al bisericii romano-catolice, faimos mai ales ca autor al *Utopiei* (1516), şi pentru că a fost executat de Henric al VIII-lea. A fost jurist, politician şi diplomat şi recunoscut ca unul dintre reprezentanţii de frunte ai Renaşterii din Nordul Europei, iar mai târziu ca apărător al credinţei. Fiu al lui John More, avocat la Lincoln's Inn, Thomas More i-a servit ca paj lui John Morton, arhiepiscop de Canterbury. Şi-a făcut studiile la Londra şi Oxford, înainte de a fi primit, în 1496, în unul din Inns of Chancery şi de a fi admis în avocatură, în 1502. Punctul culminant al carierei sale l-a constituit numirea sa în funcţia de cancelar al regatului. Odată cu apariţia protestantismului şi-a consacrat o mare parte din energie eradicării ereziei din sânul bisericii. Nu a putut să împace acest rol de apărător al credinţei cu susţinerea Actului de Supremaţie prin care Henric al VIII-lea devenea şeful bisericii din Anglia, drept care a fost executat pentru trădare. A fost beatificat în 1886 şi canonizat în 1935.

Istoria gândirii politice l-a reţinut pe More doar ca autor al *Utopiei*, o carte de mici dimensiuni, care a inaugurat un gen literar şi a dat numele unui mod de teoretizare (*utopism**). *Utopia* a dat de furcă criticilor timp de peste patru sute de ani, existând şi în prezent dezacorduri profunde cu privire la semnificaţia ei. Specialiştii sunt de acord că *Utopia* zugrăveşte o societate inexistentă în timp şi spaţiu şi că ea conţine importante elemente satirice, dar se despart în privinţa semnificaţiei şi a intenţiei acestei satire. Satira este evidentă în special în jocurile de cuvinte. „Utopia" înseamnă „locul de nicăieri", dar trimite totodată la

eutopia, care înseamnă „locul bun". Tot așa, Hythlodaeus (numele de familie al personajului principal) înseamnă „vorbitor de lucruri fără noimă", însă Raphael (prenumele lui) înseamnă „tămăduitor divin". Acest joc de cuvinte nu spune nimic despre intențiile lui More. În *Utopia*, More tratează mai multe chestiuni. Societatea (fiecare familie și țara ca întreg) înfățișată de el este autoritară, patriarhală și organizată ierarhic, într-un context de deplină egalitate economică (locuitorii își schimbă între ei chiar și casele după o anume regulă). Vârstnicii se bucură de respect și autoritate, la fel soții și tații. Bunurile sunt proprietate comună; nu există concurență; iar fiecare muncește după un plan, spre binele general. (→ *comunism*; *proprietate*)
Conducerea este asigurată de ierarhii politice și religioase care administrează un cod de legi instituit de întemeietorul țării, cod ce cuprinde reglementări detaliate pentru toate aspectele vieții. Principala preocupare a administratorilor este de a asigura ca nimeni să nu trândăvească. Ei deplasează oamenii pe teritoriul țării în funcție de nevoi (chiar și din familie în familie sau dintr-o colonie în alta). Dar egalitatea economică asigură ca nimeni să nu muncească prea mult, fiecare să aibă hrană suficientă, să locuiască și să se îmbrace simplu, dar adecvat. Rațiunea este una dintre călăuzele locuitorilor Utopiei, deși ei admit că revelația poate furniza un îndreptar superior. Religia lor rațională constituie principala problemă pentru comentatorii de astăzi. Aceștia susțin că trebuie găsită neapărat o cale pentru armonizarea catolicismului fervent al lui More cu instituțiile toleranței religioase și eutanasiei voluntare din Utopia. (Odinioară, instituția proprietății comune a fost și ea considerată o dificultate, dar în prezent este rareori privită ca o problemă.) Au fost propuse minuțioase analize menite să demonstreze că More nu susținea aceste instituții, dar nici una nu s-a dovedit pe deplin satisfăcătoare. Făcând din *Utopia* o enigmă complexă, practic ele diminuează motivația pentru lectura cărții.
Pur și simplu nu știm ce a urmărit More, dar este rezonabil să conchidem că, între altele, *Utopia* a fost un experiment ideatic prin care el a încercat să vadă încotro ar putea duce imperativele rațiunii. Spre sfârșitul vieții, More s-a lepădat de *Utopia*, refuzând să permită traducerea în engleză a originalului latin, pe motiv că ar putea fi dăunătoare oamenilor necultivați. Pentru More apărătorul credinței primejduite, acest tineresc *jeu d'esprit* al său era de interes minor.
Utopia lui More a fost un produs al Renașterii și al epocii marilor descoperiri geografice, în cursul căreia mulți oameni din Europa Occidentală s-au găsit în situația de a-și regândi relația cu biserica, cu statul și cu semenii. (→ *gândirea politică a Renașterii*) În *Utopia*, More a abordat chestiuni fundamentale privitoare la toate aceste relații. El și-a întrebat contemporanii dacă sărăcia și degradarea umană erau cu adevărat necesare. Zugrăvind o societate formată din indivizi economicește egali, care conlucrează în vederea binelui comun, el a sugerat că răspunsul ar putea fi negativ. Atribuind acestei societăți un caracter autoritar, ierarhic și patriarhal, el sugera că oamenii trebuie ți-

nuți sub control, rațiunea fiind insuficientă pentru a asigura ordinea în societate. Rațiunea trebuie materializată într-un ansamblu de reguli și reglementări detaliate, iar oamenii trebuie îndemnați, dar și obligați să se supună. Fără îndoială că modelul lui More a fost mânăstirea. Întregul sistem social descris de el este aidoma unei uriașe mânăstiri; până și unele detalii minore, precum mesele comune însoțite de lecturi cucernice vădesc o atare influență. More s-a inspirat masiv din această instituție medievală, dar adăugându-i idei renascentiste și din epoca descoperirilor geografice, ca și bogatele sale lecturi din autorii clasici, a dezvoltat ceva nou și diferit.

LST

Bibliografie

FOX, A., *Thomas More: History and Providence*, Oxford, Blackwell, 1982. — GUY, A., *The Public Career of Sir Thomas More*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1980. — (♦) HEXTER, J. H., *More's Utopia: the Biography of an Idea*, New York, Harper & Row, 1952. — (♦) LOGAN, G. M., *The Meaning of More's Utopia*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983. — (♦) MARIUS, R., *Thomas More: a Biography*, New York, Knopf, 1984. — (♦) MORUS, T., *Utopia*, trad. de E. și Șt. Bezdechi, București, Editura științifică, 1958. — SURTZ, E. L., SJ, *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's „Utopia"*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957. — ~ *The Praise of Wisdom: a Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St Thomas More's „Utopia"*, Chicago, Ill., Loyola University Press, 1957.

Morris, William (1834–1896) Poet, artist plastic, socialist și comunist britanic. Și-a început scurta și dinamica sa viață publică ca pictor, poet și designer. Preocuparea sa pentru valoarea muncii l-a făcut în anii 1880 să intre în viața politică. Scurt timp a activat în cadrul Federației Social-Democrate a lui H. M. Hyndman, după care, împreună cu Eleanor Marx și E. Belfort Bax, a întemeiat Liga Socialistă. Principalele sale scrieri politice au fost o serie de eseuri despre natura reală și posibilă a muncii și două utopii socialiste: *A Dream of John Ball* (1888) și *News from Nowhere* (1891).

Contribuția principală a lui Morris la socialism constă în teoria sa despre muncă. El vedea munca drept o activitate specific umană, iar caracterul ei „inutil" și „istovitor", împreună cu absența fraternității*, constituiau, după părerea sa, principalele neajunsuri ale societății industriale contemporane. În viziunea sa, munca putea fi o activitate plăcută și creatoare, în care muncitorii să se exprime și să se împlinească. În felul acesta el aborda din punctul de vedere al artistului lucrător o temă tratată dintr-o perspectivă diferită de către Marx*, în teoria sa despre înstrăinare*. În acest sens, angajamentul politic al lui Morris a însemnat o tactică de înfăptuire a aspirațiilor sale morale și estetice, iar cele mai consistente scrieri politice ale sale au fost cele care aparent nu aveau o factură nemijlocit politică.

Morris nu punea mare preț pe tacticile politice convenționale, fiind de părere că persuasiunea și propaganda vor pregăti calea unei transformări viitoare. Considera că ordinea existentă, pe care o stigmatiza drept „sclavie comercială" și „patriarhat", va fi răsturnată printr-o răscoală populară și că în societatea comunistă ce avea să ia ființă astfel, treburile publice vor fi

gestionate de niște adunări locale *ad hoc*. În ea nu va exista nici una dintre funcțiile coercitive centrale ale statului modern, instituție considerată de el un instrument de „protejare a celor bogați față de cei săraci, a celor puternici față de cei slabi".

Mulți ani efectiv ignorat ca un excentric romantic, Morris a fost redescoperit în a doua jumătate a secolului al XX-lea, între altele în cadrul mișcării politice și de idei cunoscute sub denumirea generică de Noua stângă*. În prezent este privit ca o figură de importanță majoră și există divergențe în legătură cu întrebarea dacă viziunii sale i se potrivește mai bine calificativul de „socialistă", „anarhistă" sau „comunistă".

RB

Bibliografie

MORRIS, W., *News from Nowhere*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1970. — ~ *Political Writings*, ed. A. L. Morton, Londra, Lawrence & Wishart, 1979. — (◆) THOMPSON, E. P., *William Morris: Romantic to Revolutionary*, Londra, Merlin, 1977.

Mosca, Gaetano (1858–1941) Sociolog politic italian. Profesor de drept constituțional la Torino între 1895 și 1923 și profesor de drept public la Roma până în 1933. A participat la viața politică, fiind membru al Camerei Deputaților, între 1908 și 1918, și senator. Alături de Vilfredo Pareto* este considerat întemeietorul elitismului*.

Cea mai concisă formulare a elitismului este dată de Mosca în lucrarea sa *Clasa conducătoare* (1896): „În toate societățile (...) apar două clase de oameni — una care conduce și una care este condusă". Clasa conducătoare monopolizează puterea și se bucură de avantajele acesteia. Pentru a-și susține dominația, ea aplică atât metode legale, cât și metode arbitrare. Mosca era de părere că știința politică poate descoperi legi bazate pe studiul istoriei, în care se manifestă anumite tendințe constante. El respingea explicațiile generale oferite de marxiști, de teoreticienii evoluționiști (→ *darwinism social*) și de rasiști.

Dominația unei clase conducătoare sau politice (sau a „elitei", cum avea să fie numită această minoritate în știința politică) era o lege bazată pe mărturii din toate perioadele istoriei și din toate părțile lumii. Fiecare grup conducător stăpânește o resursă sau un atribut care sunt prețuite sau influente în societatea respectivă și de care el profită spre a-și promova puterea* și interesele. Acest atribut poate fi, așa cum a susținut Marx*, proprietatea asupra mijloacelor de producție, însă Mosca respinge orice astfel de explicație unidimensională a puterii sociale și politice. Forța militară, statutul clerical sau competența administrativă reprezentau baze la fel de plauzibile pentru dominația politică. În fiecare caz elita încearcă să obțină o formă de conducere ereditară, folosind puterea pentru a-și perpetua poziția conducătoare. Ca minoritate, ea poate acționa conștient și coeziv. Chiar și democrațiile liberale sunt supuse manipulării prin controlul alegerilor libere de către elite de partid, iar criteriile operante la ocuparea funcțiilor oficiale favorizează cu precădere clasa dominantă a momentului. Clasele conducătoare nu guvernează doar prin violență și manipulare, ci și prin ideologie sau „formula politică" apte să convingă populația de

legitimitatea morală a dominației respectivei elite. Societățile sunt coagulate de „iluzii" universale, inclusiv sentimente religioase sau naționaliste. Mosca a încercat să demaște caracterul fraudulos al voinței majorității ca formulă politică dominantă.

Schimbarea socială și politică este generată de conflictele dintre clasele conducătoare, care urmăresc să păstreze puterea, și noi forțe, conduse și ele de minorități, care se străduiesc să le ia locul. De multe ori elitele pierd puterea, fiindcă nu absorb forțe sociale noi, nu se deschid spre noi aderenți și nu-și adaptează politica și ideile. O elită excesiv de închistată și imobilă cu timpul își pierde influența politică și ideologică asupra societății, riscând să fie răsturnată. Formele guvernării elitiste sunt clasificate de Mosca în funcție de tipurile de ideologie legitimantă și de procesele prin care se recrutează și se înlocuiesc elitele. Societățile vor fi întotdeauna dominate de elite. Mosca anticipa, în particular, că statele comuniste vor fi conduse de funcționari ce vor controla deopotrivă viața politică și cea economică. Schimbarea nu duce niciodată la egalitate socială.

GP

Bibliografie

ALBERTONI, E., *Mosca*, Oxford, Blackwell, 1987. — (♦) BOBBIO, N., *On Mosca and Pareto*, Geneva, Droz, 1972. — BOTTOMORE, T., *Elites and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1966. — (♦) MEISEL, J. H., *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the Elite*, Ann Arbor. University of Michigan Press, 1962. — MOSCA, G., *The Ruling Class*, trad. și ed. A. Livingston, New York, McGraw-Hill, 1939. — (♦) PARRY, G., *Political Elites*, Londra, Allen & Unwin, 1969.

Mussolini, Benito (1883–1945) Dictator italian. (→ *fascism*)

mutualism Teorie socială susținută de Proudhon* și de câțiva dintre discipolii săi, care caută o cale de mijloc între principiile proprietății private* și comunism*, prin crearea de asociații muncitorești de credit mutual. În linii mari, mutualiștii profesau o concepție anarhistă, dar preconizau o schimbare graduală, și nu una revoluționară. (→ *anarhism*)

N

natură umană S-ar putea crede că o teorie privind natura umană este o parte indispensabilă a oricărei teorii politice. O teorie politică este, *inter alia*, o teorie privind modurile în care organizarea politică şi socială contribuie la bunul trai al membrilor unei societăţi: or, cum putem şti în ce constă binele membrilor unei societăţi sau ce fel de instituţii li se potrivesc, dacă nu le cunoaştem „natura"? Nimeni nu poate construi un pod fără a cunoaşte calităţile materialelor. Aşadar, cum ar putea cineva să formuleze nişte principii de organizare socială şi politică, fără să cunoască în profunzime materialele umane din care ea urmează a fi clădită?

Acest argument li s-a părut convingător foarte multor autori începând încă din Antichitatea greacă. Alţii însă au respins analogia cu inginerii şi cu nevoile lor, pe temeiul unui argument la fel de simplu şi aproape la fel de vechi: natura lemnului, a pietrei şi a metalului este invariabilă: fierul are aceleaşi proprietăţi la Atena şi în Persia, şi în Antichitate avea aceleaşi proprietăţi pe care le are astăzi. Oamenii însă sunt profund afectaţi de ceea ce-i înconjoară. Şi aceasta a fost tot o descoperire greacă. Herodot povesteşte cum, odată, regele Darius i-a întrebat pe greci şi pe indieni care sunt obiceiurile lor funerare; a aflat cu acest prilej că la greci morţii erau incineraţi, iar la indieni erau mâncaţi, şi că fiecare dintre cele două popoare considera îngrozitoare obiceiurile celuilalt. Morala se desprindea de la sine: dacă oamenii se deosebesc atât de mult în lucruri la care ţin atât de profund, modul lor de a se comporta într-un anume timp şi loc nu este un ghid concludent privitor la ce anume constituie natura umană. Unii oameni pot dori ceva ce altora li se pare „nefiresc"; şi mai îngrijorător este că ei s-ar putea să nici nu aibă o natură fixă, ci doar dorinţe şi credinţe locale.

În reacţiile lui Platon* şi Aristotel* la acest fel de relativism se împletesc două întrebări. Prima este dacă natura trebuie înţeleasă normativ, dacă ordinea naturală constituie un ghid de conduită. Asupra acestui punct Platon este ambivalent: lumea aparenţei este amăgitoare, ordinea existând incontestabil numai în lumea accesibilă raţiunii. Ceea ce înseamnă că din investigarea empirică a lumii înconjurătoare nu obţinem decât un ajutor limitat când e vorba de-a hotărî „în ce chip să trăim". Cu toate acestea, ordinea din lumea empirică, atâta câtă e, derivă din ordinea lumii matematic inteligibile care stă la baza ei; ordinea şi organizarea acesteia oferă norme după care să ne călăuzim. Aristotel refuză să traseze o linie despărţitoare atât de

netă între lumea aparenței și cosmosul rațional. Spre deosebire de Platon, el vede lumea așa cum ar putea s-o vadă un biolog și încearcă să descopere variatele feluri de bine ce se potrivesc diferitelor specii de ființe. Investigația empirică este de folos când vrem să descoperim în ce constă viața bună și cum poate contribui politica la realizarea ei. Dar atât Platon, cât și Aristotel subscriu la o înțelegere teleologică a universului; dacă am înțelege lumea în profunzime, am ști și în ce constă binele pentru fiecare lucru din ea.

Cea de-a doua problemă, care nu se epuizează integral în modul de soluționare a primeia, este dacă aceasta înseamnă că binele e invariant. Aristotel pune întrebarea „dacă există o unică dreptate, așa cum focul arde la fel aici și în Persia?" și decide că răspunsul e afirmativ. Cu toate acestea, concepția despre bine a lui Aristotel nu este monistă, ca aceea a lui Platon. Aristotel observă că ceea ce este bine pentru oameni diferiți poate să difere după felul de a fi al acestora; în plus, s-ar putea să nu existe o scară de valori unică după care oamenii să fie ierarhizați, încât nu se pune problema, inevitabilă la Platon, ca diferitele lor bunuri să fie categorisite drept mai de soi sau mai proaste, în funcție de măsura mai mare sau mai mică în care participă la bine. Aristotel, firește, n-are nici o îndoială că bărbații le sunt superiori femeilor, oamenii liberi sclavilor și grecii barbarilor; cu toate acestea, există o viață bună pentru o femeie, care nu constă în a fi o imitație palidă a bărbatului bun. Și cu toate că există o unică dreptate, în aplicare ea îngăduie variații locale. Aristotel abordează natura umană mai mult ca un biolog decât ca un matematician, fiind dispus să recunoască varietăți ale binelui și ale răului, și o varietate de moduri de viață care promovează binele și îndepărtează răul. Dificultatea de a stabili cât de mare este rolul pe care-l joacă natura umană într-o anumită teorie politică este evidentă în cazul operei lui Platon. Asumpția, exprimată în *Republica* după care oamenii se nasc spre a fi dulgheri, soldați sau cârmuitori este un postulat privitor la natura umană; teza lui Platon, întâlnită la majoritatea gânditorilor greci, că virtutea și fericirea coincid cu împlinirea naturii noastre, asimilează și ea înflorirea umană cu înflorirea oricărei alte făpturi naturale, de pildă a unei plante sau a unui animal. Cartea a X-a a *Republicii* însă susține teza că practicarea virtuții este bună pentru noi apelând la nemurirea sufletului și la binele acestuia într-un șir nesfârșit de vieți. Ceea ce nu constituie o abordare „naturalistă" a „naturii umane", cel puțin nu în sensul obișnuit al cuvântului.

În schimb aici se află veriga de legătură dintre filozofia morală și politică a lui Platon și cea a lui Augustin* și a Europei creștine în general. Concepția creștină despre fenomenul politic din lumea pământeană, așa cum este înfățișată la Augustin în *Cetatea lui Dumnezeu*, nu se împacă bine cu teza lui Aristotel că omul e de la natură menit să trăiască în *polis*; pentru ca este esențială ideea că adevăratul nostru lăcaș este în altă parte, și că așezămintele noastre pământești nu sunt decât adăposturi vremelnice față de vicisitudinile stării noastre decăzute. Sugestia lui Platon că filozofii nu vor fi niciodată regi și că trebuie să se concentreze asupra modului de a supra-

vieţui furtunii îşi găseşte ecou în ambivalenţa lui Augustin în privinţa valorilor politicii pământeşti. În cetatea cerească nu există politică; aici îşi pierd orice sens teoria şi practica alegerilor, dregătoriile, guvernarea prin supremaţia legii şi altele de acest fel. Pe de altă parte însă, o prea mare detaşare de lucrurile acestei lumi nu este nici ea ferită de primejdii. Nu trebuie să fim nepăsători faţă de legi şi să urmărim mântuirea individuală într-un mod antisocial. Avem nevoie de pavăza justiţiei pământeşti şi datoria de a acţiona ca cetăţeni atât ai cetăţii pământeşti, cât şi ai celei cereşti. Chiar dacă este adevărat că ceea ce se întâmplă în politica pământească nu contează mai deloc în comparaţie cu raportul în care ne aflăm cu Dumnezeu, nu este adevărat că politica pământească nu are nici o importanţă. Omul de după cădere nu poate acţiona benefic fără restricţii. Legea este necesară spre a ne ţine pe calea binelui. Mântuirea este un dar divin şi nu poate fi obţinută prin fapte bune; cu toate acestea, trebuie să acţionăm cu dreptate în lucrurile acestei lumi, iar pentru aceasta legea este indispensabilă. Similar, deşi Dumnezeu este singura autoritate ultimă, El a rânduit să existe forme de autoritate subordonate şi pământeşti; acestea trebuie să practice dreptatea dacă e să aibă vreun drept asupra conştiinţelor noastre — căci dacă dreptatea lipseşte, un stat nu va fi decât o temută bandă de tâlhari. Se vede astfel că în creştinism, cel puţin aşa cum îl înţelege Augustin, există o concepţie despre natura umană deşi — important de subliniat — această concepţie nu este nici naturalistă, nici politică.

Problema cât de bogată concepţie despre natura umană trebuie să aibă o teorie politică se pune cu acuitate în opera lui Machiavelli*. Pentru că el aparţine unei şcoli de gândire ce nu poate să respingă cu totul analogia inginerească menţionată la început, dar pentru care totuşi manipularea politică a caracteristicilor cu care suntem „natural" înzestraţi reprezintă o chestiune centrală. Faimosul realism al lui Machiavelli implică acceptarea limitelor naturii umane, dar nu şi a tezei că sarcina politicianului este să guverneze în conformitate cu natura şi cu atât mai puţin a ideii că există cârmuitori din fire şi supuşi din fire. La fel ca orice gânditor creştin, Machiavelli ia ca pe un dat starea decăzută a omului; sau, mai precis, ia ca pe un dat teza că „oamenii sunt răi din fire" şi porniţi să facă tot ceea ce li se pare avantajos pentru ei, fără a ţine seama de dreptate, echitate sau virtute, cât timp nu sunt ţinuţi în frâu. Conducerea politică constă în crearea de instituţii capabile să tempereze poftele rele ale oamenilor, ba chiar să le exploateze în vederea asigurării stabilităţii statului şi pentru a-i permite acestuia să urmărească în cel mai rău caz supravieţuirea, iar în cazul cel mai bun, gloria.

Este aceasta o teorie despre natura umană? Ea nu seamănă deloc cu teoriile lui Platon şi Aristotel; acestea accentuau puternic ideea că natura ne-a creat cu rosturi şi capacităţi specifice, pe care trebuie să le realizăm şi în realizarea cărora trebuie să ne găsim fericirea. La Machiavelli, nimic din toate acestea. Dacă există o explicaţie a scopurilor urmărite de oameni, aceasta rezidă în condiţionarea lor socială; aristocraţii sunt mândri şi avizi de putere, iar omul de rând este temător şi dornic de securitate, dar nicăieri nu se

sugerează că structura socială a Romei antice sau cea a Florenței din secolul al XVI-lea ar reflecta „natura". Pe de altă parte, metoda lui Machiavelli este izbitor de naturalistă. Dacă în politica lui o teorie a naturii umane joacă un rol mic, natura lucrurilor joacă un rol important. Un cârmuitor de origine umilă, dacă dobândește puterea, trebuie să se aștepte la invidie și resentimente din partea claselor de sus; această teză este susținută nu prin vreo complicată teorie despre natura umană, ci doar prin constatarea că lucrurile se petrec așa aproape întotdeauna și că prin natura politicii așa se vor petrece întotdeauna. Asumpția pe care Machiavelli o are în comun cu moraliștii creștini, că oamenii, dacă nu sunt împiedicați, vor face răul ce sălășluiește în ei, nu joacă în opera sa același rol ca la alți autori. Ea este, așa zicând, doar o constrângere impusă politicii păgâne de mărire a propriei puteri și de urmărire a gloriei, nu o premisă fundamentală a teoriei sale politice.

De acest lucru ne convingem și mai mult comparându-l pe Machiavelli cu Thomas Hobbes*. Modul în care acesta explică natura umană este, firește, nu numai neclasic, ci și anticlasic; sub anumite aspecte importante, el este chiar necreștin, cu toate că Hobbes însuși a găsit numeroase căi de a se apăra de acuzația de ateism pe care contemporanii i-au adus-o atât de des. Hobbes accentuează că pentru a înțelege natura suveranității*, a autorității, a legii* și deci a ceea ce astăzi am numi stat*, trebuie neapărat să pornim de la natura umană. Ba chiar de la cea mai nudă explicație pe care o putem da naturii umane, privindu-i pe oameni ca și cum abia ar fi răsărit din pământ, aidoma ciupercilor, nesocializați și needucați de interacțiunea socială și politică dintre indivizi. Exprimându-se așa, Hobbes îl contrazice pe Aristotel. Nu este vorba atât de refuzul a ceea ce spunea Aristotel despre natura *umană*, cât de respingerea asumpțiilor lui fundamentale despre natură în general. Hobbes repudiază teleologia lui Aristotel; explicația prin scopuri și cauze finale nu este cu adevărat o explicație. Pentru a explica indiferent ce lucru, trebuie să arătăm cum este alcătuit și ce putere îl pune în mișcare. Mecanismele luaseră locul entelehiilor. Așa se face că pentru Hobbes statul nu are nimic natural în sine; în starea de natură* oamenii trăiau fără lege, fără autoritate și fără mijloacele de a se apăra unul de agresiunea altuia. Privit din punct de vedere științific, fiecare om este un mecanism de autoapărare care va face orice pentru a nu fi nimicit. Între scrierile sale timpurii și cele de mai târziu, Hobbes a modificat explicația pe care o dădea egoismului oamenilor: în *De cive* pare a susține că pe oameni îi caracterizează un egoism îngust; în *Leviathan* se mulțumește să sugereze că toate scopurile lor se leagă *cumva* de eurile lor; peste tot însă subliniază că ar fi irațional ca cineva să își abandoneze mijloacele de autoprezervare dacă nu poate fi sigur că și alții vor face la fel. Spre deosebire de Aristotel care, așa zicând, ne vede împinși să formăm societatea politică de dorința generală de a trăi bine, Hobbes ne vede antrenați în chip natural în războiul tuturor împotriva tuturor. Fiecare este dușmanul tuturor celorlalți nu pentru că suntem „păcătoși" de la natură — Hobbes insistă că

nu suntem aşa —, ci pentru că suntem deopotrivă temători şi competitivi. Frica ne împinge să-i doborâm pe competitorii noştri înainte să o facă ei; competiţia stimulează în noi dorinţa de a izbândi mai bine decât oricine altcineva, competiţie ce, la rândul ei, alimentează teama. Singura soluţie într-o astfel de situaţie este crearea unei cârmuiri abilitate cu o putere absolută.

După Hobbes, o bună parte a teoriei politice s-a dezvoltat în jurul unor viziuni rivale despre „omul natural". J.-J. Rousseau* a susţinut că omul competitiv şi temător al lui Hobbes nu este omul natural, ci omul societăţii moderne; „războiul tuturor împotriva tuturor" nu era o stare naturală, ci una socială. Omul natural, nemodificat de societate, trebuie că era aidoma urangutanului sau „verigii lipsă" din povestirile călătorilor — fără grai, solitar, fără nici o idee de timp şi fără conştiinţă de sine. Anxietatea şi agresiunea îi erau şi ele străine. Mulţi dintre contemporanii lui Rousseau au înţeles această viziune ca pe un atac la adresa ideii păcatului originar, deşi el avusese grijă să spună că teoria sa despre omul natural era pur ipotetică şi nu se afla în concurenţă cu Cartea Facerii. Dacă viziunea lui Rousseau despre natura umană era o viziune a inocenţei, unii dintre contemporanii săi au mers mai departe în afirmarea bunătăţii naturale a omului. Scrierea lui Diderot* *Supplément aux voyages de Bougainville* este în parte o satiră îndrăzneaţă la adresa bisericii catolice. În acelaşi timp, ideea că polinezienii sunt fericiţi, se bucură de libertate sexuală şi nu-şi bat capul cu controverse religioase era o piesă familiară în argumentarea ideii că omul civilizat se îndepărtase de natură şi că din această cauză era nefericit. Rousseau a mai pus în circulaţie şi ideea că natura umană se deosebeşte în mod izbitor de orice altceva din natură — într-o asemenea măsură, încât s-ar putea dovedi greşit chiar şi numai să vorbim de o natură umană. Dintre toate făpturile numai oamenii au o istorie; maimuţele ajung la maturitate în câteva luni, iar o maimuţă din anul 500 î. Cr. are aceleaşi trăsături ca una din anul 1800 d. Cr., pe când un copil trece prin schimbări profunde până după vârsta de douăzeci de ani, ba se mai poate schimba şi după aceea, iar specia umană arată cu totul altfel în 1800 d.Cr. decât arăta în anul 500 î.Cr. Nu cumva oamenii sunt atât de maleabili la împrejurări, încât practic nici nu se poate vorbi cu folos de o natură umană? Analogia inginerească de care pomeneam la început ar putea fi inadecvată dacă societăţile înseşi au creat ceea ce membrii lor cred că reprezintă natura umană. Rousseau nu a mers atât de departe. Avea s-o facă însă Émile Durkheim*, bazându-se în mod deliberat pe intuiţiile lui Rousseau.

Rousseau a luat în serios schimbările aduse de istorie naturii noastre. Hegel* a mers pe urmele lui, deşi a repudiat multe alte lucruri din opera sa. Hegel a mai susţinut — în continuarea scrierii lui Kant*, *Propunere pentru o istorie casmopolită* — că procesul istoric este şi un proces de autoeducaţie, înţelegând prin aceasta nu educaţia unui individ sau a altuia, ci educaţia întregii specii umane. Dar în timp ce Kant afirma că ideea conform căreia istoria are drept scop final dezvoltarea deplină a capacităţilor umane nu este decât o „idee a raţiunii", Hegel considera că filozofia dovedea această idee. Filozofia

istoriei este o filozofie a libertății; esența omului este libertatea*, lucru pe care în cele din urmă istoria îl revelează, dar ea creează totodată mediul social și politic propice exprimării depline a libertății noastre. Hegel ar fi refuzat să numească aceasta o teorie a naturii umane, deoarece voia să evidențieze deosebirea dintre fantazările secolului al XVIII-lea despre omul natural și propria sa abordare riguros filozofică; este însă greu de negat că teoria sa politică și istorică implică o concepție (istoricizată) despre natura umană.

Este discutabil dacă și în ce măsură Marx* și marxismul* în general au abandonat ideea de natură umană. Frecvent și pe drept cuvânt se face observația că viziunea lui Marx despre emanciparea umană are sens numai dacă în oameni există ceva ce-și revendică împlinirea în activitate creatoare, în condiții de autoconducere; la fel de frecvent însă se reamintește că Marx condamna apelurile la „natură" ca fiind îndeobște reacționare — prin aceea că asimilau modul de organizare a lucrurilor într-un anumit loc și timp cu imperativele atemporale ale naturii — și că era un adversar convins al modului în care economia politică clasică* explica existența economiilor de piață printr-o pretinsă înclinație naturală spre comerț și schimburi. „Sistemul simplu al libertății naturale" de care vorbea Adam Smith* nu era, după aprecierea lui Marx, nici simplu, nici natural, nici libertar. În plus, holismul* sociologic al lui Marx explică credințele și atitudinile membrilor societății nu apelând la natura umană, ci prin presiunile exercitate asupra lor de societate. Nu este de mirare că unii dintre cei mai tenace apărători ai lui Marx au susținut că pentru opera acestuia sunt definitorii elementele „structuraliste" și „antiumaniste". Este totuși o exagerare. Poate că, într-adevăr, Marx considera că natura umană explică prea puțin în comparație cu imperativele sistemelor sociale, economice și politice, dar nu se vede cum ar fi putut el să fie criticul care a fost al exploatării, al muncii extenuante și al mizeriei, dacă n-ar fi avut o concepție despre natura umană, pe care o credea siluită de astfel de fenomene. Și apoi, ceea ce condamnă el este concepția adversarilor săi despre natura umană — bunăoară când îl numește pe Jeremy Bentham* „apostolul obtuz al burgheziei" —, și nu faptul însuși că aceștia aveau în genere o concepție despre natura umană.

Similar, teza lui Durkheim că științele sociale nu pot fi cu adevărat *sociale* dacă apelează la natura umană în explicarea comportamentului social nu merge până la a nega însăși existența unei naturi umane și până la a sugera *că fericirea și nefericirea nu au nimic* de-a face cu aceasta. Durkheim considera că natura umană și sociabilitatea nu sunt incompatibile. Faptul că vrem să trăim într-o societate unde sentimentul nostru adânc de dreptate să fie exprimat și în instituții ține de natura umană și nu este un efect secundar al socializării. Natura ca atare furnizează doar materia primă a existenței umane; societatea este cea care face din el expresia naturii umane.

Ca și în atâtea alte privințe, trăim încă în umbra teoreticienilor sociali din secolul al XIX-lea. O importantă încercare de a duce mai departe contribuțiile lor a constituit-o programul de cercetare al sociobiologiei — o tentativă de a extinde ideile biologiei evoluționiste

la comportamentul uman (→ *darwinism social*). Până în prezent, majoritatea cercetărilor întreprinse în această direcție n-au progresat dincolo de ceea ce se găsește la unii discipoli timpurii ai lui Darwin, precum Leslie Stephen; în esență, deocamdată ele constau din teoretizări conjecturale despre modul în care anumite atitudini morale familiare și anumite elemente familiare ale organizării politice *ar fi putut* să se constituie ca soluții la probleme de supraviețuire. Criticii sociobiologiei îi reproșează că este rudimentar deterministă și reducționistă, și denunță afinitățile ei cu conservatorismul*, întocmai cum a făcut Marx cu economia politică clasică. Cei fără *parti pris* admit că într-un moment sau altul al dezvoltării științelor sociale cu siguranță se va crea o punte de legătură cu științele biologice; abia de atunci se va putea vorbi cu adevărat de începutul unui studiu științific al naturii umane. Este însă greu de crezut că suntem deja în zorii acelei zile. Până la venirea ei, cititorii vor continua să se aplece asupra scrierilor lui Aristotel, Hobbes, Rousseau și Marx cu un interes nu doar istoric.

AR

Bibliografie

(♦) ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, trad. de S. Petecel, București, Editura științifică și enciclopedică, 1988. — AUGUSTIN, *The City of God*, ed. D. Knowles, trad. de H. Bettenson, Harmondsworth, Penguin, 1972. — (♦) BENTHAM, J. ed., *Human Nature*, Londra, Allen Lane, 1974. — DURKHEIM, É., *Regulile metodei sociologice*, trad. de C. Sudețeanu, ed. a II-a, București, Editura științifică, 1974. — (♦) HOBBES, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — MACHIAVELLI, N., *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, trad. de L. J Walker, ed. B. Crick, Harmondsworth, Penguin, 1970. — PLATON, *Republica*, trad. de A. Cornea, în Platon, *Opere*, vol. V, București, Editura științifică și enciclopedică, 1986. — ROSENBERG, A., *Sociobiology and the Preemption of Social Science*, Oxford, Blackwell, 1981. — ROUSSEAU, J.-J. *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad. de S. Antoniu, București, Editura științifică, 1958. — WILSON, E. D., *Sociobiology: the New Synthesis*, Cambridge, Mass., Belknap, 1975.

naționalism Dacă prin ideologie* înțelegem un mod general de a gândi despre lume care are implicații prescriptive pentru politică, atunci naționalismul este o ideologie, ba chiar ideologia cu cele mai ample efecte din lume. Ca mod de gândire despre lume, el pune accentul pe importanța națiunilor în explicarea proceselor istorice și în analiza vieții politice contemporane și promovează ideea după care „caracterul național" este un factor de căpetenie în diferențierea oamenilor. Din unghi prescriptiv, naționalismul implică ideea că orice om trebuie să aibă o naționalitate, și numai una, și că aceasta trebuie să fie elementul esențial al identității și loialității fiecăruia. Aceasta înseamnă că oamenii trebuie să se considere membri ai unei naționalități înainte de a fi membri ai vreunei grupări mai restrânse, mai cuprinzătoare sau ai vreuneia definite printr-o combinație de criterii, și că trebuie să fie gata pentru orice sacrificii de care ar fi nevoie pentru apărarea și promovarea intereselor națiunii, oricât ar avea de suferit din această pricină alte interese.

Naționalismul conduce în mod caracteristic la revendicarea ca fiecare naționalitate să se organizeze într-un stat

suveran. Majoritatea cercetătorilor merg chiar până la a-l identifica cu această revendicare. De pildă Gellner scrie că: „Naționalismul este cu precădere un principiu politic, conform căruia unitatea politică și unitatea națională trebuie să se suprapună (...) *Sentimentul* național constă din mânia provocată de încălcarea acestui principiu sau din satisfacția creată de respectarea lui. O *mișcare* naționalistă este o mișcare animată de un astfel de sentiment" (p. 1). De unde urmează (după cum relevă Gellner) că orice mișcare naționalistă este cu necesitate o mișcare separatistă, dacă naționalitatea ei este cuprinsă în întregime între granițele unui stat mai mare, respectiv o mișcare ce revendică retrasarea granițelor statului dacă membrii unei naționalități ocupă o zonă contiguă, împărțită între mai multe state.

Chiar dacă mulți cercetători cu autoritate împărtășesc punctul de vedere contrar, aici vom susține că a considera revendicarea independenței de stat drept caracteristica definitorie a unei mișcări naționaliste înseamnă a lua efectul drept cauză. Elementul central al unei mișcări naționaliste îl constituie pretenția ei de a-i reprezenta pe membrii respectivei naționalități în virtutea intereselor lor materiale și culturale comune. Ea le cere susținătorilor săi să subordoneze interesele pe care le au în comun (de clasă, religie sau partid, de exemplu) cu concetățeni de-ai lor, intereselor pe care le au în comun cu membrii grupului național. Așa se face, de pildă, că naționaliștii irlandezi din secolul al XIX-lea s-au ținut departe de împărțirea în liberali și conservatori din restul Regatului Unit, spre a putea urmări mai eficient interesele specific irlandeze privind reforma agrară, o legislație penală proprie și autoguvernarea Irlandei (*Home Rule*). În mod similar, în perioada de după 1945 partidele naționaliste din Quebec, Flandra, Scoția și Țara Galilor le-au cerut membrilor respectivelor grupuri naționale să părăsească partidele constituite la scara întregii țări și se se alăture conaționalilor lor în vederea promovării intereselor vizând naționalitatea lor comună. Majoritatea mișcărilor naționaliste de acest fel, deși nu toate, au înscrisă în programele lor revendicarea unui stat independent, dar ar fi artificial să se spună că cele ce nu formulează o astfel de revendicare nu sunt cu adevărat mișcări naționaliste. În plus, nu-i ușor de stabilit în ce măsură revendicarea unei organizări de stat independente este privită de liderii unei mișcări naționaliste ca un mijloc strategic pentru obținerea anumitor concesii, inclusiv a unei autonomii politice mai mari, care totuși să nu meargă până la formarea unui stat propriu. Se poate întâmpla și viceversa: ca revendicările oficiale ale unei mișcări naționaliste să nu includă ideea unui stat propriu, pentru că liderii lor apreciază că cea mai propice cale spre acest obiectiv final este de a urmări, pe termen mediu, o mai mare autonomie politică. Astfel, în timp ce naționaliștii irlandezi se pronunțau oficial pentru *Home Rule*, liderul Charles Stewart Parnell spunea într-o cuvântare din 1885: „Nici un om nu are dreptul de a fixa hotarele unei națiuni; nici un om nu are dreptul să spună țării sale «până aici trebuie să mergi, iar mai departe nu»". S-ar putea efectiv să nici nu fie vorba aici de o chestiune pur factuală: chiar și un lider naționalist dornic să rostească adevărul s-ar putea să nu fie în

măsură să spună care este scopul și care este strategia.

Plasând în centrul analizei naționalismului teza importanței capitale a naționalității, păstrăm posibilitatea de a considera revendicările de autonomie politică și de independență în perspectivă drept mijloace de urmărire a scopului naționalist de promovare a intereselor culturale și materiale colective ale celor uniți printr-o apartenență națională comună. Independența de stat poate fi privită firesc ca un astfel de mijloc, pentru că prin ea se maximizează puterea reprezentanților respectivei naționalități, dar independența poate, pe de altă parte, să comporte costuri economice considerabile. În consecință, o mișcare naționalistă care militează pentru un grad mai mare de autonomie politică (inclusiv pentru controlul sistemului educațional și al aparatului cultural), combinată cu concesii economice din partea restului țării față de respectiva regiune nu este o mișcare mai puțin naționalistă.

Insistența că o mișcare naționalistă urmărește *în mod necesar* obținerea independenței de stat derivă dintr-o asumpție impusă realității de către cercetătorul care consideră drept un adevăr axiomatic că „singurul mod de asigurare a supraviețuirii politice în condițiile de astăzi îl constituie protejarea față de ingerințele ostile din afară printr-o organizare politică separată, adică printr-un stat propriu" (Smith, p. 217). Această asumpție derivă dintr-o subestimare a capacității statelor de a-și adapta formele în așa fel, încât să lase loc aspirațiilor naționaliste. Cea mai pregnantă ilustrare a acestei posibilități o oferă transformarea Belgiei din ultimele câteva decenii dintr-un stat centralizat, după modelul francez, în ceva ce seamănă mai mult cu o configurație de două substate naționale. Atenuarea sentimentului separatist în Quebec în aceeași perioadă este un fenomen mai puțin evident, doar pentru că de la formare Canada a fost un stat federal.

Naționalismul ca doctrină cu aplicabilitate universală susține că toți oamenii trebuie să nutrească maxima loialitate față de națiunea din care fac parte. În consecință, apartenența la o națiune este considerată ca un bine esențial pentru orice ființă umană. Naționalismul poate să îmbrace și o formă particularistă. Aici sentimentul național înseamnă că în politică accentul trebuie pus pe urmărirea interesului național în detrimentul intereselor altor țări și fără a ține seama de alte valori, cum ar fi evitarea vărsării de sânge, respectarea dreptului internațional* sau menținerea cooperării internaționale prin tratate bilaterale sau multilaterale. Acest naționalism particularist se află în aceeași relație cu naționalismul universalist, ca egoismul cu individualismul — egoismul fiind urmărirea propriilor interese fără a ține seama de interesele altora, iar individualismul fiind doctrina conform căreia este legitim să-ți urmărești propriile interese în aceleași condiții în care alții sunt liberi să și le urmărească pe ale lor. Când este elaborat ca ideologie, naționalismul particularist se înfățișează ca imperialism* și se consideră că legitimează acapararea de către o țară a unor teritorii în care trăiesc alte naționalități sau obținerea de avantaje (în general militare sau economice) din stăpânirea lor.

Ca ideologie, naționalismul dă un răspuns specific la întrebarea privind fundamentele asocierii umane. De aceea

el se află în mod inerent în conflict cu orice ideologie care dă un răspuns diferit la această întrebare. Un exemplu evident este marxismul* clasic, cu sloganul său că „muncitorii nu au patrie". (Teoria istorici a lui Marx* ar putea fi într-u câtva îndatorată intelectual naționalismului, prin aceea că preia de la Hegel* ideea actorilor colectivi ca forțe ale progresului în istorie, dar mută identitatea colectivității de la națiune la clasele sociale.) Naționalismul este în conflict și cu ceea ce am putea numi „personalism", poziție exprimată concis în afirmația lui E. M. Forster că dacă ar fi pus în situația să aleagă între a-și trăda țara și a-și trăda prietenii, speră că ar avea curajul să-și trădeze țara. Această poziție — primatul moral al relațiilor personale — a fost avansată recent de câțiva autori americani din tabăra feministă (de exemplu, Noddings; → *feminism*). La polul opus personalismului, care pune accentul pe importanța supremă a relațiilor personale și pe respingerea oricăror obligații generale, se află „cosmopolitismul". Potrivit acestuia, interesele comune tuturor oamenilor trebuie, în principiu, să conteze în egală măsură pentru noi toți (de exemplu, Beitz). În mod evident cosmopolitismul este o negare a naționalismului în aceeași măsură ca personalismul. În același timp, în practică naționalismul se poate combina cu ideologiile liberalismului*, socialismului* și comunismului*, în pofida implicațiilor cosmopolite conținute în formulările lor abstracte. Peste tot în lume naționalismul apare primul, iar cealaltă ideologie ocupă o poziție subordonată, definind parțial conținutul idealului național. Sloganul lui Stalin* „Socialism (adică comunism) într-o singură țară" se aplică tuturor celorlalte ideologii ce prescriu forme de organizare socială, aceste forme fiind pur și simplu ajustate matricei naționaliste. Din punct de vedere intelectual, această subversiune nu pare să deranjeze prea mult — nici chiar marea majoritate a intelectualilor.

Cea mai mare parte a literaturii consacrate naționalismului constă din încercări de categorisire a criteriilor în funcție de care în decursul istoriei diferitelor grupuri s-a atribuit naționalitatea sau statutul de națiune. Principala divergență este cea dintre ideile „obiective" de naționalitate, conform cărora naționalitatea este un dat natural definit de limba maternă, ascendența etnică a oamenilor etc. și concepția „subiectivă", conform căreia naționalitatea este un fenomen psihologic (Mill, cap. 16). Potrivit acestei concepții „o naționalitate (...) reprezintă un sentiment comun și o revendicare organizată, iar nu niște atribute distincte ce ar putea fi înmănuncheate într-o definiție strictă" (*Encyclopaedia Britannica, s.v.*). Diversele versiuni ale primei concepții sunt amalgamări de mituri istorice și de pseudobiologie (→ *rasism*). Cea de-a doua este mai receptivă la caracterul negociabil și modificabil în fapt al identității naționale. (S-a spus, de pildă, și nu fără un dram de adevăr, că o limbă este un dialect dublat de o armată și o flotă.) Fără îndoială, natura proteică a naționalității contribuie mult la popularitatea naționalismului ca ideologie. În același timp ea pune sub semnul îndoielii valoarea oricărei tentative de a oferi o explicație unică a acestei popularități.

BMB

Bibliografie
BARRY, B. „Self-government revisited", în *The Nature of Political Theory*, D. Miller și L. A. Siedentop ed., Oxford, Clarendon Press, 1983. — BEITZ, C., *Political Theory and International Relations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979. — *Encyclopaedia Britannica*, ed. a XI-a, *s.v.* „Nationalism", vol. XIX, Cambridge, Cambridge University Press, 1911. — (♦) GELLNER, E., *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1983. — (♦) KOHN, H., *The Idea of Nationalism*, New York, Macmillan, 1946. — MILL, J. S., *Considerations on Representative Government*, în *Essays on Politics and Society*, ed. J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1977. — NODDINGS, N., *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley și Los Angeles, University of California Press, 1984. — (♦) SMITH, A. D., *Theories of Nationalism*, Londra, Duckworth, 1971. — (♦) SNYDER, L. ed., *The Dynamics of Nationalism*, New York, Van Nostrand, 1964 (cuprinde selecții din autori mai vechi care s-au ocupat de naționalism).

național-socialism Ideologia Partidului Muncitoresc Național-Socialist German (NSDAP), mai cunoscut sub denumirea Partidul Nazist, partid înființat în 1919 și care, avându-l în frunte pe Hitler, a condus Germania între 1933 și 1945. În esență național-socialismul îmbina două teorii: teoria fascistă că unitatea națională putea fi realizată și menținută cel mai bine de către un stat totalitar dirijat de un partid cu un lider (*Führer*) suprem, ce întruchipează voința națională, și teoria rasistă despre superioritatea popoarelor ariene, din care se subînțelegea că alte rase puteau fi în mod justificat cucerite sau complet eliminate. Deși dintre toate formele de fascism* național-socialismul a fost cel mai spectaculos și, sub anumite aspecte, a înregistrat cele mai mari succese, din punct de vedere intelectual a fost mai puțin rafinat și mai puțin interesant decât fascismele italian și francez. Succesul său politic s-a datorat priceperii de a sintetiza elemente adesea contradictorii într-o teorie cu adresabilitate largă — „socialism" pentru muncitori, antibolșevism pentru patroni, naționalism* pentru conservatorii tradiționali și antisemitism pentru toți cei ce căutau un țap ispășitor pentru pierderea războiului mondial și pentru dezastrele economice din anii 1920. În Germania rețeta a cunoscut un mare succes; pe plan internațional ea a slăbit așa-numita Axă, alianța de război dintre Italia, Germania și Japonia. Pentru că Italia avea toate motivele să se teamă de naționalismul german, care nu putea decât să resuscite aspirațiile separatiste din fostul Tirol de Sud și nu prevestea nimic bun în privința ambițiilor italiene din Africa, iar Japonia nu putea să nu-și dea seama că ambițiile nutrite de Hitler pentru rasa ariană nu mai lăsau loc ambițiilor ei și nici nu putea să uite că nu o dată în retorica discursurilor antebelice figurase sintagma „pericolul galben". Nazismul a avut pretenții intelectuale, dar ele au fost covârșite de entuziasmul pentru forța brută și de cultul Führerului. Liberalii l-au acuzat adesea pe Hegel* că a pus temeliile nazismului (Popper); naziștii înșiși și-au revendicat deseori o înrudire intelectuală cu Nietzsche*. În realitate, liberalismul conservator al lui Hegel a fost în cel mai rău caz intermitent-autoritar, iar insistența sa asupra supremației legii*

și asupra garantării constituționale a drepturilor private sunt lucruri total străine nazismului, după cum disprețul lui Nietzsche față de pretențiile Imperiului German arată cât de departe era idealul său de tot ce avea să însemne național-socialismul. În timp ce fascismul italian se putea mândri cu Giovanni Gentile*, iar fascismul francez cu Maurice Barrès* și cu Charles Maurras*, nazismul a fost intelectualmente steril. Alfred Rosenberg (născut în 1893, spânzurat pentru crime de război în octombrie 1946) a fost singurul lui „filozof", iar cea mai cunoscută lucrare a sa, *Mitul secolului al douăzecilea* (1930), a fost un amalgam strident de idei rasiste și populiste (*volkisch*), având vagi legături cu o istorie a culturii europene ce încearcă în chip bizar să demonstreze că tot ce este de valoare în istoria europeană are origini nordice.

Național-socialismul prezintă mai mult un interes sociologic decât unul intelectual. Cel mai bine i-au descifrat natura autorii (ca Arendt*) care au văzut în el o patologie intelectuală, interpretată fie ca un episod din istoria societății de masă, fie ca o reacție la năzuința spre transcendent (Nolte). Practic, „socialismul" său n-a însemnat decât că drepturile statului sunt mai presus de cele ale proprietarilor privați; până la urmă apelul său la *Volk* n-a fost decât un pretext pentru distrugerea organizațiilor secundare ale societății liberale, în particular a sindicatelor, și pentru mobilizarea elanului războinic al populației. Elementul cel mai interesant al ideologiei naziste l-a constituit ambivalența ei în privința revoluției; în timp ce Barrès și Maurras au fost dușmani declarați ai Revoluției franceze și ai liberalismului* de după ea, atitudinea lui Mussolini* față de marxism* a fost întotdeauna una de egală atracție și respingere. Nazismul a marcat apoteoza acestei ambivalențe, prezentându-se concomitent ca o mișcare contrarevoluționară și ca o mișcare revoluționară. Atracția psihologică exercitată de el a fost foarte asemănătoare celei exercitate de utopismul* revoluționar de toate orientările (Cohn) și în timp ce în vorbe proclama idealul constant al statului corporatist, pe plan retoric și pe plan practic aspectul mai caracteristic al național-socialismului a fost ceva de genul revoluției permanente. Instituțiile de orice fel erau prețuite numai în măsura în care exprimau spiritul „poporului" și contribuiau la triumful rasei ariene, la nevoie toate putând fi lichidate în orice moment. Acesta e doar unul dintre multele elemente care nu permit asimilarea național-socialismului cu forme anterioare de conservatorism* sau de autoritarism și care fac ca versiunea nazistă a fascismului să fie mult mai mult decât o colecție de răspunsuri la gravele probleme economice care în perioada interbelică au afectat aproape toate țările. Încarnarea sa în mintea febrilă a lui Hitler a fost, în acest sens, mai mult decât un simplu accident. Pentru că datorită oportunismului politic și energiei electrizante ale acestuia, naziștii au câștigat sprijin, promițând deopotrivă naționalizarea și ocrotirea proprietății private, exaltând deopotrivă puterea industrială și virtuțile țăranului german și proclamând necesitatea unor măsuri radicale, cât și a unora conservatoare. Singura constantă a fost accentul pus pe expansiunea națională,

pe puritatea rasială şi pe „principiul conducătorului". Consecinţa inevitabilă a combinării acestor aspiraţii cu teza explicită că în politica internaţională dreptul e totuna cu forţa a fost războiul; înfrângerea totală din 1945 a fost un verdict pe care nici un naţional-socialist nu l-a putut contesta.

→ *rasism*

AR

Bibliografie

ARENDT, H., *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur şi M. Ivănescu, Bucureşti, Humanitas, 1994. — BULLOCK, A., *Hitler. A Study in Tyranny*, Harmondsworth, Penguin, 1962. — COHN, N., *The Pursuit of the Millenium*, Londra, Paladin, 1970. — MOSSE, G. L., *The Crisis of German Ideology*, Weidenfeld & Nicolson, 1966. — NEUMANN, F., *Behemoth*, New York, 1966. — NOLTE, E., *Three Faces of Fascism*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1965. — POPPER, K. R., *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, trad. de D. Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993. — ROSENBERG, A., *Race and Race History*, ed. R. Pois, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1970 (cuprinde extrase din *Mitul secolului al douăzecilea*). — STERN, F., *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of California Press, 1974.

nazism → *naţional-socialism*

nesupunere civică În mod curent, înţelesul sintagmei „nesupunere civică" este cel de nesupunere deliberată faţă de o lege, din considerente de principiu de ordin religios (→ *obiecţie de conştiinţă*), moral sau politic; în sensul ei cel mai strict, nesupunerea civică implică încălcarea unei legi care este prin ea însăşi nedreaptă, dar termenul este folosit şi pentru desemnarea protestelor care implică încălcarea legii ca efect derivat al opunerii faţă de o politică particulară, sau al presiunilor ce urmăresc să determine reforme politice.

Sintagma „nesupunere civică" a fost construită de autorul american Henry David Thoreau*; el a dat acest titlu unui eseu pe care l-a scris în 1848 pentru a explica de ce mulţi ani a refuzat să plătească impozite statului Massachusetts, motiv pentru care a petrecut şi o noapte în închisoare. Thoreau a recurs la acest gest pentru a protesta faţă de două politici ale guvernului Statelor Unite: războiul împotriva Mexicului şi perpetuarea sclaviei în statele din Sud. El afirmă necesitatea ca oamenii să se împotrivească injustiţiei atunci când aceasta este comisă de propriul lor guvern, votul singur nefiind suficient. Datoria de nesupunere civică este implicit pusă în contrast cu datoria de supunere civică, cu datoria de supunere în faţa legii, deseori formulată de filozofii politici.

Teoria şi practica nesupunerii civice au fost rafinate cu aproape un secol mai târziu de către Gandhi* în contextul dezvoltării teoriei sale privind nonviolenţa şi lupta nonviolentă. Un bine cunoscut exemplu de nesupunere civică a fost marşul spre mare condus de el în 1932, ca o sfidare a interdicţiei de a extrage sare, impusă de regimul colonial britanic indienilor. Gandhi argumenta că în general nesupunerea civică se bazează pe un respect profund faţă de lege; că cei ce recurg la ea trebuie s-o facă întotdeauna în mod nonviolent şi public, şi să-şi declare disponibilitatea de a accepta toate sancţiunile pe care încălcarea legii le atrage după sine. El mai credea că la nesupunerea civică trebuie să se recurgă numai după ce au fost încercate şi au eşuat toate eforturile de convingere şi de petiţionare. Gandhi se deosebea de Thoreau prin accentul pe care-l punea pe nonviolenţa strictă, pe datoria

generală de supunere civică şi pe necesitatea încercării în prealabil a tuturor formelor constituţionale de acţiune politică; poziţia lui Thoreau era mai individualistă şi avea o nuanţă mai antiguvernamentală.

În discuţiile recente cu privire la nesupunerea civică, de obicei se acceptă concepţia lui Gandhi. John Rawls*, de pildă, defineşte nesupunerea civică drept „un act public, nonviolent, de conştiinţă, dar politic, potrivnic legii, întreprins de obicei cu scopul de a produce o schimbare în legislaţie sau în politicile guvernanţilor" (*A Theory of Justice*, p. 364).

Pentru justificarea nesupunerii civice se apelează îndeobşte la o lege morală superioară legilor oricărei forme de guvernământ şi la necesitatea împotrivirii absolute faţă de o încălcare flagrantă a drepturilor umane*. Ambele idei se întâlnesc la Thoreau. În plus, adesea se face apel şi la un drept superior — naţional sau internaţional. În perioada 1955–1963 protestatarii în favoarea drepturilor civice din Sudul extrem al SUA au putut apela la Constituţia americană atunci când încălcau anumite legi locale ce admiteau segregaţia rasială. Demonstranţii împotriva armelor nucleare sau a războiului din Vietnam au afirmat uneori că susţin dreptul internaţional*. Un alt argument folosit uneori pentru justificarea nesupunerii civice este că un pericol iminent pentru viaţa umană nu poate fi contracarat în mod adecvat pe cale democratică şi electorală normală — opinie invocată de Bertrand Russell* ca motiv de nesupunere civică împotriva armelor nucleare.

Una dintre principalele întrebări ce se pun în legătură cu nesupunerea civică, dar la care cei ce recurg la ea răspund rareori, este dacă scopul ei este cu precădere persuasiv sau coercitiv. Dacă demonstranţii urmăresc să dramatizeze opoziţia lor faţă de o anumită politică şi să-şi arate forţa convingerii prin disponibilitatea de a suferi pentru credinţele lor, s-ar putea ca ei să schimbe modul de gândire al unora dintre adversari sau dintre concetăţeni. Această folosire persuasivă a nesupunerii civice poate grăbi soluţionarea negociată a unui conflict sau realizarea unei reforme politice. Dacă, pe de altă parte, nesupunerea civică urmăreşte să umple închisorile sau să facă imposibilă introducerea unei politici, atunci demonstranţii exercită o presiune directă asupra guvernanţilor ori încearcă să obţină o victorie imediată. În practică nu există o linie de demarcaţie netă între cele două, ea putând să depindă pur şi simplu de numărul celor implicaţi, dar tactica nesupunerii civice poate pune accentul fie pe persuasiune, fie pe eficienţa directă. De exemplu, nişte manifestanţi pentru pace care pătrund în interiorul unei baze militare, dând astfel prilejul de a fi arestaţi, pun accentul pe opoziţia lor faţă de menirea bazei, pe când nişte manifestanţi care încearcă să blocheze anumite operaţii efective la respectiva bază urmăresc mai degrabă paralizarea ei totală.

Nesupunerea civică se plasează la mijloc între formele constituţionale de acţiune politică, pe de o parte, şi rebeliune sau revoluţie, pe de alta. Ea poate fi privită ca o formă extremă, dar în anumite împrejurări acceptabilă, de protest în cadrul unui spectru de metode politice folosite în statele constituţionale şi democratice. Acest punct de vedere este mai uşor de susţinut dacă

scopul nesupunerii civice este persuasiv şi dacă ea se desfăşoară într-un mod strict nonviolent şi public. Dar ea poate să şi preceadă o mişcare de rezistenţă totală faţă de un regim, să ducă la forme violente de protest sau la rebeliune. În timp ce ideea îndreptăţirii rezistenţei totale împotriva unei dictaturi, a unei ocupaţii străine sau a unui regim funciarmente nedrept este larg acceptată, în mod normal o asemenea rezistenţă este condamnată dacă se produce înăuntrul unui regim care respectă drepturile cetăţenilor săi şi în care guvernanţii pot fi influenţaţi sau schimbaţi de jos. Într-un caz sau în altul, între partizanii şi adversarii nesupunerii civice pot exista dezacorduri în privinţa măsurii în care guvernanţii respectă drepturile şi libertăţile civice sau în privinţa amploarei practicilor democratice.

După 1950 în Occident nesupunerea civică a devenit o formă de protest obişnuită şi larg acceptată. Cu toate acestea, sunt încă mulţi oameni care se îndoiesc că vreodată încălcarea legii ar fi îndreptăţită câtă vreme există alte forme legale de protest şi presiune. Ei se tem că ilegalitatea poate lua amploare şi genera un climat politic care să submineze respectul faţă de practicile democratice. Aşadar, ne aflăm în faţa unei dezbateri a cărei încheiere deplină este puţin probabilă.

AFC

Bibliografie

(♦) BEDAU, H. A. ed., *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Indiannapolis, Bobbs-Merrill, 1979. — GANDHI, M. K., *Non-violent Resistance* (1951), New York, Schocken, 1961. — RAWLS, J., *A Theory of Justice*, cap. 6, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford University Press, 1972. — SINGER, P., *Democracy and Disobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973. — THOREAU, H. D., *Civil disobedience*, în Bedau ed. — WALZER, M., *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.

nevoi → *interese*; *drepturi*

Niebuhr, Reinhold (1892–1971) Teolog, critic social şi gânditor politic nord-american. Născut în Missouri, Niebuhr a urmat Elmhurst College şi seminariile teologice Eden şi Yale. În 1915 a intrat în Evangelical Synod al Americii de Nord, până în 1928 a fost pastor la o biserică dintr-o suburbie muncitorească din Detroit, apoi profesor la Union Theological Seminary din New York City, unde a deţinut catedra de morală creştină până la pensionare, în 1960. A scris numeroase cărţi şi articole şi a fost răsplătit cu titluri onorifice; în 1939 a fost invitat la Universitatea din Edinburgh pentru o serie de prelegeri „Gifford" din care a rezultat cea mai importantă lucrare a sa, *Human Nature and Destiny* (1942). Dar temele centrale ale interesului său constant pentru politică fuseseră enunţate deja în prima sa carte, *Moral Man and Immoral Society* (1932). Aceste preocupări erau concentrate în jurul acţiunii forţelor păcatului şi ale forţelor harului în societatea seculară şi în viaţa politică. Deşi în concepţia lui Niebuhr conştiinţa şi năzuinţa după transcendent i-au fost hărăzite omului, instituţiile umane — printre care chiar limbajul — sunt împiedicate de forţa păcatului să transpună înţelesul ultim în viaţa seculară. În consecinţă, critica sa socială s-a îndreptat împotriva a ceea ce el considera a fi falsitatea tuturor pretenţiilor seculare la justi-

ţie universală. Din acest motiv Niebuhr a fost considerat, şi s-a considerat el însuşi, un augustinian (→ *Augustin*). Spirit extrem de autocritic — a făcut din atitudinea autocritică esenţialul metodei sale —, Niebuhr a fost consecvent ataşat unui realism conform căruia autorităţile seculare se autosubminează prin pretenţiile lor infatuate de superioritate morală, chiar şi atunci când aceste pretenţii împrumută, cum de altfel se întâmplă frecvent în epoca noastră, haina scepticismului. Când apără democraţia* ca opusul oricărui autoritarism, Niebuhr foloseşte argumentul că numai practicile democratice favorizează demascarea iluziilor; de aici derivă faimoasa sa definiţie a politicii democratice ca fiind „soluţia proximă a unor probleme insolubile" ca şi cea mai cunoscută rugăciune a sa: „Doamne, dă-ne harul de a putea primi cu seninătate acele lucruri ce nu pot fi schimbate, curajul de a schimba lucrurile ce trebuie schimbate şi înţelepciunea de a le deosebi pe unele de celelalte." Mentorul teologic al lui Niebuhr a fost Jonathan Edwards; iar eroul său politic, Abraham Lincoln*. Primul cerea de la semenii săi un respect infinit faţă de misterele lumii, inclusiv faţă de cele ce ţin de cruzime şi suferinţă; iar cel de-al doilea a dat pilda atitudinii politice necesare — o „combinaţie între fermitatea morală în chestiunile cu caracter imediat şi conştiinţa religioasă privind cealaltă dimensiune a sensului şi judecăţii" ca şi „conştiinţa clară a contradicţiei ce există între scopurile divine şi cele umane, chiar şi la cel mai înalt nivel al aspiraţiilor umane" (*The Irony of American History*, p. 72). Numai o astfel de conştiinţă trează poate fi solul hrănitor al caritaţii umane, care se cuvine să izvorască din „umilinţa spiritului şi pocăinţa inimii". Chiar dacă politica nu poate fi înţeleasă decât ca o arenă a intereselor aflate în conflict şi exprimate prin forţă, şi chiar dacă fiecare comunitate, şi cu deosebire naţiunea, îşi apără interesele apelând la forţă, judecata finală privitoare la folosirea forţei nu poate fi niciodată exclusiv pragmatică. Iată de ce Niebuhr ţinea să sublinieze dependenţa fermităţii politice de poruncile şi profeţiile biblice. Principiul său călăuzitor a fost, aşa cum scrie în *Man's Nature and His Communities*, acela de a lega responsabilitatea religioasă de politică în aşa fel, încât „o concepţie realistă asupra naturii umane să stea în slujba unei morale a justiţiei progresiste (...) şi nu să fie bastion al (...) unui conservatorism ce apără privilegii nedrepte".

JBK

Bibliografie

(♦) DAVIS, H. R. şi R. C. Good ed., *Reinhold Niebuhr on Politics*, New York, Scribner, 1960. — NIEBUHR, R., *Moral Man and Immoral Society*, New York, Scribner, 1932. — ~, *Beyond Tragedy*, New York, Scribner, 1937. — ~, *Human Nature and Destiny*, New York, Scribner, 1942. — ~, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York, Scribner, 1944. — ~, *The Irony of American History*, New York, Scribner, 1952. — ~, *Man's Nature and His Communities*, New York, Scribner, 1965 (introducerea prezintă evoluţia gândirii lui Niebuhr, aşa cum a văzut-o el însuşi).

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844–1900) Filozof german. A devenit cunoscut publicului pentru prima dată în 1869, când i s-a încredinţat catedra de filologie clasică a Universităţii din Basel. Când, după trei ani, Nietzsche

a publicat prima sa lucrare mai amplă, *Naşterea tragediei din spiritul muzicii* (1872), cei mai mulţi dintre colegii săi universitari au fost de părere că această tânără speranţă nu s-a împlinit. Această carte, dedicată foarte controversatului pe atunci compozitor Richard Wagner, punea sub semnul întrebării majoritatea reprezentărilor statornicite în secolul al XIX-lea despre Grecia antică, despre originile şi scopurile tragediei. Cartea a fost supusă unei critici necruţătoare de către rivalii filologi ai autorului. Cu o sănătate din ce în ce mai şubredă, Nietzsche abandonează speranţa de a putea da un imbold înnoirii culturii cu ajutorul instituţiilor de învăţământ şi al dramei muzicale a lui Wagner, rupe legăturile cu acesta şi, în 1879, demisionează din Universitate. Următorii zece ani şi-i petrece în sudul Elveţiei şi în nordul Italiei. Scrierile din această perioadă, îndeosebi *Aşa grăit-a Zarathustra* (1883–1884), *Dincolo de bine şi de rău* (1886), *Genealogia moralei* (1887), *Amurgul idolilor* (1889), *Anticristul* (1895), precum şi autobiografia şi postum publicata *Ecce homo* (1908), reprezintă miezul operei sale. Mai există o lucrare, întocmită după caietele sale cu însemnări de către executorii testamentari şi intitulată de aceştia *Voinţa de putere* (1901); recent s-a arătat că această lucrare cuprinde în cea mai mare parte material de care Nietzsche s-a lepădat şi, ca atare, trebuie tratată cu precauţie.

În 1889 Nietzsche a înnebunit, astfel că ultimii unsprezece ani de viaţă i-a petrecut sub îngrijirea mamei şi a surorii sale. Cu câţiva ani mai înainte opera sa începuse să atragă atenţia unor intelectuali de prestigiu din Europa; la data morţii era recunoscut drept unul dintre cei mai de seamă gânditori europeni. De atunci încoace, reputaţia sa a cunoscut ascensiuni şi căderi, în parte datorită utilizării (falacioase) a operei sale de către nazişti; se poate afirma cu temei că a fost un spirit care a fecundat gândirea europeană din secolul al XX-lea.

Din forma scrierilor lui Nietzsche se vede numaidecât că intenţiile sale intelectuale depăşeau cadrul filozofiei academice. În loc de texte sobru persuasive găsim la el poezie, invectivă, jocuri de cuvinte, aforisme, mărturisiri, toate întreţesute cu pasaje de factură mai convenţională. În spatele acestui amestec de genuri literare — deconcertant, la prima vedere — stă convingerea lui Nietzsche că ideile sale trebuiau să pătrundă în spiritul cititorului la un nivel mult mai adânc decât cel al receptării cumpănite — atât de adânc, încât să schimbe însăşi natura receptării. El nu se mulţumeşte să interpreteze lumea, ci îşi propune s-o schimbe. Până la urmă, aşadar, el nu ne poate convinge cu mijloace ce reflectă doar sursele şi structura lumii aşa cum ni se înfăţişează ea acum, ci încearcă să realizeze un asemenea impact al operei sale asupra noastră, încât să rezulte o transformare a însuşi modului nostru de a-fi-în-lume. N-am exagera prea mult spunând că, într-un fel sau altul, toţi cititorii lui Nietzsche se descoperă reflectaţi, în textul lui Nietzsche.

Dificultăţile şi pericolele unei astfel de abordări apar chiar în prima sa scriere. În *Naşterea tragediei* el este preocupat de rolul tragediei în crearea şi menţinerea culturii *polis*-ului. Îl interesează nu doar individul, ci şi colectivitatea

– mai exact, structura care face posibilă cultura specială a unei colectivități particulare. Pentru Nietzsche, grecii rezolvaseră ceea ce noi am numi problema autorității. Ei găsiseră un mod de a stabili ce însemna să fii grec, care nu se baza pe nimic altceva decât pe propriile lor acțiuni. Nietzsche afirmă că tragedia a jucat un rol central în susținerea și înnoirea fecundă a acestei certitudini de sine. Când și-a îndreptat atenția asupra lumii moderne, a găsit în ea aceeași problemă. Pe ce se poate sprijini o cultură în absența autorității?

Pentru Nietzsche lumea modernă se confruntă cu o criză. Criză ce dospește de multă vreme, avându-și originile ultime în aporia socratică și în creștinism. Manifestarea imediată a acestei crize este ceea ce el numește „moartea lui Dumnezeu", fenomenul general numit de el „nihilism". Prin acești termeni Nietzsche desemnează starea în care oamenii continuă să caute un principiu de autoritate, făcând în același timp imposibil acest principiu și conștientizarea lui. Această stare de lucruri va domina, credea el, următorii două sute de ani.

Demersul lui Nietzsche constă, în parte, în examinarea acelor presupoziții autoprotectoare, pe care oamenii le folosesc pentru a evita confruntarea cu condiția lor. Sub acest aspect opera lui Nietzsche continuă critica ideologiei* prefigurată de Kant* și care începuse să preocupe știința socială în secolul al XIX-lea. „Idolii" cărora Nietzsche le prevestea „amurgul" se înrudesc de aproape cu „fetișurile" despre care Marx* spunea că se ascund sub aparența mărfurilor și cu „totemurile" cu ajutorul cărora, în concepția lui Freud*, oamenii se apără de o confruntare directă cu bazele civilizației.

Nietzsche însă este mai intransigent în critica sa decât sunt Kant, Marx sau Freud*. În *Despre genealogia moralei* el susține că atât practicile, cât și modurile de a înțelege lumea trebuie interpretate „genealogic", ca o familie comună ce-și are originea în acte specifice ce reflectă relații de putere și subiectivitatea celor în cauză. Aici argumentarea nietzscheeană constituie o critică sau o parodie deliberată a lui Hegel*. Cum se știe, acesta dăduse numele de „stăpân" și „slugă" celor doi poli ai relației în cadrul căreia cei oprimați descoperă în chiar condițiile opresiunii lor sursa propriei eliberări. La fel, Nietzsche numește „morală de stăpân" și „morală de sclav" cele două mari forme pe care le-a îmbrăcat morala și susține, ca și Hegel, că este în logica moralei de sclav să submineze fundamentele epistemologice ale moralei de stăpân. Pentru el triumful moralei de sclav nu reprezintă un pas spre forme de conștiință noi și superioare, ci marchează dominația crescândă a unei forme de subiectivitate ce are nevoie de opresiune pentru a-și păstra sentimentul de sine. Opresiunea nu duce, ca la Hegel, la eliberare, ci doar la forme de autoopresiune din ce în ce mai sofisticate și mai interiorizate. Nietzsche descrie aceste forme în ultimele două cărți ale lucrării *Despre genealogia moralei*. Pe măsură ce morala de sclav triumfă deplin ca mod de a-fi-în-lume, viața umană devine unidimensională, o repetare sterilă a acelorași lucruri. Când totul ajunge să fie

modelat după chipul moralei de sclav, atunci tot ceea ce fac oamenii va reproduce şi consolida condiţiile propriei lor aserviri.

Nietzsche nu crede, precum Marx şi liberalii, că situaţia noastră actuală conţine condiţiile propriei depăşiri. Nietzsche numeşte „voinţă de putere" caracteristica inevitabilă a tuturor acţiunilor de a reproduce presupoziţiile şi condiţiile care le fac posibile. „Voinţa de putere" este, aşadar, caracteristică tuturor acţiunilor, inclusiv celor mai „sclav morale". Contrar opiniilor multor comentatori, pentru Nietzsche voinţa de putere nu reprezintă o valoare pozitivă, ci esenţa oricărei acţiuni umane (în germană, cuvântul *Macht*, „putere", derivă din *machen*, „a face").

În scrierile lui Nietzsche se găsesc presărate numeroase comentarii despre politică. În raport cu epoca modernă, ele sunt aproape toate negative; însă majoritatea comentatorilor nu observă că ele califică negativ viaţa politică *modernă*. „Vine vremea — scrie el într-o notă din 1886 — când trebuie să-ţi schimbi vederile despre politică". Nietzsche se arată neliniştit mai ales cu privire la dezvoltarea statului modern şi a naţionalismului* european, „această perpetuare a particularismului politic european, a politicii mărunte [care a] lipsit Europa de sensul şi raţiunile ei (...) [şi] a împins-o într-o fundătură" (*Ecce homo*, „Cazul Wagner", § 2). El se opune naţionalismului pentru că vede în el o împotrivire de ariergardă la dezintegrarea statului modern. Şi anticipează „războaie cum nu s-au mai văzut" „pentru stăpânirea pământului", războaie ce vor constitui caracteristica secolului următor. Nietzsche vrea să spună că războaiele din secolul al XX-lea se vor purta nu pentru câştiguri ce se măsoară în termeni cunoscuţi, ci pentru a defini ce înseamnă să stăpâneşti ceva. În secolul viitor, scrie el, „conceptul de politică se va contopi total cu un război al spiritelor şi pentru spirite" (*Ecce homo*, „De ce sunt un destin", §1). În viziunea lui, în secolul al XX-lea, politica şi epistemologia vor fi una: în politică întrebarea de căpetenie nu va fi „cine ce câştigă, unde şi când", ci „cum trebuie înţeleasă lumea".

Spre sfârşitul vieţii sale, în *Ecce homo*, Nietzsche îşi critică opera de tinereţe pentru că e nepolitică. Aflat în pragul nebuniei, el nu mai are timpul şi probabil nici capacitatea de a dezvolta o teorie politică închegată. Susţinuse că structurile moderne destramă vechile rânduieli, de ierarhii şi privilegii, care menţinuseră Europa într-o stare de decadenţă; dar totodată ştie că structurile actuale de putere păstrează vechile rânduieli. Cuprins de deznădejde şi copleşit de boală, el declară în câteva dintre ultimele sale scrisori că toţi reprezentanţii vechilor rânduieli ar trebui împuşcaţi, pentru ca locul lor să fie luat de cei ce au „dreptul de a porunci". Nietzsche nu a descris conţinutul acestui nou principiu al autorităţii. În ceea ce priveşte viaţa politică pe care o anticipa pentru secolul al douăzecilea, este semnificativ faptul că cele mai explicite opţiuni practic-politice ale sale s-au suprapus în timp cu boala sa. TBS

Bibliografie

(♦) ALLISON, D. ed., *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, New York, Dell, 1977. — HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. şi ed. D. F. Krell, San Francisco,

Harper & Row, 1979. — NEHAMAS, A., *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985. — NIETZSCHE, F. W., *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli şi M. Montinari, Berlin şi New York, de Gruyter, 1967. — ~ *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. de Şt. A. Doinaş, Bucureşti, Humanitas, 1994. — ~ *Ştiinţa voioasă; Genealogia moralei; Amurgul idolilor*, trad. de L. Micescu, Bucureşti, Humanitas, 1994. — ~ *On the Advantage and Disantvatages of History for Life*, trad. şi introd. P. Preuss, Indianopolis, Hackett, 1980. — (♦) STRONG, T. B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1975. — WILLIAMS, W. D., *Nietzsche and the French: a study of the influence of Nietzsche's French reading on his thought and writing*, Oxford, Blackwell, 1952.

Noua dreaptă Termen destul de vag, aplicat unui grup de gânditori care în anii 1970 şi 1980 au atacat ideile şi practicile social-democraţiei* aşa cum erau întruchipate în statele occidentale, ca şi forma de socialism* instaurată în Europa Răsăriteană. Ca orientare ideologică, ei se plasează aproximativ între libertarianism* şi conservatorism*, dar au ca opţiune comună diminuarea rolului statului* în unele domenii, dacă nu în toate. Originalitatea lor ţine mai puţin de conţinutul ideilor lor (îndatorate mult liberalismului* din secolul al XIX-lea) decât de contextul politic în care au fost formulate.

DLM

Bibliografie

LEVITAS, R. ed., *The Ideology of the New Right*, Cambridge, Polity, 1986.

Noua stângă Denumire generică a unui grup de gânditori radicali care, între sfârşitul anilor 1950 şi prima parte a anilor 1970, au încercat să revitalizeze gândirea socialistă. Ei au adoptat o atitudine critică faţă de „socialismul real" din Europa de Est şi s-au distanţat de partidele comuniste din Vest. De asemenea, au pus sub semnul întrebării crezul marxist ortodox în colapsul economic iminent al capitalismului, deplasând accentul asupra factorilor ideologici şi culturali care împiedică victimele capitalismului să devină conştiente de nevoile lor autentice. În cazul Noii stângi, cu greu s-ar putea vorbi de un program politic concret: filonul anarhist din gândirea lor transpare din neîncrederea pe care o nutresc faţă de politica de partid tradiţională, iar calificativul cel mai potrivit ar fi cel de critici sociali. Cu toate acestea, ei au izbutit să reconfigureze agenda socialistă, introducând în ea chestiuni privitoare la relaţiile personale (îndeosebi cele sexuale), schimbarea culturală şi valoarea progresului material.

→ *socialism*

DLM

Bibliografie

LONG, P., *The New Left*, Boston, Mass., Porter Sargeant, 1969.

O

Oakeshott, Michael Joseph (1901–1990) Gânditor politic britanic. A absolvit Universitatea din Cambridge în 1923, iar doi ani mai târziu a devenit membru al Gonville and Caius College. În 1951 este numit la catedra de ştiinţe politice de la London School of Economics, de unde se pensionează în 1968.

În prima sa lucrare filozofică importantă, *Experience and its Modes* (1933), Oakeshott şi-a propus să elucideze caracteristicile constitutive ale diferitelor forme de înţelegere a experienţei umane. Pentru el, experienţa este un tot unitar, în raport cu care spiritul şi lumea exterioară, subiectul şi obiectul sunt nişte abstracţii unilaterale. Toate încercările de înţelegere a experienţei se împart în două categorii: unele o înţeleg din puncte de vedere specifice, altele „ca un întreg", „pentru ea însăşi". Prin însăşi natura sa, fiecare punct de vedere se bazează pe anumite asumpţii sau presupoziţii, pe care nu le pune sub semnul întrebării; el extrage aspecte semnificative din totalitatea experienţei dându-le o explicaţie omogenă, suverană şi rotunjită. Oakeshott distinge trei asemenea puncte de vedere sau „moduri", şi anume practica, ştiinţa şi istoria, cărora mai târziu le adaugă poezia. Modul practic priveşte experienţa *sub specie voluntatis* (din unghiul voinţei). El presupune indivizi separaţi, unici şi autonomi, ce urmăresc să-şi satisfacă diverse dorinţe şi înţelege totalitatea experienţei prin prisma unor noţiuni ca eu, altul, schimbare, bun, rău, trebuie, plăcere şi durere. Istoria priveşte totalitatea experienţei *sub specie praeteritorum* (din unghiul trecutului), iar ştiinţa *sub specie quantitatis* (din unghiul cantităţii). Spre deosebire de „moduri", filozofia urmăreşte să ofere o experienţă necondiţionată şi nesegmentată prin abstracţii, şi ca atare evită orice puncte de vedere şi asumpţii parţiale. Pentru Oakeshott, filozofia se deosebeşte de toate celelalte demersuri intelectuale prin radicalitate, conştiinţă de sine şi o riguroasă atitudine autocritică. Cea mai distinctivă caracteristică a ei o constituie critica statornică şi neobosită a asumpţiilor — atât ale ei, cât şi ale fiecăruia din „moduri".

În *Experience and its Modes*, Oakeshott a făcut puţine consideraţii despre politică şi filozofia politică. Despre acestea a început să scrie câţiva ani mai târziu, de pildă în introducerea sa la *Leviathan*-ul lui Thomas Hobbes* (1946), în câteva eseuri din *Politica* şi din *Cambridge Journal* şi în prelegerea universitară inaugurală (1951). Unele dintre aceste eseuri au fost reunite ulterior în volumul *Rationalism in Politics*

and other essays (1962). În această perioadă Oakeshott a avansat câteva viziuni diferite despre natura şi sarcinile filozofiei politice, indicând drept obiective ale ei explorarea „naturii şi a destinului pământesc al omului", examinarea critică a civilizaţiei contemporane şi analiza conceptuală. Cât despre politică*, vede în ea activitatea de analiză şi amendare a incoerenţelor ce ies periodic la iveală în constelaţiile de întocmiri „deopotrivă coerente şi incoerente" ce se întâlnesc în orice comunitate. Ea nu constă şi nu poate consta în a decide zi de zi ce şi cum trebuie făcut, aşa cum susţin empiriştii, dar nici în implementarea unor principii, idei sau doctrine abstracte, cum susţin raţionaliştii, ci în a sesiza şi urma sugestiile cuprinse în tradiţiile comportamentale existente. Oakeshott consideră că empiriştii şi raţionaliştii răstălmăcesc cu totul natura timpului şi a cunoaşterii, cele două dimensiuni centrale ale vieţii politice. Pentru unii, timpul apare ca o serie de momente discontinue, iar pentru ceilalţi este ireal; pentru unii cunoaşterea este o sumă de informaţii, iar pentru ceilalţi este un corp de adevăruri generale atemporale. Nici unii, nici ceilalţi nu sesizează importanţa vitală a tradiţiei* în ordonarea modului în care o comunitate percepe timpul sau continuitatea istorică şi în furnizarea cunoştinţelor practice sau concrete necesare activităţilor ce au loc în cadrul ei.

Cartea lui Oakeshott *On Human Conduct* (1975) cuprinde cea mai sistematică expunere a filozofiei sale politice. Ultima sa carte, *On History and other essays* (1983), conţine un singur eseu teoretic asupra politicii şi nu marchează un nou început. *On Human Conduct* este o lucrare complexă, scrisă în stiluri şi idiomuri diferite şi folosind vechi termeni latineşti pentru exprimarea unor idei moderne. Oakeshott afirmă că filozofia politică sau, cum preferă s-o numească acum, civilă are ca obiectiv analiza caracterului şi a postulatelor ideale ale conduitei umane în general şi ale asocierii civile în particular. El consideră că orice asociaţie umană este structurată într-un ansamblu de practici fie prudenţiale, fie morale. Practicile prudenţiale servesc unui scop sau unor scopuri cu conţinut comun, pe când practicile morale nu au caracter instrumental. Aşadar, există două „moduri categorial distincte" de constituire a asociaţiilor umane. Asociaţia prudenţială, cu caracter de „întreprindere", se formează în vederea unui scop comun, iar asociaţia morală are la bază recunoaşterea autorităţii unor practici comune. Pentru Oakeshott, asociaţia civilă nu este o „întreprindere", ci o asociere morală realizată în funcţie de practici ce constau din diferite tipuri de reguli interdependente, pe care le numeşte *respublica*. „Ceea ce-i leagă pe *cives* unii de alţii — scrie el — formând o asociaţie civilă este recunoaşterea autorităţii întruchipate de *respublica* şi a obligaţiei de a adera la condiţiile ei" (p. 149). Dintre toate regulile ce constituie *respublica*, *lex* este definitorie pentru asociaţia civilă şi ea formulează normele de comportament la care *cives* sunt chemaţi să subscrie. *Lex* este moralmente imperativă, pentru că e elaborată de oameni autorizaţi în conformitate cu proceduri statornicite.

Pentru a se garanta o adeziune adecvată la *lex*, asociația civilă are nevoie de o conducere (constând din justiție și administrație) și de un „aparat de conducere". Deși regulile ce constituie *respublica* sunt obligatorii în virtutea naturii lor autoritative, ele pot fi examinate din perspectiva dezirabilității, activitate numită de Oakeshott „politică". Aceasta presupune acceptarea autorității reprezentate de *respublica* și critica regulilor ei specifice. Deliberarea politică este călăuzită de considerații privind *bonum civile*, adică ceea ce este drept sau dezirabil sub aspect civil și la care toți *cives* sunt obligați să subscrie sub amenințarea pedepsei civile. Ea exclude obiective ca edificarea unei societăți perfecte sau îmbunătățirea sorții omenirii, pentru că asociația civilă nu este de natura unei „întreprinderi", și dreptatea distributivă, dat fiind că guvernanții civili nu au „nimic de distribuit". Evident, Oakeshott nu se gândește că o distribuire aparent formală a drepturilor și obligațiilor ar putea să implice în realitate o distribuire materială de puteri, oportunități și bunuri. Deși asociația civilă poate fi doar o asociație morală, și nu una de tip „întreprindere", Oakeshott susține că aproape de la începuturile lui orice stat european modern a năzuit în ambele direcții. În diferite state sau în diferite epoci istorice câte una dintre cele două tendințe a precumpănit, deși nici cealaltă nu era cu totul absentă. Din această perspectivă, conflictul dintre cele două tendințe oferă o cheie mai bună pentru înțelegerea statului modern decât niște etichete ideologice convenționale, precum dreapta și stânga sau liberă inițiativă și colectivism. Oakeshott nu explică satisfăcător cum au luat naștere astfel de tendințe radical contradictorii, cum izbutesc să coexiste și chiar să ajungă la compromisuri viabile.

BCP

Bibliografie

(♦) GREENLEAF, W. H., *Oakeshott's Philosophical Politics*, Londra, Longman, 1965. — OAKESHOTT, M., *Experience and its Modes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933. — ~, *Rationalismul în politică*, trad. de A.-P. Iliescu, București, All, 1995. — ~, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975. — (♦) PAREKH, B., *Contemporary Political Thinkers*, Oxford, Martin Robertson, 1982. — *Political Theory*, 4 (1976) (un simpozion Oakeshott).

obiecție de conștiință Refuzul de a satisface serviciul militar obligatoriu, de obicei, dar nu invariabil, pe temeiuri religioase. Poate implica încălcarea legii (acolo unde nu e recunoscut nici un drept la refuzul de conștiință), ceea ce face să fie privit ca o formă de nesupunere civică*; asimilarea e însă discutabilă, pentru că scopul primordial al obiecției de conștiință este în mod normal acela de a-l excepta pe obiectantul însuși de la serviciul militar, și nu de a suscita o împotrivire generală față de războiul în cauză.

→ *pacifism*

DLM

obligație politică O bună parte din istoria modernă (de după secolul al XVI-lea) a filozofiei politice gravitează în jurul problemei obligației politice. Subiectul prezintă trei aspecte principale: (1) față de cine sau față de ce anume am obligații politice? — *identificarea* autorității politice; (2) în ce măsură sau în ce privințe am obligații față de cei ce dețin autoritatea

politică — *întinderea* obligațiilor politice; (3) cum se face că am ajuns să am obligații politice sau: oare am, în genere, vreo asemenea obligație — *originile* autorității politice.

Obligația politică este corelativă cu autoritatea* politică. Astfel, dacă eu am *obligația* de a face o acțiune *x* sau de a mă abține de la ea, trebuie să existe cineva (sau un organism) care are *dreptul* de a-mi pretinde să fac sau să nu fac *x* și ca atare posedă autoritate asupra mea în privința lui *x*. De regulă, autoritatea politică este considerată a fi statul* sau guvernământul, sau reprezentanții acestora. Cu toate acestea, obligațiile *mele* politice nu sunt datorate oricărui stat sau tuturor statelor, ci doar statului al cărui membru sunt (deși este posibil să am obligații juridice în calitate de străin într-un alt stat). Unii au considerat că obligațiile mele politice astfel „particularizate" creează dificultăți în calea oricărei încercări de a deriva obligațiile politice din principii morale mai înalte, cum ar fi utilitatea generală sau dreptatea*. Căci este departe de a fi evident că vreunul din aceste principii ar fi întotdeauna cel mai bine servit prin aderența individului la comandamentele propriului stat. De aci provine, în pofida altor dezavantaje, forța de atracție a teoriilor contractualiste ale obligației politice, teorii conform cărora, tocmai pentru că am promis sau am consimțit să mă supun comandamentelor statului meu, sunt obligat față de el și nu față de vreun altul.

În măsura în care se admite că statul se bucură de autoritate politică asupra membrilor săi, se consideră de obicei că de aici decurge calitatea lui de a fi singurul în drept de a emite legi și de a monopoliza folosirea constrângerii pentru aplicarea lor. Așadar, conținutul minimal al obligației mele politice nu este pur și simplu acela de a mă conforma *cutărei* sau *cutărei* legi, la alegerea mea, ci de a mă conforma *Legii*. Pe lângă obligațiile de supunere față de legi, adesea se consideră că avem și obligații de civilitate — de a sprijini și susține principalele instituții politice ale statului participând la ele, de pildă prin vot, prin serviciul militar, ca jurat. Filozofii aparținând tradiției liberale susțin de regulă că obligațiile politice ale individului sunt semnificativ limitate în câteva moduri. În primul rând, ele sunt doar un fel de obligații morale printre altele — alături, de pildă, de obligațiile familiale, profesionale și religioase. Mai mult, obligațiile morale în general trebuie deosebite de datoria morală, adică de ceea ce, punând totul la socoteală, trebuie să facem. Așadar, dacă trebuie să fac *x*, atunci pentru mine *x* este o cerință morală. Dacă însă *x* este o obligație ce-mi revine, atunci este posibil ca asupra lui să precumpănească fie obligații mai imperioase, fie alte considerente morale superioare. (→ *nesupunere civică*) Drept urmare, teoriile liberale despre obligația politică nu sunt, de regulă, prezentate ca răspunsuri definitive privitoare la datoria noastră morală față de stat. Pe de altă parte, potrivit unor critici ai liberalismului*, conformarea individului la obligațiile sale politice constituie suprema lui datorie morală.

Până către începutul secolului al XVI-lea, răspunsul la întrebarea „cum ajungem să avem obligații politice?"

era fie că pur și simplu le moștenim, fie că ele sunt ca un dat al naturii, așa cum ne sunt părinții și obligațiile față de ei, fie că trebuie să le acceptăm pur și simplu ca expresie a voinței divine. Filozofia politică modernă se remarcă prin respingerea mai vechii idei a inevitabilității autorității politice și recunoașterea principiului că toate obligațiile valabile trebuie contractate sau autoasumate voluntar — concepție ce ridică imediat problema justificării: „De ce trebuie, în genere, să-mi asum astfel de obligații?" Răspunsurile la această întrebare centrală sunt de două tipuri principale: fie din pricina interesului propriu — statul este un mijloc necesar pentru a obține anumite lucruri pe care le dorim (siguranța fizică sau securitatea proprietății), or, dacă dorim scopul, nu putem să nu dorim mijlocul de a-l realiza; fie pentru că avem anumite îndatoriri morale fundamentale (cum ar fi maximizarea fericirii umane sau înfăptuirea dreptății), îndatoriri de care nu ne putem achita decât prin mecanisme ale autorității politice. În tradiția politică liberală, concepția conform căreia obligațiile politice trebuie neapărat autoasumate este marcată de o tendință puternică, deși cam ambiguă și nu tocmai consecventă, spre „voluntarism radical", adică spre ideea că, pentru a fi legitimă, o autoritate trebuie nu doar *acceptată*, ci și *creată* printr-un act de voință. Dificultățile de a da acestei idei o expresie plauzibilă sau coerentă cu ajutorul noțiunii de contract social* și alternativele — utilitaristă, idealistă, democratică și anarhistă — la ea alcătuiesc o bună parte din conținutul istoriei moderne a tratării filozofice a conceptului de obligație politică.

Obligația necondiționată. Cât timp se consideră, în general, că autoritatea politică este un fapt imuabil, natural sau divin, întrebarea dacă avem realmente obligații politice nici nu poate măcar să fie pusă. Susțineri argumentate ale ideii de obligație necondiționată apar doar când împrejurările încep să se schimbe, iar sursa pretențiilor statului la autoritate începe să fie pusă la îndoială. Astfel, în vremea tulburărilor politice care au însoțit Reforma religioasă, Luther* le-a răspuns celor ce revendicau dreptul indivizilor de a urma în toate acțiunile, inclusiv în privința îndatoririlor lor politice, propria conștiință, reiterând pur și simplu îndemnurile severe ale Sfântului Pavel de supunere pasivă față de autoritățile existente. Un secol mai târziu Robert Filmer* prezenta puterea regală ca pe un fel de autoritate paternă, invocând astfel respectul tradițional față de ierarhia „naturală" din familie în sprijinul pretențiilor absolutiste ale monarhiei Stuarților. Firește, nici un fel de argumente de acest fel nu sunt de natură să-i impresioneze pe cei lipsiți de o predispoziție spre pietate; ca urmare, partizanii moderni ai supunerii necondiționate îl urmează îndeobște pe David Hume* în apărarea supunerii față de stat pe considerentul că avantajele unui sistem solid de autoritate politică precumpănesc aproape invariabil asupra dezavantajelor pe care le comportă tulburarea ei.

Obligația condiționată. Utilitariști cu o concepție mai puțin temătoare decât cea a lui Hume despre consecințele probabile ale inovației politice susțin

de obicei o formă sau alta a autorității politice condiționate. Istoricește însă, tezelor absolutiste de felul celor avansate de Luther și Filmer li s-au opus o seamă de gânditori aparținând tradiției contractualiste — direcție de gândire politică sugerată pentru prima dată de Platon* în dialogul *Criton* și dezvoltată sistematic începând din secolul al XVI-lea de gânditori ca George Buchanan, Richard Hooker*, Johannes Althusius*, Hugo Grotius* și John Milton* și încununată în secolul al XVII-lea de capodoperele lui Thomas Hobbes* și John Locke*.

Esența poziției contractualiste clasice constă în ideea că autoritatea politică este legitimă numai în măsura în care rezultă din voința sau consimțământul celor ce-i sunt supuși și numai atâta timp cât are o sferă restrânsă. Aceste două condiții distincte sunt reunite în ideea contractului social. Dat fiind că oamenii nu pot trăi sau cel puțin nu pot trăi bine fără amenitățile ordinii civile, statul trebuie considerat ca având menirea de a servi unui anumit scop (evitarea primejdiilor și a dificultăților inerente stării de natură*), iar autoritatea politică trebuie privită ca fiind limitată la ceea ce este necesar pentru atingerea acestui scop. Cum în mod firesc toți oamenii doresc să trăiască sau să trăiască bine, această autoritate necesară trebuie privită ca izvorând din învoirea lor comună de a înstrăina sau de a transfera drepturile lor naturale* unui suveran politic. Lăsând deoparte detaliile și dificultățile inerente tranziției noționale de la starea de natură la societatea civilă, este suficient să menționăm aici că în cadrul acestei tranziții se consideră că individul păstrează și aduce cu sine în societatea civilă cel puțin unele dintre drepturile de care se bucura în starea de natură. Efectul fundamental este fixarea unor limite pentru obligațiile supusului sau ale cetățeanului față de stat prin trasarea unei demarcații conceptuale nete între sfera autorității politice și sfera drepturilor* individului. Punctul prin care este trasată linia de demarcație dintre aceste două sfere diferă, firește, în funcție de concepția despre natura umană*, despre neajunsurile stării de natură și deci de modul în care sunt concepuți termenii contractului. Pentru Hobbes oamenii sunt de la natură neîncrezători și neajutorați, iar starea de natură este un „război al tuturor împotriva tuturor", care poate fi evitat doar prin înstrăinarea reciprocă a tuturor drepturilor naturale, exceptând doar dreptul de a ne apăra singuri când suntem atacați direct. Terțul beneficiar al acestei renunțări profunde la libertate devine suveran și preia virtualmente autoritatea absolută de a acționa după cum consideră necesar pentru securitatea supușilor săi, mergând chiar până la a avea drepturi nelimitate asupra bunurilor și a conștiințelor lor. Locke, care vede starea de natură în culori mai puțin negre decât Hobbes, rezervă libertății individuale o sferă mult mai largă. Potrivit teoriei lockeene, autoritatea politică ia naștere în două etape: întâi un contract de societate unanim, prin care oamenii se reunesc într-o societate politică, renunțând la dreptul lor natural de a duce la îndeplinire legile dreptății, iar apoi o decizie majoritară a celor uniți astfel referitoare la forma particulară de guvernământ

căreia să-i fie încredințată puterea executivă legală. Încredințând doar statului protecția drepturilor lor naturale, printre care se numără și dreptul la proprietate* și la viață, ei își rezervă totodată dreptul de a-și relua puterea executivă în caz că statul, prin incompetență sau tiranie, nu se achită cum se cuvine de ceea ce i s-a încredințat; deși Locke nu precizează cu claritate cum va fi identificată o asemenea derelicție și dacă individul este cel îndreptățit să-și retragă recunoașterea, sau majoritatea societății politice. Această lipsă de claritate este semnificativă. Pentru că, deși contractualiștii insistă că obligația politică trebuie obligatoriu condiționată de îndeplinirea de către stat a scopurilor lui restrânse și de nedepășirea acestora, circumstanțele în care individul ar putea să se considere pe drept cuvânt eliberat de obligații sunt de obicei specificate sau atât de riguros (ca la Hobbes) sau atât de ambiguu (ca la Locke), încât adesea efectul este atenuarea sau chiar anularea elementului de consimțământ individual. În plus, consimțământul* însuși este de obicei caracterizat în mod atât de larg sau de vag, încât devine anevoie de stabilit când anume s-ar putea spune că a fost retras. Într-adevăr, s-a susținut că vocabularul contractualist adoptat de autori ca Hobbes și Locke este potențial derutant prin faptul că ceea ce în opinia lor legitimează cu adevărat obligația politică nu este câtuși de puțin consimțământul, ci însăși natura statului — bunăoară faptul că acesta e drept și ca atare genul de stat căruia oamenii sunt datori să-i dea consimțământul sau la care ar consimți dacă ar fi rationali sau morali. Dificultățile de acest fel întâmpinate de teoria contractualistă au dus în două direcții: prin Rousseau*, la încercările contemporane de a da actului de consimțământ mai multă realitate legându-l de procese specific democratice, iar prin Hume, la teorii utilitariste ale obligației. La rândul ei, nici una dintre acestea nu este scutită de dificultăți. Teoriile democratice despre consimțământ se confruntă cu problema obligațiilor minorităților disidente sau ale indivizilor nemulțumiți, iar teoriile utilitariste, care fundamentează atât practica promisiunii, cât și practica loialității politice pe utilitatea generală, se izbesc deopotrivă de menționata problemă a „particularității", ca și de faptul că elementul distinctiv al autorității politice este pretenția statului ca cetățenii să se supună legii nu pentru că ea maximizează utilitatea, ci pentru că este lege*. (→ *democrație*; *utilitarism*)

Libertatea necondiționată. Istoricește, ideea radicală că individul este liber de orice obligație față de stat a îmbrăcat două forme principale — anarhismul și socialismul revoluționar. În cadrul acestuia din urmă, cea mai influentă concepție este cea a marxiștilor (→ *marxism*). Marxiștii formulează două argumente diferite împotriva autorității politice, deși rareori acestea sunt tratate distinct. Primul este că marea majoritate a oamenilor nu au nici un fel de obligații politice, pentru că statul nu este altceva decât un instrument al unei minorități economice particulare (latifundiarii, capitaliștii), folosit pentru exploatarea celor ce muncesc — poziție ce lasă deschisă posibilitatea ca aceștia din urmă să aibă obligații de natură

politică față de alți membri ai clasei lor de a schimba forma statului, iar într-un stat drept să le revină obligații politice. Cel de-al doilea este mai radical: principiile morale, inclusiv principiile obligației politice, nu au o forță independentă și obiectivă. Ele nu sunt decât expresii ideologice ale intereselor de clasă economice, modificându-se odată cu schimbarea echilibrului puterii economice și politice. Care ar putea fi implicațiile acestui argument reducționist privind supunerea în cadrul unui stat muncitoresc postrevoluționar sau privind societatea comunistă fără clase, nu este clar.

Anarhismul politic se găsește formulat în scrierile unor anarhiști din secolul al XIX-lea, ca Proudhon* și Kropotkin*. Aceștia consideră nevalidă orice autoritate guvernamentală, pentru că în concepția lor statul este prin esența lui o instituție coercitivă, iar coerciție există numai în societăți corupte sau nedrepte. Cum individul are obligația morală de a acționa drept, datoria lui morală primordială nu poate fi decât aceea de a se opune statului pe orice cale și de a năzui spre o societate în care toți membrii să coopereze voluntar în conformitate cu principiile dreptății. Anarhismul politic nu implică nicidecum respingerea oricărei forme de autoritate, ci doar a acelora care presupun asumarea unui drept de constrângere. Deși viziunea lor nu păcătuiește prin vreo absurditate logică evidentă, anarhiștii politici întâmpină dificultăți când e vorba de a prezenta o teorie convingătoare a formelor nepolitice de autoritate socială. Anarhismul filozofic este însă mult mai radical, deoarece implică respingerea ideii înseși de autoritate legitimă, politică sau de altă natură. Baza acestei doctrine se găsește în scrierile lui William Godwin* și a fost dezvoltată în anii din urmă de către R. P. Wolff. Esența ei este că individul are datoria morală primordială de a-și păstra întotdeauna autonomia morală, adică de a nu-și subordona niciodată propria judecată judecății altuia, și cum esența autorității politice este că imperativul statului, „Fă *x*!", constituie prin el însuși o rațiune morală pentru a face *x*, autonomia morală și obligația politică sunt necesarmente incompatibile. Principala dificultate a anarhismului politic rezidă probabil în incertitudinea implicațiilor sale politice practice. Căci, chiar dacă acceptăm teza că pretenția statului ca un anumit lucru să fie făcut nu poate fi niciodată o rațiune morală de a face lucrul respectiv, se poate totuși întâmpla (și cu siguranță că foarte des se și întâmplă) ca ceea ce statul cere să fie ceva ce ne este oricum pretins ca un lucru drept și corect. Poate că semnificația majoră a acestei doctrine rezidă în aceea că ne reamintește de profundele primejdii morale pe care le comportă supunerea automată și necumpănită față de autoritatea politică.

Supunerea politică ca autodeterminare. Poziția lui Rousseau în evoluția ideii de obligație politică este una complexă și ambiguă, căci deși argumentează în același limbaj contractualist ca Hobbes și Locke, el dezvoltă o linie de gândire care, în mâinile filozofilor idealiști din secolele al XIX-lea și al XX-lea, precum Hegel*, Thomas Hill Green* și Bernard Bosanquet*, culminează în cea mai riguroasă critică a tradiției individualiste liberale privind obligația condiționată. Punctul

crucial în care Rousseau diferă de teoreticienii contractualiști clasici îl constituie argumentarea sa conform căreia, pentru a crea un suveran politic legitim, oamenii în starea de natură trebuie neapărat să-și înstrăineze *toate* drepturile naturale. Așadar, într-un anumit sens Rousseau este un partizan al autorității necondiționate. Originalitatea sa constă în concepția după care acest act radical de înstrăinare a drepturilor nu doar creează autoritate politică, ci totodată recreează părțile contractante prin faptul că, devenind moralmente încorporate în suveran, voințele individuale se modifică sau se topesc în voința generală*. Implicațiile sunt imense, pentru că în lumina unei astfel de transformări a personalității opozițiile ce caracterizează teoria politică liberală și creează „problema" clasică a obligației politice suferă o redefinire fundamentală. Desigur, se poate spune că individul are obligații față de stat și chiar că acestea constituie îndatoririle lui primordiale. Dar, în măsura în care este rațional, voința sa individuală este identică cu voința generală și în consecință obligațiile lui sunt, într-un anumit sens, obligații pe care le are față de el însuși. Din această perspectivă problema centrală a filozofiei politice încetează de a mai fi cea a identificării corecte a liniei de demarcație dintre drepturile individuale și autoritatea politică, chestiunea de căpetenie devenind specificarea condițiilor în care individul poate dobândi adevărata autodeterminare și libertate prin contopirea propriei voințe cu voința generală.

Ceea ce la Rousseau este esențialmente un ideal etic de autodeterminare morală, la Hegel și la idealiștii de mai târziu devine o critică filozofică sistematică a bazei metafizice a gândirii politice liberale, îndeosebi a individualismului* și a empirismului său (→ *idealism*). Rezultatul este dizoluția problemei obligației politice așa cum este înțeleasă în tradiția liberală, numai că acest rezultat este deosebit de vulnerabil tocmai din pricina dependenței sale de anumite premise filozofice dificile și, după opinia multor gânditori, total himerice. Totodată trebuie remarcat că în anii din urmă se constată încercarea unor marxiști mai subtili sub aspect filozofic de a reformula în termenii materialismului istoric* ceea ce ei consideră a fi fost intuițiile valabile ale acestei linii de gândire.

Tratând în anii 1960 tema obligației politice, un eminent filozof politic de la Oxford mărturisea că simte nevoia să se scuze pentru că se ocupa de o temă „demodată până și la Oxford". Motivele incontestabilului declin al interesului filozofic pentru această temă în deceniile de după primul război mondial sunt complicate, dar cel puțin în parte situația trebuie pusă pe seama evoluțiilor din logică și epistemologie, pentru că ambii protagoniști ai domeniului — teoria contractualistă și idealismul politic — au avut mult de suferit din partea filozofilor de orientare pozitivistă (→ *pozitivism*) Idealismul politic a căzut în fața atomismului logic al lui G. E. Moore și Bertrand Russell*, căci, dacă întregurile sunt în mod necesar reductibile la părțile lor constitutive, după cum argumentau aceștia, atunci voințele generale trebuie analizate în voințe individuale și, în consecință, obligațiile acestora nu

pot fi explicate fără circularitate prin recurs la cele dintâi. În anii 1940 şi 1950 stilul demolator al filozofiei limbajului obişnuit a contribuit nu numai la năruirea ambiţioaselor edificii metafizice ale idealismului, ci şi la năruirea teoriei contractualiste. Problemele practice ale obligaţiei politice, susţineau exponenţii acestei filozofii, sunt întotdeauna specifice —„De ce trebuie să mă supun *acum acestei* legi sau *acestui* guvern?" — şi de regulă susceptibile de răspunsuri directe (chiar dacă, uneori, factual complicate şi moralmente dificile), de obicei în termenii consecinţelor probabile ale deciziilor alternative. Aşa-zisa problemă a obligaţiei politice apare, argumentau ei, fiindcă anumiţi filozofi formulează întrebarea prea general: „De ce trebuie în genere să dau ascultare unei legi sau unui stat?" Odată formulată, această întrebare generală îl antrenează pe filozof într-o logică mistificatoare, ce sfârşeşte în apeluri solemne, dar în esenţă găunoase, la ficţiuni de felul drepturilor naturale, al stărilor de natură şi al contractelor sociale. De pe la mijlocul anilor 1960 însă pozitivismul în variatele lui forme înregistrează un recul constant iar teoria redobândeşte respectabilitate în majoritatea domeniilor filozofiei; odată cu ea, problema obligaţiei politice este din nou supusă unei examinări scrioase. Poate că cea mai bună mărturie a acestei schimbări de optică o constituie ambiţioasa şi extrem de influenta teorie a dreptăţii dezvoltată de John Rawls*, care încorporează ca element esenţial o tratare subtilă şi sofisticată a sferei şi a limitelor obligaţiilor noastre politice.

GWS

Bibliografie

BOSANQUET, B., *The Philosophical Theory of the State*, ed. a II-a, Londra, Macmillan, 1923. — (♦) FLATHMAN, R., *Political Obligation*, New York, Atheneum, 1972. — GREEN, T. H., *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1822), Londra, Longman, 1966. — HOBBES, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — HUME, D., „Of the original contract", în *Essays Moral, Political and Literary*, ed. E. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1985. — LOCKE, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, New York, Mentor, 1965, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. — (♦) PATEMAN, C., *The Problem of Political Obligation*, New York, Wiley, 1979. — (♦) PITKIN, H., „Obligation and consent", în *Philosophy, Politics and Society*, seria a 4-a, P. Laslett, W. G. Runciman şi Q. Skinner ed., Oxford, Blackwell, 1972. — (♦) PLAMENATZ, J., *Consent, Freedom and Political Obligation*, ed. a II-a, Oxford, Oxford University Press, 1968. — PLATON, *Criton*, trad. de M. Guţu, în Platon, *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1974. — RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, Oxford, Oxford University Press, 1972. — (♦) SIMMONS, A. J., *Moral Principles and Political Obligation*, Princeton, N J, Princeton University Press, 1979. — WOLFF, R. P., *In Defense of Anarchism*, New York, Harper & Row, 1970.

Occam (sau **Ockham**) **William** (c. 1285–c. 1349) Filozof nominalist englez. Născut în Surrey, Occam a intrat în Ordinul franciscan, apoi a studiat la Oxford unde, ca licenţiat în teologie, şi-a pregătit doctoratul comentând (c. 1317–1319) *Sentenţele* lui Petrus Lombardus. Lucrarea nu a fost dusă până la capăt, pentru că în 1323 cincizeci şi şase de extrase din scrierile sale au fost luate de rectorul cel nou de la Oxford, John Lutterell, şi

prezentate spre cenzură papei, la reşedinţa sa de la Avignon. Chemat să-şi apere opiniile, Occam a fost cenzurat, dar nu şi excomunicat. În 1328, împreună cu ministrul general al franciscanilor, Mihail din Cesena, s-a refugiat la curtea lui Ludovic de Bavaria, împăratul Sfântului Imperiu Roman. Şi-a petrecut restul vieţii ca polemist politic, scriind împotriva pretenţiilor papale la puteri depline în chestiunile spirituale şi în cele temporale.

Viaţa sa activă poate fi împărţită în două perioade: prima — filozofică, logică, şi teologică — petrecută la Oxford, şi cea de după 1328, în care a fost publicist politic, apărându-şi în scris Ordinul şi pe protectorul său imperial împotriva papalităţii.

Concepţia sa despre logică a ocupat un loc central în cadrul viziunii sale, ca mijloc de ordonare a cunoaşterii şi de determinare a gradelor de certitudine la care oamenii pot ajunge. A susţinut că trebuie să se facă distincţie între natura individuală a oricărei fiinţe şi natura universală a conceptelor noastre, pe de o parte, şi, pe de alta, termenii pe care-i folosim în constituirea cunoaşterii. În această privinţă a fost categorisit drept nominalist, deşi îndreptăţirea acestui calificativ în cazul său este foarte controversată. Ceea ce l-a preocupat a fost să dea o explicaţie universalelor într-o lume formată din existenţe individuale. A identificat natura lui Dumnezeu însuşi şi libertatea Sa de creator cu legea divină, pe care o mai numea şi *lex libertatis*, „lege a libertăţii".

Occam a susţinut că funcţia cârmuitorilor temporali era de a-i admonesta şi pedepsi pe păcătoşi şi de a proteja biserica împotriva lor. Biserica are doar putere spirituală, în chestiunile pământeşti fiind supusă cârmuitorului temporal. Puterile temporală şi spirituală nu corespund la două ordini distincte — a naturii şi a harului —, existenţa lor datorându-se indivizilor ce constituie respectivele ordini (temporală şi spirituală). Ca în orice creaţie, în fiecare din ele numai individul este real. Într-o societate creştină puterile spirituală şi temporală cuprind aceiaşi indivizi, care sunt atât membri botezaţi ai bisericii, cât şi supuşi ai cârmuitorilor temporali, în calitate de cetăţeni. Biserica este cârmuită de legea divină, iar regatele, de legi umane. Potrivit teoriei lui Occam, Cristos, aidoma Sfântului Francisc şi discipolilor săi, a folosit numai ceea ce era necesar pentru subzistenţă, iar această folosire a bunurilor, deosebită de proprietate* sau posesie, este un drept natural* acordat tuturor oamenilor pentru a putea trăi. Acest drept natural este anterior oricăror drepturi de posesie juridice. În felul acesta Occam nu doar motiva sărăcia franciscană, ci combătea totodată ingerinţele papale în sfera autonomiei imperiale când căuta să explice apariţia proprietăţii şi a posesiei ca rezultat al căderii în păcat. El recunoştea imperfecţiunea *de facto* a firii căzute, care-şi afla ulterior expresie în dreptul uman pozitiv. Aceşta se afla în contrast cu idealul perfecţiunii spirituale, întruchipat în dreptul natural (divin). În scrierea *Dialogus*, Occam se exprimă mai concret asupra sferei puterii papale, circumscrisă de legea evanghelică pe care Cristos i-a conferit-o lui Petru: biserica administrează sfintele taine, hirotoniseşte preoţii, îi îndrumă pe credincioşi etc. Dreapta judecată şi

legea naturală cârmuiesc biserica; în mod asemănător, dreapta judecată şi legea naturală îngăduie existenţa regatelor temporale nu întru totul perfecte. Idealul circumscrie, aşadar, activităţile bisericii, statului lăsându-i-se autoritatea şi autonomia în propria-i sferă. Înăuntrul sferei temporale legitimitatea este asigurată când se obţine consimţământul celor guvernaţi şi când se urmăreşte binele obştesc.

Suveranitatea* îşi are izvorul în popor, care are dreptul natural de a face legi* şi a institui cârmuitori. Fiindcă sfera temporală este imperfectă, suveranitatea seculară poate fi legitimă chiar şi când este tiranică. Odată acordată în chip voluntar de către popor, autoritatea legitimă nu poate fi retrasă decât în împrejurări extreme — când cârmuitorul comite păcate strigătoare la cer sau crime. Occam consideră domeniul politic în bună măsură incapabil să-şi înfăptuiască idealurile, ceea ce-l face să recunoască legitimitatea puterii unei guvernări seculare suverane chiar şi atunci când oamenii au fost lipsiţi de puterea lor prin acte nelegiuite, prin transfer, cumpărare, donaţie, succesiune ereditară sau război drept, adică prin legitimitatea conferită de *ius fori*, rezultat al unei învoieli sau al unei rânduieli umane cum este cutuma. Iar odată instituit prin dreptul uman pozitiv, spune Occam, statul trebuie recunoscut de toţi cei asupra cărora îşi exercită puterea. În domeniul politic, Occam anulează virtual puterea poporului de a-şi da consimţământul iniţial unui suveran, atunci când afirmă că, odată instalat, cârmuitorul deţine întreaga autoritate atâta timp cât jurisdicţia sa rămâne utilă şi avantajoasă binelui obştesc. Nu există contract social bazat pe o încredinţare revocabilă a reprezentării populare decât în cazurile extreme de ignominie sau crimă, când loialitatea poporului poate fi retrasă.

Această concepţie rezultă din argumentul teologic al lui Occam că orice suveranitate umană asupra oamenilor şi a lucrurilor este un rezultat al căderii. *Dominium*-ul nu a fost acordat pe veci tuturor oamenilor conform dreptei judecăţi, ci puterea de a poseda şi de a cârmui se datora circumstanţei contingente a păcatului lui Adam, fără de care n-ar fi apărut. Înainte de cădere, Adam şi Eva au avut o putere perfectă, miraculoasă, fără caracter de proprietate, asupra tuturor lucrurilor, pe care le stăpâneau nu prin constrângere, ci prin judecată. Ei se foloseau de lucruri doar atât cât aveau nevoie. *Proprietate* comună nu a existat nici înainte, nici după cădere. După săvârşirea păcatului, ei au dobândit *puterea* de a-şi apropria lucruri şi de a le împărţi. *Din acel moment* dreptul pozitiv reglementează aproprierea şi împărţirea, proprietatea şi posesia. *Dominium*-ul originar de care s-au bucurat Adam şi Eva venea de la Dumnezeu: stăpânirea şi posesia sunt expresia rânduielii şi voinţei umane. Autoritatea temporală a însoţit proprietatea asupra bunurilor şi a fost o consecinţă a căderii, ceea ce face ca suveranitatea temporală să fie reglementată de dreptul pozitiv, ca opus celui natural. Din acest motiv, autorităţile temporale sunt independente de sancţiunea ecleziastică. Dezvoltarea legitimităţii puterii temporale s-a petrecut la toţi oamenii, păgâni şi creştini deopotrivă, a fost sancţionată de

Dumnezeu şi n-a avut nimic de-a face cu biserica instituţională sau cu vreun dar supranatural.
Logica lui Occam, teologia sa şi scrierile sale politice au exercitat o influenţă enormă în secolele al XIV-lea şi al XV-lea. Cele scrise de el despre puterea papală au fost citite de mulţi în perioada Marii Schisme şi a conciliilor pentru reformarea bisericii din secolul al XV-lea.
→ *gândirea politică medievală* JC

Bibliografie

(♦) LEFF, G., *William of Ockham: the metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975. — (♦) MCGRADE, A. S., *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974. — ~, „Ockham and the birth of individual rights", în *Authority and Power*, B. Tierney şi P. Linehan ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1980. — WILLIAM OF OCKHAM, *Opera Politica*, J. G. Sikes şi H. S. Offler ed., 3 vol., Manchester, Manchester University Press, 1940–1974.

Ortega y Gasset, José (1883–1955) Filozof spaniol. Cunoscut îndeosebi ca gânditor social, în particular pentru analiza critică a societăţii de masă*, făcută în cartea *Revolta maselor* (1929).

Owen, Robert (1771–1858) socialist britanic. Owen nu s-a considerat un mare intelectual. A fost mai mult un autodidact şi adesea se mândrea că nu citeşte cărţi savante. Totuşi, prin experienţa sa din tinereţe în gestionarea unor filaturi, îndeosebi a celor din New Lanark preluate de el în 1800, a devenit interesat şi pasionat de probleme sociale. Convins că mediul în care oamenii trăiau şi munceau le modela caracterul, s-a consacrat propagării acestei teorii şi efectuării de experimente practice menite să dovedească valabilitatea ideilor sale ca bază a unor proiecte de ameliorare socială. Această activitate l-a condus de la satul-model creat la New Lanark la un proiect comunitar realizat în America (la New Harmony, Indiana, între 1824 şi 1829), după care a revenit în Anglia, unde în anii 1830 s-a implicat în mişcările cooperatistă şi sindicală în curs de formare. Începând de pe la mijlocul anilor 1830, Owen se angajează într-un viguros sectarism etic, asociat cu aşteptarea venirii unei „noi lumi morale", şi militează pentru cauza „socialismului"* (termen pe atunci nou).
Cea mai cunoscută lucrare a lui Owen este *A New View of Society* (1812–1813). Deşi departe de a fi expresia socialismului său, ea conţine formularea iniţială a teoriei sale conform căreia mediul modelează caracterul. În epocă ideea părea izbitor de nouă, pentru că era în răspăr cu reprezentările dominante după care lenea, ignoranţa, criminalitatea, sărăcia şi alte flageluri sociale erau manifestări inevitabile ale modului de viaţă inferior al păturilor de jos ale societăţii. Owen susţinea că aceste rele erau rezultatul unor condiţii sociale ce puteau fi ameliorate, lucru pe care a încercat să-l demonstreze printr-o serie de reforme ambientale, industriale şi educaţionale realizate la New Lanark. A prezentat consecinţele acestor reforme ca fiind o dovadă suficientă a posibilităţii ca printr-o reorganizare inteligentă să fie schimbat caracterul unei întregi comunităţi.
El a susţinut această abordare materialistă ca fiind un „sistem de socie-

tate raţional", iar una dintre preocupările sale de căpetenie, de-a lungul întregii vieţi, a fost aceea de a combate religia, pe care o considera principala sursă a iraţionalităţii din societate. În viziunea sa religia era unul dintre cele trei mari obstacole în calea progresului, celelalte două fiind căsătoria şi proprietatea privată*. Mai precis, ceea ce Owen respingea erau formele particulare pe care le îmbrăcau religia şi căsătoria în secolul al XIX-lea, avându-şi rădăcinile în credinţe supranaturale, obscurantiste şi în valori morale perimate. Ostilitatea sa faţă de proprietatea privată, în care se vede baza reală a inegalităţii şi sărăciei, era absolută.

În pofida atacurilor sale necontenite la adresa bisericii şi a clerului, Owen a văzut întotdeauna în viaţa religioasă o expresie firească şi indispensabilă a celor mai adânci aspiraţii şi sentimente umane. În primul număr din *The New Moral World* (noiembrie 1834), el descria noua societate a viitorului, alternativa la ordinea individualistă, drept „a doua venire a lui Christos" şi vestea încrezător începutul mileniului. Socialismul era înfăţişat ca o cuprinzătoare concepţie despre lume care trebuia propovăduită asemenea unei evanghelii inspirate. Nu este de mirare că mişcarea owenită apărută atunci exercita o atracţie profund sectară, având prea puţine în comun cu ideile expuse în lucrarea de tinereţe şi cu experienţele comunitare de atunci, deşi Owen n-a abandonat niciodată teza că transformarea socialistă trebuia să se realizeze sub forma unor unităţi cooperatiste de mici dimensiuni organizate după principiile autogestiunii democratice. Limita pe care o fixa mărimii acestor comunităţi în *Report to the County of Lanark* (1820) era între 300 şi 2 000 de persoane, mărimea ideală fiind de 800–1 200, cu o suprafaţă de pământ corespunzătoare, de circa 600–1 800 de acri. În scrierile ulterioare, a ridicat limita superioară la 3 000 de persoane, mărimea ideală fiind considerată de circa 2 000. S-a discutat mult în jurul întrebării dacă astfel de unităţi mici, care inevitabil ar fi preponderent agricole, ar fi putut constitui un cadru potrivit pentru dezvoltarea economică într-o ţară ca Marea Britanie, mai cu seamă dacă se ţine seama că Owen însuşi pare să fi fost favorabil mecanizării ca instrument al creării de avuţie.

Owen a scris mult despre importanţa muncii ca activitate umană eminamente creatoare şi le-a semnalat contemporanilor pericolul ca maşinile să-i înrobească pe oameni, în loc să-i elibereze pentru o viaţă în care să-şi poată împlini personalitatea. El credea că o cooperare între unităţi economice mici, de felul celor recomandate de el, ar împiedica dominarea oamenilor de către maşini, deoarece s-ar baza pe proprietatea comună şi controlul în comun asupra principalelor mijloace de producţie şi pe eliminarea banilor ca mijloc de schimb, înlocuiţi printr-o repartiţie liberă a bunurilor esenţiale după nevoi şi pe comercializarea surplusurilor pe baza unor „bilete de muncă" (monedă de hârtie în unităţi de timp de muncă corespunzătoare muncii efectiv prestate).

După cum se vede, propunerile lui Owen echivalau cu o formă de comunism*, deşi folosirea acestui termen

trebuie atent diferențiată de a altor gânditori contemporani cu el, precum L. A. Blanqui*, Étienne Cabet*, Weitling și, firește, Marx* și Engels*, al căror comunism era fundamental revoluționar și orientat, în cele din urmă, spre cucerirea puterii de stat centrale. Propunerile lui Owen de organizare a unor comunități mici erau mult mai apropiate de cele ale lui Fourier, cu deosebirea că acesta a rezervat constant un anumit rol proprietății private.

Strategia lui Owen de efectuare a schimbărilor sociale necesare a rămas gradualistă și pașnică, motiv pentru care, împreună cu Saint-Simon* și Fourier*, el a fost criticat de Marx și Engels ca visător „utopic". Owen a lăsat totuși o moștenire de mare importanță *practică*. Experimentele sale comunitare au fost niște societăți alternative în miniatură, iar pe plan mai larg, el a contribuit mult la dezvoltarea cooperației și a sindicalismului.

→ *utopism*

KT

Bibliografie

(♦) Butt, J. ed., *Robert Owen — Prince of Cotton Spinners*, Newton Abbot, Devon, David and Charles, 1971. — Owen, R., *A New View of Society, and other writings*, ed. G. D. H. Cole, Londra, Dent, 1927. — ~ *The Book of the „New Moral World"* (1836–1844), New York, Kelley, 1970. — ~ *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race (1849)*, New York, Kelley, 1973. — (♦) Pollard, S. și J. Salt ed., *Robert Owen — Prophet of the Poor*, Londra, Macmillan, 1971. — (♦) Taylor, K., *The Political Ideas of the Utopian Socialists*, Londra, Casa, 1982.

P

pacifism Credința că orice război este un rău, oricât de bună ar fi cauza în numele căreia se duce și oricare ar fi amenințarea pentru propria țară. Această credință s-a bazat adesea pe convingeri religioase, dar ea are și rădăcini umaniste și politice. Pacifismul este strâns legat de împotrivirea față de război, dar nu este identic cu aceasta, deoarece unele mișcări s-au opus războiului din rațiuni și cu mijloace nepacifiste.

În Occident pacifismul își are originea în creștinismul timpuriu, care interpreta *ad litteram* preceptul neotestamentar după care creștinul nu trebuie să se împotrivească răului, ci să întoarcă și celălalt obraz. Creștinii refuzau serviciul militar în armatele romane imperiale. Cu timpul, biserica creștină a elaborat o teorie a războiului drept*, care încerca să limiteze războiul prin specificarea cauzelor și a metodelor de război juste, dar le îngăduia creștinilor să lupte atunci când cârmuitorii lor le-o cereau. Cu toate acestea, un curent utopic apărea la răstimpuri înăuntrul credinței creștine, reafirmând un pacifism pur. Printre sectele care susțin o opțiune pacifistă se numără quakerii, menoniții, duhoborii și martorii lui Iehova. De aceea unii creștini au privit pacifismul ca fiind un angajament mai degrabă religios decât politic, deși quakerii au fost întotdeauna activi și pe plan politic. În perioada Renașterii, unii autori politici au avansat argumente seculare împotriva războiului. Erasmus, filozoful olandez din secolul al XVI-lea, a atacat cultul cavalerismului și glorificarea războiului, demascând barbaria acestuia. În următoarele două secole problema asigurării păcii internaționale i-a preocupat pe unii teoreticieni politici, iar după sfârșitul războaielor napoleoniene, în 1814, în Europa și în Statele Unite și-au făcut apariția mișcări populare pentru pace. Acestea se inspirau cu precădere din convingerea liberală că progresul și cooperarea economică precum și răspândirea rațiunii prin educație vor înlătura ca perimate brutalitatea războiului cu cortegiul lui de distrugeri. Majoritatea pacifiștilor au fost democrați liberali, iar marxiștii resping de obicei pacifismul ca fiind „burghez". Dar congresele socialiste internaționale de la începutul secolului al XX-lea au preconizat împotrivirea clasei muncitoare față de războaiele capitaliste și imperialiste, iar o minoritate din rândul socialiștilor a îmbrățișat un pacifism ce se opunea oricărui război. Împotrivirea față de război, inclusiv prin greve, dezertare și răzvrătire face parte din tradiția anarhistă, fiind legată de ostilitatea anarhiștilor față de

stat. (→ *anarhism*) Majoritatea anarhiştilor au acceptat necesitatea unor metode violente de împotrivire faţă de stat, dar printre anarhişti au existat şi pacifişti puri. Cel mai cunoscut exemplu în acest sens este Lev Tolstoi*, ale cărui scrieri au influenţat experimentele lui Gandhi* de împotrivire nonviolentă. În timpul primului război mondial, introducerea serviciului militar obligatoriu în Marea Britanie şi în Statele Unite a generat fenomenul obiecţiei de conştiinţă* printre cei care refuzau să se înroleze în armată. De atunci, pacifismul a căpătat accepţiunea mai restrânsă, de angajament personal de a nu satisface deloc serviciul militar. În această accepţiune, pacifismul a cunoscut cea mai mare răspândire în ţări cu tradiţie protestantă şi liberală, tradiţie ce-i îndeamnă pe indivizi să adopte o atitudine conştientă, iar guvernele să devină mai tolerante faţă de obiecţia de conştiinţă împotriva războiului.

Mulţi pacifişti au îmbrăţişat într-o măsură crescândă ideea de necooperare şi de împotrivire nonviolentă faţă de rasism sau faţă de alte forme de nedreptate, ca şi faţă de războaie şi de pregătirile de război. Metodele lui Gandhi de luptă nonviolentă împotriva britanicilor în India au influenţat gândirea pacifistă contemporană. Pacifiştii preocupaţi de găsirea unei alternative la război au reflectat şi asupra posibilităţilor de împotrivire nonviolentă organizată ca bază a unei politici de apărare. Interesul pentru aceste idei a crescut mult odată cu apariţia armelor nucleare.

În cadrul pacifismului există deosebiri de accent, ca, de pildă, între cei ce subliniază necesitatea negocierilor internaţionale şi a concilierii între naţiuni şi cei ce preconizează, înainte de orice, rezistenţa populară nonviolentă faţă de militarism. Uneori se face o distincţie între pacifiştii puri, promotori ai refuzului personal de a lua parte la război şi potrivnici oricărei utilizări a forţei armate, şi pacifiştii care susţin măsurile politice de prevenire a războiului, dar pot, totodată, să sprijine folosirea forţei de către organisme internaţionale de felul Ligii Naţiunilor sau al Organizaţiei Naţiunilor Unite. Mulţi dintre membrii mişcărilor pentru pace sunt pacifişti, fără a fi pacifişti puri.

Pacifismul are şi conotaţii mai ample. Mulţi pacifişti refuză folosirea oricărei violenţe la nivel personal, fie ca sub forma pedepsei sau în autoapărare. Alţii încearcă să extindă principiul nonviolenţei la organizarea societăţii, susţinând că el implică excluderea oricăror forme de constrângere şi exploatare. De obicei pacifismul conţine credinţa că scopurile sunt determinate de mijloace, încât apelul la mijloace violente are întotdeauna consecinţe violente.

AFC

Bibliografie

BONDURANT, J., *Conquest of Violence: the Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton, N J, Princeton University Press, 1958. — (♦) BROCK, P., *Twentieth Century Pacifism*, New York, Van Nostrand Reinold, 1970. — HOWARD, M., *War and the Liberal Conscience*, Londra, Temple Smith, 1978. — HUXLEY, A., *Ends and Means: an Enquiry into the Nature of Ideals and into the Methods Employed for their Realization*, Londra, Chatto & Windus, 1937. — (♦) MAYER, P. ed., *The Pacifist Conscience*, Harmondsworth, Penguin, 1966. — SHARP, G., *The Politics of Nonviolent Action*, Boston, Porter Sargent, 1973. — TOLSTOI, L., *Scrisoare către un hindus* (1908), în Mayer ed.

Paine, Thomas (1713–1809) Pamfletar radical şi revoluţionar internaţional de origine britanică. Născut într-o familie de quakeri din Norfolk, Paine a primit, după cum spune el însuşi, „o extrem de bună educaţie morală şi un bagaj de cultură acceptabil". A practicat mai multe îndeletniciri — marinar, meşter velar, perceptor şi negustor — şi a dobândit unele abilităţi ca predicator laic şi orator. Primul său pamflet, scris la vârsta de treizeci şi cinci de ani, a fost o pledoarie pentru majorarea salariilor perceptorilor. Cele câteva luni pe care le-a petrecut la Londra ca susţinător al acestei revendicări l-au costat căsnicia, locul de muncă şi prăvălia. În 1775 a emigrat în America, unde a găsit o slujbă la un ziar din Pennsylvania; în 1776 a publicat *Common Sense*, pamflet în care s-a pronunţat în favoarea independenţei americane, într-un moment când puţini americani erau pregătiţi să adopte deschis această politică. Broşura a cunoscut un mare succes înregistrând numai în anul apariţiei douăzeci şi cinci de ediţii. În perioada următoare a lucrat la redactarea proiectului unei constituţii liberale pentru Pennsylvania, proiect ce prevedea, între altele, votul universal, alegeri anuale, reprezentare democratică, legislativ unicameral şi deplină libertate religioasă, după care a intrat în armata revoluţionară a lui Washington. În 1787 a vizitat Europa, unde a fost repede antrenat în activitatea politică din Franţa şi Anglia. În 1791, când prietenii săi radicali (**radicalii britanici*) au fost atacaţi în cartea lui Edmund Burke* *Reflections on the Revolution in France*, a sărit în apărarea lor atacând la rândul său, în lucrarea *Rights of Man* (1791–1792), sistemul ereditar şi monarhic, insistând asupra suveranităţii populare şi a drepturilor individuale şi criticând vehement argumentele lui Burke. Prin urmare nu este surprinzător că guvernul britanic l-a persecutat şi ostracizat învinuindu-l că scrie pamflete sediţioase, în timp ce francezii l-au ales în Adunarea Naţională. În pofida republicanismului său fervent, Paine a luat poziţie împotriva cererilor iacobine ca regele să fie executat; mai târziu a fost întemniţat, iar în timpul Terorii puţin a lipsit să nu fie executat. În perioada şederii sale în Franţa a publicat tratatul deist *The Age of Reason* (1794) — care, pentru că ataca religia oficială, i-a adus notorietate şi oprobriu până aproape de vremea noastră — şi cel mai radical pamflet politic al său, *Agrarian Justice* (1796). În cele din urmă, în 1802, s-a întors în America doar ca să fie defăimat de presa federală. Moare în 1809, izolat şi desconsiderat.

Paine nu a fost un gânditor politic deosebit de profund şi de original, iar opera celor din care a declarat că se inspiră a interpretat-o destul de liber. De la Locke* a preluat argumente în sprijinul apărării drepturilor naturale şi credinţa acestuia că oamenii se alătură societăţii nu pentru a renunţa la drepturile lor, ci pentru ca acestea să le fie garantate. Deci cârmuirea nu poate avea dreptul de a ne încălca drepturile naturale; singura ei menire este de a garanta capacitatea noastră deplină de a ne apăra viaţa, libertatea şi averea. Oamenii formează societatea pe cale de contract mutual şi învestesc cârmuirea cu anumite puteri în vederea menţinerii ordinii sociale; poporul trebuie însă

să-şi păstreze întotdeauna suveranitatea, putând să retragă oricând această investitură şi să instituie, prin decizie colectivă, o altă formă de guvernământ. Susţinând că dorinţele oamenilor nu numai că nu produc conflicte de interese, ci îi fac să depindă unii de alţii şi să aibă nevoie de societate, Paine credea că îl urmează fidel pe Adam Smith*. Comerţul şi „mâna invizibilă" care acţionează în direcţia împăcării intereselor sunt o dovadă a faptului că pentru om societatea este cadrul de viaţă firesc, lucru confirmat şi de sentimentele sociale pe care natura le-a sădit în om şi care fac ca acesta să-şi poată găsi fericirea numai în societate. Paine mergea până la a susţine că societatea este atât de firească pentru om, încât abia dacă mai e nevoie de guvernământ. Pornind de la aceste postulate, el a lansat o serie de atacuri vehemente la adresa sistemelor monarhice şi aristocratice din Europa veacului al XVIII-lea. Cârmuirea ereditară este o cârmuire prin fraudă, bazată pe ignoranţa şi superstiţiile oamenilor: „Ideea de legiuitor ereditar (...) este la fel de absurdă ca şi aceea de matematician ereditar sau de înţelept ereditar, sau de laureat pentru poezie ereditar" (*Rights of Man*, p. 105). Principiul unei astfel de cârmuiri este iraţional, iar practicarea ei înseamnă pretutindeni război, corupţie şi risipă. Singurul sistem de guvernare ferit de asemenea abuzuri este democraţia reprezentativă, bazată pe o constituţie întocmită de o adunare a întregului popor şi aprobată de acesta. Modelul de guvernământ preconizat de Paine izvorăşte din experienţa sa americană, iar scrierile sale ulterioare sunt, în esenţă, apeluri adresate popoarelor Franţei şi Angliei de a aboli corupţiile lor sisteme creditare şi de a le înlocui printr-un guvernământ republican de formă americană, care le va garanta drepturile şi va realiza o cârmuire necostisitoare, responsabilă şi paşnică. Obligată să explice poporului acţiunile pe care le întreprinde, o astfel de cârmuire va fi de natură să încurajeze alegerea în funcţii de conducere a celor mai buni şi mai înţelepţi cetăţeni. Partea cea mai originală a gândirii lui Paine se află în partea a doua a lucrării sale *Right of Man* şi în *Agrarian Justice*. În ambele scrieri el trece dincolo de ideea libertariană a statului minimal, oferind o justificare şi un proiect pentru un stat asistenţial*. În prima propune pentru Marea Britanie un sistem naţional de ajutoare pentru săraci, de finanţare de către stat a învăţământului pentru săraci, de pensii pentru limită de vârstă, de indemnizaţii de maternitate şi ajutoare în caz de deces, de ateliere protejate pentru cei defavorizaţi, care, toate, urmau a fi finanţate din economii realizate prin înlocuirea costisitoarei cârmuiri monarhice printr-o constituţie republicană. Paine s-a pronunţat şi în favoarea înlocuirii impozitului pe consum printr-un impozit progresiv pe proprietate. În felul acesta s-ar fi uşurat povara de pe umerii celor săraci şi condamnaţi la privaţiuni, iar cei bogaţi ar fi fost încurajaţi să-şi împartă mai echitabil averea între odraslele lor, punând capăt sistemului arbitrar al primogeniturii.

În *Agrarian Justice*, Paine dezvoltă o argumentare mai amplă în favoarea impozitării redistributive şi a statului asistenţial. El susţine că fiecare persoană se naşte cu un drept natural de a se folosi de pământ şi de roadele acestuia,

că oamenii au dreptul la valoarea creată prin efort propriu, dar nu și asupra pământului pe care îl lucrează, acesta rămânând proprietate comună. În plus, cea mai mare parte a proprietății personale se dobândește prin intermediul societății, și nu prin muncă cu propriile brațe. De aceea datorăm o formă de rentă funciară și o parte din acumulările noastre societății „de la care ne-au venit acestea". Paine propune un impozit pe proprietate ce ar urma să fie perceput sub formă de taxe de moștenire și utilizat pentru plata unei sume globale fiecărei persoane la împlinirea vârstei de douăzeci și unu de ani și a unei sume anuale tuturor celor care au împlinit cincizeci de ani, celor orbi sau șchiopi. Grație acestei metode, fiecărui individ i s-ar asigura un start în viață și un ajutor în vremuri de restriște potrivit cu dreptul naturii.

Paine rămâne în memoria posterității nu atât pentru originalitatea și profunzimea gândirii sale politice, cât pentru deosebita iscusință în comunicarea ideilor politice. El se adresa omului de rând și negustorului care se străduiau să-și amelioreze situația prin propria muncă și prin propriile talente, și care detestau dominația bogăției ereditare și a cârmuirii ereditare. Principiile sale democratice și afirmația că fiecare individ are dreptul de a judeca singur cum să-și asigure cel mai bine drepturile naturale găseau un puternic ecou la auditoriu, ceea ce totuși nu înseamnă neapărat că Paine izbutea să-l convingă de virtuțile sistemului republican; i-a convins însă pe mulți dintre cei care până atunci jucaseră un rol nesemnificativ în domeniul politic că aveau dreptul să discute principiile politice și să militeze pentru reforme politice.

MP

Bibliografie

(♦) FENNESSY, R. R., *Burke, Paine and the Rights of Man*, Haga, Martinus Nijhof, 1963. — FONER, E., *Tom Paine and Revolutionary America*, New York, Oxford University Press, 1976. — PAINE, T., *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, ed. P. S. Foner, 2 vol., Secaucus, NJ, Citadel, 1948. — ~, *Rights of Man*, ed. H. Collins, Harmondsworth, Penguin, 1969. — ~, *Common Sense*, ed. I. Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1976. — (♦) WILLIAMSON, A., *Thomas Paine: His Life, Work and Time*, Londra, Allen & Unwin, 1975.

Pareto, Vilfredo (1848–1923) Economist și sociolog politic italian. A făcut studii de inginerie, dar din 1870 a lucrat în afaceri. În 1889 a început să scrie în domeniul economiei, iar între 1893 și 1907 a predat această disciplină la Lausanne. Cele mai importante contribuții ale sale sunt la teoria echilibrului economic și la teoria alegerii sociale, iar principala sa operă sociologică este *Trattato di sociológia generale* (1916). A fost un critic al democrației și al socialismului, iar împreună cu Gaetano Mosca* a fost creatorul elitismului*. Teoria elitelor reprezintă principala sa contribuție la știința politică, dar ea face parte dintr-un tratat mai amplu despre societate. Pareto împarte activitatea umană în comportament logic, în care există o legătură obiectivă între mijloace și scopuri, și comportament nonlogic, unde nu există o corespondență între acestea. Comportamentul logic este prezent în știință, inclusiv în cea economică, dar majoritatea acțiunilor sociale sunt nonlogice, izvorâte dintr-o stare de spirit nonrațională. Așadar, la

baza comportamentului uman stau forţe psihologice, dar Pareto nu studiază psihologia în mod direct. Deşi adevăratele surse ale acţiunii sunt sentimentele şi impulsurile, oamenii înclină să creadă că acţiunea rezultă dintr-o deliberare raţională, bazată pe teorie, credinţă ce reprezintă însă o simplă raţionalizare. Teoria cuprinde două elemente. Unul, variabil după timp şi loc, constă din justificări şi explicaţii şi este numit „derivare". El este „derivat" din elementul constant al teoriei, care corespunde unor impulsuri psihologice de profunzime şi este numit „reziduu". Comportamentul uman trebuie deci explicat prin reziduurile subiacente, şi nu prin derivaţiile manifeste, de felul filozofiilor politice, al metafizicii sau al teologiei. Pareto identifică două clase principale de reziduuri. Prima clasă o constituie „instinctul combinaţiilor", o capacitate inventivă, imaginativă. A doua clasă o constituie „persistenţa agregatelor", o tendinţă statică, conservatoare. Fiecare clasă corespunde câte unui ansamblu larg de atitudini şi comportamente ale tuturor indivizilor, inclusiv ale elitelor. În viziunea lui Pareto, toate societăţile se împart în conducători (elită) şi conduşi. Elita cuprinde un element guvernant şi unul neguvernant. Elita guvernantă îşi menţine puterea combinând constrângerea şi consimţământul (manipulat). Guvernarea reclamă calităţi contrastante. Ea are nevoie de flexibilitate, viclenie şi capacitate de persuasiune. Dar totodată reclamă disponibilitatea de a recurge la violenţă pentru înăbuşirea opoziţiei. Aceste calităţi corespund celor două tipuri psihologice opuse — prima clasă sau „vulpile" şi a doua clasă sau „leii" — şi rareori sunt întrunite într-o elită. Schimbarea politică se produce prin dislocarea unei elite de către alta („circulaţia elitelor"), dislocare datorată incapacităţii psihologice a elitei de a face faţă evenimentelor. „Vulpile", neîntrecute în priceperea de a genera consens prin manevre politice, sunt incapabile să folosească la nevoie violenţa. Ele vor fi răsturnate de o contraelită cu atribute proprii clasei a doua, pregătită să acţioneze decisiv. Pentru „lei" este tipică folosirea constrângerii în mod organizat, dar ei tind să devină excesiv de conservatori, obtuzi şi distanţi faţă de populaţie şi ajung să aibă nevoie de ajutor din partea celor cu atribute ale primei clase care, treptat, infiltrează elita şi o transformă. În istorie, între aceste două tipuri de elite se observă o circulaţie după o schemă constantă.

GP

Bibliografie

(♦) BOBBIO, N., *On Mosca and Pareto*, Geneva, Droz. 1972. — PARETO V., *Traité de sociologie générale*, trad. de P. Boven, 2 vol., Paris, Payot, 1930. — ~ *Sociological Writings*, ed. S. E. Finer, Oxford, Blackwell, 1976. — (♦) PARRY, G., *Political Elites*, Londra, Allen & Unwin, 1969. — (♦) PARSONS, T., *The Structure of Social Action*, Glencoe Ill., Free Press of Glencoe, 1949.

Pascal, Blaise (1623–1662) Matematician, fizician şi filozof creştin francez. După ce a dobândit reputaţie prin opera sa ştiinţifică şi matematică, a abandonat aceste preocupări, intrând, la vârsta de treizeci şi unu de ani, în mânăstirea jansenistă de la Port-Royal. Dintre variatele sale scrieri, cele mai importante pentru filozofie şi pentru teoria politică sunt *Cugetările*, publicate postum (1670) — un şir neîn-

cheiat de reflecţii aforistice, de mare forţă retorică, pe tema „evidenţelor religioase."

Pascal s-a străduit să apere credinţa creştină într-o vreme când aceasta era ţinta atacurilor ca urmare a resurgenţei ateismului filozofic şi a popularizării ştiinţei moderne, care părea să dezvăluie un univers infinit, fără Dumnezeu, guvernat de o cauzalitate pur mecanică. Modul său de a o apăra a constat în a lua în serios acest tablou al universului şi a demonstra că în aceste condiţii viaţa omului era lipsită de sens dacă nu era pătrunsă de credinţă. Pascal respinge dovezile teleologice ale existenţei lui Dumnezeu, tocmai pentru că foloseşte concepţia unui univers infinit pentru a submina speranţele filozofului că ar putea descoperi cu ajutorul raţiunii sensul existenţei sau supremul bine omenesc. Tocmai absenţa lui Dumnezeu din universul vizibil îl sileşte pe om, înfricoşat de lipsa de sens a existenţei sale, să-L caute.

Pascal îl urmează pe Montaigne* în minimalizarea justiţiei umane întemeiate doar pe datini şi prejudecată. Oamenii datorează supunere cârmuirilor şi legilor nu pentru că ar fi drepte, ci pentru că sunt necesare în vederea prevenirii celui mai mare rău pământesc, care este războiul civil. Cârmuirile nu sunt capabile să dea naştere virtuţii sau destoiniciei umane; rostul lor este de a media conflictele dintre oameni, care din fire îşi urăsc semenii. Izolarea noastră fundamentală ca indivizi, încrustată în modul cel mai vădit în faptul că suntem muritori, nu permite ca între oameni să existe o comunitate autentică. Asemenea lui Montaigne, Pascal ia în derâdere gravitatea cu care oamenii urmăresc scopuri cum sunt gloria, cunoaşterea şi puterea; astfel de preocupări nu sunt decât nişte încercări de a ne abate gândul de la caracterul trecător şi lipsit de sens al existenţei noastre. Dar, spre deosebire de Montaigne, el neagă că omul ar putea să se mulţumească cu o viziune comică despre viaţă, fără alt scop decât amuzamentul sau plăcerea. Conştientizând lipsa de sens a unei vieţi doar pământeşti, oamenii sunt constrânşi să „parieze" că Dumnezeu există, în ciuda imposibilităţii de a dovedi această credinţă, şi deci să trăiască creştineşte, în speranţa că vor dobândi mântuirea. După cât se pare, Pascal a fost primul gânditor care a luat act din plin de consecinţele problematice ale concepţiei ştiinţifice moderne despre lume. Intuiţia sa că există o disproporţie absurdă între cererile infinite pe care sufletul uman le adresează universului şi incapacitatea universului infinit şi lipsit de finalitate de a i le satisface reapare în mişcările nihiliste şi existenţialiste din secolele al XIX-lea şi al XX-lea — de astă dată însă fără speranţa lui Pascal că această disproporţie ar putea fi înlăturată prin credinţă. (→ *existenţialism*)

DLS

Bibliografie

(♦) LÖVITH, K., „Man between infinities", în *Nature, History and Existentialism*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1966. — (♦) MESNARD, J., *Pascal: His Life and Works*, New York, Philosophical Library, 1952. — PASCAL, B. Texte din *Cugetări*, în *Scrieri alese*, trad. de G. I. Ghidu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1967. — ~, „Pascal's conversation with Monsieur de Saci on Epictetus and Montaigne, în *Great Shorter Works of Pascal*, trad. de E. Cailliet

și J. C. Blankenagel, Westport, Conn., Greenwood, 1974.

paternalism În accepțiunea sa modernă, termenul desemnează acele legi și politici publice care restrâng libertatea persoanelor cu scopul de a le servi mai bine interesele. Dintre exemplele de paternalism în acest sens fac parte legile cu privire la protecția consumatorului, menite a împiedica achiziționarea de produse ieftine dar nesigure, sau politicile prohibiționiste, de limitare a consumului unor substanțe dăunătoare, precum drogurile ce creează dependență, alcoolul și tutunul. Discuția teoretică despre paternalism se poartă în jurul a două probleme principale: prima, cum identificăm legile și politicile care sunt cu adevărat paternaliste și a doua, care ar putea fi justificarea paternalismului în statul modern?

Problema identificării se pune din cauza eventualelor dificultăți de a stabili dacă o politică sau un act legislativ sunt predominant sau numai incidental paternaliste. De exemplu, prelevările obligatorii pentru fondul de pensii pot avea ca efect economisirea de către indivizi a mai mult decât ar face-o altminteri, și în acest sens pot fi considerate de natură paternalistă; dar ele pot să implice deopotrivă o redistribuire a veniturilor de la cei bogați către cei săraci, și în acest sens pot fi considerate de natură egalitaristă. La această definiție a paternalismului trebuie adăugată condiția ca legea sau politica în cauză să vizeze doar folosul celor a căror libertate o restrâng. O astfel de definiție ridică noi probleme, date fiind cunoscutele dificultăți legate de noțiunea de intenție legislativă. Pare totuși preferabil ca aceste dificultăți să fie acceptate, decât să se riște lărgirea sferei paternalismului într-atât, încât să acopere toate legile și politicile care ar avea ca efect neintenționat sau chiar neprevăzut promovarea unor interese ale oamenilor împotriva propriilor lor opțiuni.

Justificarea paternalismului pare deosebit de dificilă în statul modern liberal-democratic. Paternalismul se află în răspăr cu principalele curente ale gândirii liberale, dat fiind că, de regulă, liberalii insistă asupra ideii că fiecare persoană este cel mai bun judecător când e vorba de propriul bine. (De notat, în treacăt, că principiul vorbește de cel mai bun judecător, nu de judecătorul perfect.) Acest principiu a fost susținut de J. S. Mill* în eseul *On Liberty* (1959), unde el afirmă că unicul scop al legislației și al constrângerii de stat trebuie să fie de a-l împiedica pe individ să dăuneze altora, iar economia modernă a bunăstării (*welfare economics*), care continuă tradițiile liberalismului* clasic, de obicei identifică binele unei persoane cu preferințele exprimate de ea însăși. Dar în ciuda acestor puternice curente de gândire, mulți autori cu convingeri liberale, de pildă H. L. A. Hart (1963), se văd obligați să admită că paternalismul poate fi justificat pentru anumite scopuri și în anumite ocazii. Argumentul lor este că aserțiunea după care indivizii ar fi întotdeauna cei mai buni judecători ai propriului bine nu se sprijină pe nimic și că ar putea să existe oportunități de promovare a binelui cuiva pe termen lung prin restrângerea libertății sale în prezent. Având în

vedere controversele iscate în jurul paternalismului, unii autori liberali care acceptă necesitatea unei doze de paternalism au încercat să formuleze criterii de justificare a recurgerii la el care să nu se sprijine pe judecăţi de valoare rigide sau pe ideea existenţei unui ideal de viaţă unic pe care indivizii ar trebui să-l urmărească. Cel mai popular dintre aceste criterii cere ca persoana a cărei libertate este supusă îngrădirilor să înţeleagă şi să accepte îndreptăţirea acestor îngrădiri. Criteriul este criticabil pentru că îngreuiază deosebirea paternalismului justificabil, de manipulare. Aşa se face că pentru un liberal convins de necesitatea paternalismului nu rămâne altă posibilitate decât să subscrie la un pluralism al valorilor care admite existenţa a două valori distincte, opţiunea şi interesele, şi că în raport cu legea şi ca rezultat al unor politici publice, aceste valori pot fi în conflict una cu alta. În aceste împrejurări, lucrul cel mai bun la care se poate aştepta liberalul este ca acceptarea paternalismului să fie dublată de garanţii constituţionale menite să împiedice o îngrădire prea mare a libertăţii personale. APW

Bibliografie

ACKERMAN, B., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Conn. şi Londra, Yale University Press, 1980. — GERT, B. şi C. M. Culver, „Paternalistic behaviour", în *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1976), pp. 45–57. — HART, H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, Londra, Oxford University Press, 1963. — MILL, J. S., *Despre libertate*, trad. de A.-P. Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 1993. — (♦) SARTORIUS, R. ed., *Paternalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983. — (♦) WEALE, A., „Paternalism and social policy", în *Journal of Social Policy*, 7 (1978), pp. 157–172.

patriarhalism În istoria ideilor, teoria sau doctrina conform căreia autoritatea politică este o consecinţă sau un derivat al autorităţii capului de familie (sau că poate fi caracterizată după criterii desprinse din aceasta). Fiind axat pe puterile şi prerogativele tatălui sau ale soţului — considerate a fi mari — şi punând accentul pe existenţa „naturală" a autorităţii, patriarhalismul a fost în mod tradiţional absolutist. Este asociat în special cu numele regalistului englez din secolul al XVII-lea Sir Robert Filmer* şi cu lucrarea acestuia *Patriarcha* (publicată abia în 1680 şi atacată de John Locke* în *Two Treatises*).

Aspecte ale doctrinelor patriarhaliste se întâlnesc de-a lungul întregii istorii a gândirii politice occidentale, îndeosebi sub formă de explicaţii cvasiantropologice ale apariţiei organizării politice din sânul asociaţiei primordiale şi naturale care este familia. De la Reformă încoace, protestanţii au folosit porunca biblică „Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta" (*Ieşirea* XX, 12) pentru a explica şi a justifica îndatoririle de a da ascultare tuturor superiorilor, inclusiv stăpânilor, dascălilor, preoţilor şi magistraţilor. Această doctrină a fost constant inclusă în învăţătura catehetică şi a contribuit la întreţinerea unei imagini a lumii unde familia, economia şi statul se află în armonie. Folosirea pe scară largă a concepţiei familiale sau patriarhale despre originile societăţii civile* pentru contracararea teoriei stării de natură* şi a teoriei contractului social*

şi pentru apărarea absolutismului* regal de drept divin în Anglia dinastiei Stuart marchează constituirea patriarhalismului ca o teorie amplă a obligaţiei politice*; teorie demolată în cele din urmă de atacurile lui Locke şi ale altora, deşi doctrina antropologică şi structura tradiţională a familiei au rămas imune la aceste critici. Criticii sociali contemporani desemnează prin „patriarhalism" familia dominată de bărbat, ca şi practicile şi instituţiile nedrepte şi represive generate de ea la nivel macrosocial. Se argumentează că aceste practici nu pot fi eliminate până când familia însăşi nu va fi transformată.

GJS

Bibliografie

FILMER, R., *Patriarcha and other political works*, ed. şi introd. de P. Laslett, Oxford, Blackwell, 1949. — SCHOCHET, G. J., *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1975. — ~, „Patriarchalism, politics, and mass attitudes in Stuart England", în *Historical Journal*, 13 (1969), pp. 413–441.

patriotism Iubirea pământului natal, implicând disponibilitatea de a acţiona pentru apărarea lui şi de a-l favoriza şi în alte privinţe. Deseori este confundat cu naţionalismul*, dar de fapt reprezintă o idee mult mai veche şi cu o încărcătură teoretică mai redusă. Naţionalismul presupune existenţa naţiunilor ca entităţi reale şi distincte, pe când patriotismul poate să însemne chiar şi simplul ataşament faţă de o localitate fizică sau faţă de un mod de viaţă, neimplicând neapărat vreo idee abstractă de „ţară".

Patriotismul este mai mult un sentiment decât o idee politică, însă un sentiment ce poate fi exploatat de numeroase crezuri diferite, mai cu seamă în vreme de război. S-ar putea crede că se însoţeşte în modul cel mai firesc cu conservatorismul*, dar nu trebuie pierdut din vedere că în secolul al XX-lea unele regimuri socialiste au făcut nu o dată apel la loialităţi patriotice, ca de pildă în timpul aşa-numitului Mare Război de Apărare a Patriei (al doilea război mondial) al Uniunii Sovietice. În contexte particulare, patriotismul poate servi ca etichetă de partid, aşa cum s-a întâmplat în Anglia secolului al XVIII-lea, când cuvântul „patriot" a ajuns să desemneze pe un ideolog al Partidului Agrarian (Country Party); dar astfel de asocieri sunt întotdeauna efemere.

DLM

pedeapsă Într-o societate politică, pedeapsa este definită, în general, drept aplicarea de către autoritatea de stat a unei măsuri considerate îndeobşte ca neplăcută, unui individ sau, mai rar, unui grup, ca reacţie la încălcarea legii penale a acelui stat de către respectivul individ sau grup. Elementele de bază ale acestei definiţii sunt relativ necontroversate, încât punctul central al discuţiilor îl constituie natura justificării ce se poate da practicii de aplicare a pedepselor de către stat.

În istoria gândirii politice au fost avansate două teorii principale asupra pedepsei — una retributivistă, cealaltă utilitaristă. Teoria pedepsei ca răsplată sau teoria retributivistă, susţinută în forma ei cea mai tare de către Imm. Kant*, afirmă că încălcarea cu voinţă a unei legi constituie condiţia necesară şi suficientă pentru o pedeapsă justificată şi moralmente meritată de către făptaş. Elementul esenţial îl constituie

aici vinovăția făptașului, apreciată în funcție de starea sa de spirit din momentul comiterii faptei (intenție, imprudență sau — caz controversat — neglijență), asociat cu gravitatea prejudiciului provocat de aceasta. În cazul pedepsei ca răsplată, în funcție de vinovăția făptașului se stabilește nu numai cine poate fi pedepsit și pentru ce, ci și cuantumul pedepsei, care trebuie să fie proporțională cu vinovăția. Legii primitive a talionului, „ochi pentru ochi, dinte pentru dinte", i-a luat locul o explicare mai subtilă atât a principiului legăturii necesare dintre faptă și răsplată, cât și a relației de echivalență sau proporționalitate dintre delict și pedeapsă. Potrivit acestei interpretări, care este, probabil, cel mai simplu de înțeles în contextul unei concepții contractualiste (→ *contract social*) despre societatea politică, atunci când o persoană încalcă în mod voit legea penală, ea dobândește un avantaj nejustificat în comparație cu concetățenii săi care respectă legea. Astfel se creează un dezechilibru moral ce trebuie remediat prin pedeapsă, a cărei severitate este dictată de necesitatea suprimării avantajului dobândit pe nedrept, oricât de mare sau de mic ar fi el.

Prin contrast, poziția utilitaristă sau consecvențialistă, ilustrată bine în scrierile lui Jeremy Bentham*, încearcă să justifice pedeapsa nu pe baza considerentului că aceasta constituie o reacție echitabilă față de o acțiune voluntară din trecut, ci a considerentului că ea este de natură să sporească în societate cuantumul plăcerii față de cel al durerii, în principal prin descurajarea comiterii de delicte în viitor atât de către persoana pedepsită, cât și de către alți membri ai societății (→ *utilitarism*). Pentru justificarea pedepselor aplicate de stat, autorii utilitariști au invocat numeroase tipuri de consecințe benefice ale acestora. Pe lângă menționatul efect de descurajare individuală sau generală produs de experiența neplăcută a pedepsei și de amenințarea cu aplicarea acesteia, s-a mai argumentat că pedeapsa trebuie folosită ca mijloc de îndreptare sau de reabilitare a delincventului, de educare și de apărare a standardelor morale ale societății, de denunțare a comportamentelor delictuale, de satisfacere a plângerilor și a cererilor victimelor și de întărire a respectului față de sistemul juridic. Având în vedere această diversitate, ar fi o greșeală ca toate teoriile utilitariste să fie automat plasate într-o singură categorie, pentru că în spatele diferitelor scopuri stau concepții foarte diferite despre rolul statului în menținerea și aplicarea legii penale. Există totuși un element comun tuturor teoriilor utilitariste, prin care ele se deosebesc net de teoria retributivistă: în principiu, toate sunt susceptibile de validare empirică. Așa se face că în secolul al XX-lea interesul sociologilor pentru problematica pedepsei a crescut, ei preocupându-se nu doar de teoretizarea privitoare la locul acesteia în societate, ci și de testarea eficacității programelor punitive menite să-i îndrepte, să-i descurajeze sau să-i reeduce pe delincvenții reali sau potențiali.

Se poate ușor observa că fiecare dintre aceste tradiții principale reține câte un element important din intuițiile noastre înrădăcinate cu privire la temeiurile

îndreptățite ale pedepsei. Printre filozofi și teoreticienii politici totuși nu prea există consens, exceptând, eventual, ideea că trebuie neapărat să existe o justificare pentru o practică despre care mulți simt că reprezintă piatra unghiulară a oricărei societăți bine organizate. Utilariștii reproșează teoriei retributiviste că este plină de ambiguități și de confuzii și că, odată eliberată de limbajul metaforic, se reduce în fond la axioma că acte culpabile din trecut generează un temei pentru acțiuni punitive, propoziție neplăcută, de apropiat în conținut aserțiunii că din două rele rezultă un bine. Adversarii retributivismului susțin că o teorie ce ar impune o pedeapsă chiar și atunci când din aceasta nu ar rezulta nici un fel de foloase de ordin individual sau social urmărește să justifice ceva lipsit de noimă și în ultimă instanță chiar nedrept. S-au mai formulat și unele dubii privitoare la adecvarea teoriei retributive raportate la sisteme de drept penal aproximativ asemănătoare celor cu care suntem familiarizați: oare caracterul delictual al unei fapte presupune întotdeauna culpabilitatea morală? Cum poate retributivismul să explice convingerea noastră că nu toate acțiunile moralmente culpabile trebuie proscrise și pedepsite de legea penală? Aceste argumente urmăresc să dovedească nu atât incoerența interpretării pedepsei ca răsplată a faptei, cât necesitatea ca să i se adauge considerente privind natura obligației de a respecta legea și limitele ce trebuie impuse legii penale; dar ele amplifică totuși impresia că retributivismul considerat ca atare nu izbutește să releve toate elementele importante din practica utilizării pedepselor. Utilitarismul, la rândul lui, este vulnerabil la contraargumentele retributivismului. Acesta îi reproșează că tratează subiectul pedepsei doar ca pe un mijloc pentru un scop social, și nu ca fiind un scop în sine, ceea ce echivalează cu nesocotirea principiului fundamental al respectului față de persoane ca agenți morali. În plus, din urmărirea anumitor scopuri sociale nu rezultă clar că aplicarea de pedepse ar fi în general necesară, iar în caz că aceasta este necesară, s-ar putea să nu conteze dacă pedeapsa este aplicată făptașului sau unui țap ispășitor. Pentru obținerea unui efect general de descurajare, este necesar ca cetățenii să creadă în amenințarea cu pedeapsa; dacă această credință poate fi menținută la ei prin vreun subterfugiu, s-ar putea să nu fie niciodată necesar sau măcar justificat ca cineva să fie pedepsit. Tot astfel, dacă tulburarea socială provocată de un anumit delict ar fi foarte mare, iar făptașul nu ar putea fi descoperit, oare condamnarea, aparent corectă, a unei persoane nevinovate nu ar avea un mare potențial benefic care ar conta mai mult decât suferința inocentului țap ispășitor și a familiei sale? Acest argument împotriva teoriilor utilitariste despre pedeapsă este similar obiecției fundamentale care se aduce utilitarismului ca principiu moral general: că nu cuprinde un principiu distributiv adecvat și că, în consecință, nu ia în serios existențele individuale, ci vizează doar maximizarea fericirii însumate a tuturor cetățenilor, indiferent de modul ei de distribuire. Astfel, pe de o parte, teoriile utilitariste par să se potrivească vederilor noastre de-

spre motivele care fac necesară pedepsirea delincvenților de către stat, dar, pe de alta, se află în dezacord cu intuiții la fel de puternice referitoare la cine ar fi drept să fie pedepsit. Există îndoieli și în privința capacității teoriei utilitariste de a genera un principiu adecvat de limitare a cuantumului pedepsei, ținând seama de ceea ce s-ar câștiga pe linia descurajării prin aplicarea, ocazional, a unor pedepse deosebit de aspre atunci când o anumită categorie de infracțiuni a proliferat.

Așadar, nu este surprinzător că în a doua jumătate a secolului al XX-lea s-a conturat o a treia categorie de teorii ale pedepsei, pe care le-am putea numi teorii mixte pentru că își propun să înglobeze atât intuițiile predecesorilor retributiviști, cât și pe cele ale predecesorilor utilitariști. Dezvoltarea lor a fost impulsionată de publicarea unui important articol al lui H. L. A. Hart, „Prolegomenon to the principles of punishment" (1959), în care acesta argumentează că pentru a putea duce mai departe reflecția teoretică în problematica pedepsei, trebuie urmărite trei probleme diferite. Prima o constituie definirea pedepsei; cea de-a doua se referă la scopul justificativ general al pedepselor — de ce într-o societate există instituția pedepsei; iar cea de-a treia privește subiecții pedepselor. Această din urmă chestiune prezintă două aspecte: pe de o parte, distribuirea, adică cine anume poate fi pedepsit, iar pe de alta, mărimea pedepsei. Odată operată distincția între cele trei probleme, susține Hart, este evidentă posibilitatea ca uneia să i se dea un răspuns retributivist, iar alteia unul utilitarist. Propria sa poziție, folosind o definiție-standard, este că scopul justificativ general al pedepsei este unul utilitar, în timp ce la problema distribuirii trebuie răspuns în termeni retributivi: numai cine încalcă legea poate fi pedepsit, și numai cu condiția ca fapta să fi fost săvârșită în mod voluntar. La întrebarea privind mărimea pedepsei trebuie răspuns în parte apelând la principiul retributiv al proporționalității, și în parte prin considerații utilitariste. Ni se propune astfel o teorie cu o importantă componentă utilitaristă, dar în care considerentul utilității este limitat de un principiu independent, bazat pe valoarea echității, care nu se lasă absorbită pur și simplu într-un calcul utilitarist. Pe direcția deschisă de Hart s-au angajat mulți alții, dintre care unii tratează chestiunea scopului justificativ general în termeni retributivi, însă ținând seama de limite impuse de un principiu distributiv utilitar. De exemplu, s-a argumentat că, dintr-o astfel de perspectivă, vinovăția este o condiție necesară însă nu și suficientă a pedepsei: este drept să fie pedepsit cine încalcă în mod voit legea, dacă prin pedepsirea lui se obțin totodată foloase sociale compensatoare.

Aspectele atrăgătoare ale unor astfel de teorii mixte sunt evidente, dar prin elaborarea lor nu s-a ajuns totuși la un consens mai mare asupra justificării pedepsei. Pe lângă dezacordurile de conținut în jurul întrebării dacă scopul justificativ general trebuie să fie utilitar sau retributiv, rămân anumite dubii și în privința abordării hibride a principiilor pedepsei. În cazul teoriei lui Hart, de pildă, dificultatea rezidă în faptul că în realitate majoritatea

oamenilor nu sunt dispuşi să vadă în principiul retribuţiei o constrângere *absolută* ce guvernează urmărirea scopurilor sociale. Lucru învederat de existenţa, frecvent întâlnită, a răspunderii penale şi în lipsa unei fapte delictuale, şi anume în domenii unde de pe urma răspunderii stricte se aştcaptă avantaje substanţiale pe linia prevenirii comportamentelor socialmente nocive. Aceasta sugerează că până şi în cazurile relativ normale urmărim de fapt un echilibru între echitate şi utilitate tocmai în modul exclus de Hart. În consecinţă se pune întrebarea cum se poate realiza acest echilibru, dat fiind că cele două valori sunt incomensurabile: cum putem conferi echităţii acea pondere aparte pe care intuiţiile noastre par s-o dicteze, fără a restrânge prea mult urmărirea marilor foloase ce se pot aştepta în mod rezonabil din partea unui sistem de justiţie penală pe linia diminuării suferinţei şi a altor costuri legate de delincvenţă?

Este clar însă că numai o teorie pluralistă va putea să încorporeze în suficientă măsură ideile noastre privitoare la ceea ce este drept şi convenabil în domeniul pedepselor. Dificultatea constă în a reconcilia principiile consecvenţialiste cu cele distributive la un nivel mai adânc decât s-a izbutit până acum. Ceea ce ar presupune, probabil, un mai mare efort de reflecţie asupra pedepsei în contextul tuturor celorlalte elemente despre care se consideră că intră în alcătuirea unei societăţi drepte. Ce fel de obligaţie au indivizii de a se conforma legilor statului lor? Prin ce se caracterizează o lege dreaptă? În ce măsură este îndreptăţit statul să intervină în vieţile indivizilor cu mijloace de control penale? Abia când reflecţia teoretică asupra pedepsei se va plasa în acest context teoretic firesc, se vor putea face progrese în direcţia dezvoltării unei teorii care să fie deopotrivă coerentă şi pluralistă.

NML

Bibliografie

BECCARIA, C., *On Crimes and Punishments* (1764), trad. de H. Paolucci, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963. — BENN, S. I. şi R. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, Londra, Allen & Unwin, 1959. — BENTHAM, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), ed. J. Burns şi H. L. A. Hart, cap. 1–5, 13–15, Londra, Methuen, 1982. — DURKHEIM, É., *Diviziunea muncii sociale* (1893), trad. de C. Pantelimon, Bucureşti, Albatros, 2001 — FEINBERG, J., *Doing and Preserving*, Princeton, N J, Princeton University Press, 1974. — (♦) HART, H. L. A., *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1968 (cuprinde şi „Prolegomenon to the principles of punishment"). — (♦) HONDERICH, T., *Punishment: the Supposed Justifications*, Harmondsworth, Penguin, 1984. — KANT, I., *The Metaphysical Elements of Justice* (1797), trad. de J. Cadd. Indianapolis, Bobbs-Merril, 1965. — VON HIRSCH, A., *Doing Justice*, New York, Hill & Wang, 1976. — WOOTTON, B., *Social Science and Social Pathology*, Londra, Allen & Unwin, 1967.

Platon (427–347 î.Cr.) Filozof grec. Filozofia politică a lui Platon din Atena, ca opusă celei a lui Socrate* din dialogurile platoniene timpurii, începe cu *Republica*. Nu cunoaştem nimic despre atitudinile proprii ale lui Platon faţă de viaţa politică din vremea sa; provenea dintr-o familie aristocrată şi avea legături cu unii dintre aristocraţii care au răsturnat democraţia ateniană, dar nu a luat parte la guvernarea lor şi nici la cea a democraţiei restaurate. Câţiva dintre cei ce frecventaseră şcoala sa, Academia, au partici-

pat la lovituri antidemocratice din diferite cetăți, dar nu știm care a fost atitudinea lui Platon față de aceasta. Așa-numita „Scrisoare a VII-a" atribuită lui, ni-l înfățișează dezamăgit de viața politică ateniană și intervenind într-un mod idealist, dar dezastruos în viața politică a Siracuzei. Nu avem însă nici un motiv să considerăm autentică vreuna dintre „Scrisori" și cu atât mai puțin să le folosim la interpretarea teoriei politice din dialoguri.

Republica debutează cu încercarea lui Platon de a răspunde la întrebarea de ce ea, un agent individual, trebuie să fiu drept? Răspunsul este că e în interesul meu să fiu drept, răspuns ce nu poate fi convingător înainte de a fi fost lămurită natura DREPTĂȚII „cu majuscule" ca trăsătură a statului. Cu alte cuvinte, nu-l putem înțelege cum se cuvine pe individul drept decât în condițiile ideale ale statului drept. Ceea ce înseamnă că nu contează dacă statul ideal este irealizabil în practică; chiar dacă acesta nu e decât un „model ce subzistă în ceruri", el servește drept ideal pentru presupusul agent drept. Societatea dreaptă trebuie să fie compatibilă cu natura umană; pe Platon nu-l preocupă defel posibilitatea înfăptuirii empirice a statului ideal. Trebuie însă luat aminte că el nu schițează o utopie completă, ci discută despre cum ar trebui reformată o cetate-stat grecească astfel încât să devină dreaptă. El admite existența în continuare a unor elemente neideale, cum este războiul dintre cetăți, și preia neschimbată baza vieții economice, inclusiv sclavajul. Statele, spune Platon, se bazează pe lipsa de autonomie a indivizilor, pe faptul că un individ nu-și este suficient. Diviziunea muncii este în acord cu distribuția naturală a talentelor și ea ne ajută să ne ridicăm deasupra condițiilor primitive și să dezvoltăm o viață mai bogată. Platon consideră incontestabile, și nu se oprește să le argumenteze, două idei pe care liberalii le găsesc incomode. Pentru el oamenii sunt ființe esențialmente sociale, care-și află împlinirea firească în asocierea politică. Nu sesizează că ar exista vreo problemă de justificare a obligației politice* și nu-l frământă eventuala existență a unor drepturi ale indivizilor pe care asocierea politică le-ar modifica sau le-ar anihila. În plus, el nu vede în stat un mecanism exterior de reglementare a conflictelor, ci un cadru natural în care cetățenii își pot dezvolta virtuțile personale ca și pe cele publice. Dreptatea din stat aruncă lumină asupra dreptății din individ într-un fel foarte special: statul și individul au părți asemănătoare și sunt drepți în moduri analoage. Din diviziunea originară a muncii Platon dezvoltă ideea că fiecare om trebuie să facă numai acele lucruri pentru care este cel mai potrivit. Și, fiind de părere că numai la o minoritate inteligența teoretică și cea de a conduce se află într-o combinație care să-i facă apți să cârmuiască, socotește necesară o radicală redistribuire a puterii. Banii se află în întregime în mâinile claselor producătoare, dar viața politică a cetății trebuie cârmuită exclusiv de o clasă de „paznici" (cu ajutorul unei a treia clase, militare, „auxiliarii", al căror statut e într-u câtva neclar, dar al căror mod de viață este asemănător celui al paznicilor). Paznicii duc o viață total comunitară, fără nici o proprietate privată, fără familie și fără ambiții

personale. Când afirmă că o asemenea condiție este indispensabilă pentru dreptatea cetății, Platon se sprijină pe considerentul că numai paznicii au capacitatea de a judeca imparțial privitor la binele întregii cetăți, în timp ce oamenii de rând nu se pot ridica deasupra scopurilor lor personale; numai într-o cetate cârmuită de cei preocupați doar de binele comun vor dispărea conflictele, se va realiza unitatea și se va ajunge la statul drept, în care fiecare (bărbat sau femeie, pentru că printre paznici sunt și femei) „face ceea ce i se potrivește", adică îndeplinește rolul ce-i revine în mod natural.

Paralel cu imaginea statului drept, Platon zugrăvește și imaginea individului drept. O persoană este dreaptă atunci când dorințele ei particulare sunt conduse și îndreptate de judecata imparțială, care stabilește binele întregului, ajutată de partea semirațională, „înflăcărată" sau emoțională. Rezultatul este un fel de armonie interioară, în care fiecare dintre părți face ceea ce i se potrivește, se bucură de propriile plăceri supreme și contribuie la o viață stabilă și fericită. Natura impersonală a rațiunii este dusă la extrem atât la nivelul statului cât și la cel al persoanei; rațiunea ce călăuzește persoana dreaptă necesită ani de instruire filozofică și depinde de măsura în care aceasta își atinge scopul final, cel de a cunoaște Binele universului.

Paralela stat–individ îl conduce pe Platon la o problemă pe care nu izbutește s-o rezolve. În individ, dorințele particulare sunt educate și dominate de rațiune în așa fel, încât să nu se împotrivească la ceea ce e optim pentru persoană ca întreg. Care este în stat condiția indivizilor aparținând clasei producătoare, obligați să-și subordoneze proiectele individuale indicațiilor date de paznici în vederea binelui comun? Platon sugerează uneori că ei vor accepta de bunăvoie această subordonare din care rezultă o stare de fericire și de unitate unde toți, fiecare în felul lui propriu, simt și gândesc aidoma. În schimb alteori el sugerează un tablou mai sumbru: clasa producătoare, tocmai pentru că cei din care se compune nu se pot înălța până la înțelegerea binelui comun, trebuie guvernată prin forță și persuasiune retorică. Dar în acest caz, în statul drept nu toată lumea va fi pe deplin dreaptă. Platon ignoră problemele pe care le creează separarea puterii de bani și de folosirea lor și atribuirea ei doar celor ce excelează în cunoaștere; interesul lui se oprește la cei pe deplin drepți, paznicii, ceea ce, în mod semnificativ, uneori îl face să vorbească de parcă ei ar forma întreaga cetate.

În *Republica*, Platon e încrezător în posibilitatea oamenilor de a accede la acea înțelegere rațională care îl îndreptățește pe cel ce o posedă să-i conducă pe cei lipsiți de ea, și consideră că singura cale de înfăptuire a dreptății politice este de a încredința oamenilor absolut înțelepți și drepți puterea absolută: filozofii trebuie să devină regi. El disprețuiește schimbările instituționale considerându-le ineficiente, iar în statul dreptății ideale spune că nu există mecanisme de control independente asupra paznicilor. Platon e suficient de încrezător în natura umană pentru a crede că un atare sistem poate fi viabil; singurele forțe corupătoare sunt, după el, ambițiile personale

şi individuale, nu şi puterea politică însăşi.

Teoria politică mai târzie a lui Platon este la fel de ideală, de improprie aplicării practice, dar în ea se pot recunoaşte două schimbări importante. Una constă în pierderea încrederii că indivizii pot să devină pe deplin drepţi şi prin aceasta demni de a deţine puterea absolută. În *Omul politiç* el ajunge la concluzia că în timp ce un specialist, cum este bunăoară medicul, poate trece peste propriile-i prescripţii, în absenţa medicului regulile lui trebuie urmate întocmai; până la ivirea regelui-filozof, care graţie cunoaşterii poate cârmui fără legi, e mai bine să respectăm legile. Aceasta echivalează cu o concesie importantă. Latura atrăgătoare a concepţiei după care guvernarea este o competenţă întemeiată pe cunoaştere o constituie ideea că un cunoscător poate rezolva într-un mod autoritar, dar personal şi flexibil, fiecare situaţie ivită. Legile, dimpotrivă, nu pot fi decât generale şi aplicabile mecanic la cazuri neasemănătoare. Chiar şi în *Omul politic* Platon ridiculizează ideea insistenţei birocratice ca vindecarea bolilor şi alte asemenea îndeletniciri specializate să fie făcute după un reţetar. Totuşi acum el ia foarte în serios acest succedaneu. Spre deosebire de medic, prescripţia medicală nu este adaptabilă nevoii schimbătoare, dar într-o lume lipsită de medici ea este cea mai bună aproximaţie a priceperii sale, oricum mai bună decât nimic sau decât să se procedeze la întâmplare. Odată ajuns la această concluzie, interesul lui Platon pentru cârmuitorul-filozof ideal păleşte şi preocuparea sa principală se îndreaptă spre întrebarea dacă statele ascultă sau nu de legi. Dacă un stat îşi respectă legile, monarhia este forma optimă de guvernare; după ea vine guvernarea exercitată de o minoritate, iar forma cea mai rea este guvernarea exercitată de majoritate. Dacă însă legile statului nu sunt respectate, cea mai bună va fi domnia majorităţii, pentru că este mai puţin vulnerabilă la abuzul de putere; o urmează domnia minorităţii, iar cea mai proastă este monarhia. După cum vedem, această concepţie cumpănită a lui Platon despre meritele diferitelor forme de guvernare este judicioasă şi pragmatică.

Legile, aşadar, sunt greoaie din pricina generalităţii lor, dar oricum ele sunt produsul gândirii raţionale şi respectarea lor reprezintă cea mai bună aproximaţie a cârmuirii statului într-un mod raţional şi stabil. Căci trebuie observat că în scrierile mai târzii ale lui Platon se instalează o preocupare aproape obsesivă pentru stabilitatea şi autoritatea pe care statul le poate asigura. Ultima sa scriere, *Legile*, schiţează un stat ideal, în care fiecare amănunt al vieţii este organizat de legi (cuvântul grecesc *nomoi* acoperă nu doar legile propriu-zise, ci şi multe alte feluri de reglementări). Legile sunt în cele din urmă concepute şi păstrate de înţelepţi, care acum alcătuiesc Sfatul nocturn (în sarcina căruia cade, între altele, şi „reeducarea" sau lichidarea ateilor). Acest Sfat reprezintă doar o rămăşiţă a funcţiei paznicilor în stat. Într-un stat unde fiecare detaliu al vieţii, de la exerciţiile prenatale până la funeralii, este supus unor reglementări ferme, rămâne mai puţin loc pentru cârmuirea exercitată de cunoscători.

Rezultatul este opresiv şi autoritar, dar mai egalitar decât în *Republica*, indivizii fiind protejaţi prin multe prevederi legale faţă de acţiunea guvernanţilor. În plus, între timp Platon şi-a învins în aşa măsură aversiunea faţă de birocraţie ca obstacol în calea competenţei, încât acceptă practica Atenei democratice de a avea un număr enorm de dregători care controlează constant şi ţin în frâu alţi dregători.

În felul acesta Platon ajunge să inverseze accentele: cea mai bună cunoaştere raţională de care dispunem rămâne totuşi pe locul secund faţă de înţelepciunea colectivă exprimată în legi şi acţionează indirect, prin intermediul lor; iar virtutea definitorie a cetăţeanului vrednic ajunge să fie autocontrolul necesar spre a asculta de legi în toate detaliile vieţii. Se constată astfel un recul al optimismului său de mai înainte cu privire la posibilităţile naturii umane; iar multe prevederi din *Legi* sunt de o rigoare extremă şi din ele transpare o viziune pesimistă asupra oamenilor. Totuşi *abordarea* este acum mai moderată, introducând peste tot compromisul şi recunoaşterea diversităţii nevoilor umane. Platon se confruntă aici pentru prima dată cu complexitatea problemelor politice, în loc să o nege.

Cea de-a doua schimbare importantă în gândirea lui o constituie interesul mai accentuat pentru relevanţa politică a istoriei. În loc să trateze într-o manieră aprioric organizarea politică ideală, el se apleacă acum asupra trecutului. Pentru definirea artei guvernării, *Omul politic* îşi ia în sprijin o versiune a mitului Vârstei de aur. (Este vorba, ce-i drept, de o versiune extrem de bizară a ideii că în trecut viaţa a fost desăvârşită; Vârsta de aur este exact opusul epocii de astăzi, până într-atât, încât oamenii îşi trăiesc viaţa de-a-ndaratelea, dinspre mormânt spre leagăn.) Fascinantul şi neterminatul *Critias* transformă mitul foarte diferit al Atlantidei într-un fel de ficţiune istorică, cu implicaţii morale, despre Atlantida şi vechea Atenă. Aceste proiecţii în trecut ale statului ideal sunt fanteziste, complexe şi adesea greu de interpretat. În schimb, Cartea a III-a a *Legilor* procedează mai simplu, schiţând preistoria şi istoria de la potop încoace, în intenţia de a identifica elementele dezirabile sau izbutite pe care ar urma să le întruchipeze statul ideal. Istoria schiţată de Platon este nesigură, selectivă şi „trasă" tendenţios înspre teoria lui, dar marchează o ruptură decisivă cu abordarea din *Republica*. Acum omul politic trebuie să înveţe din succesele şi eşecurile trecute pe care istoria ni le face cunoscute; şi principalele învăţăminte pe care le găsim în ea sunt că statele ajung la declin moral dacă-şi abandonează legile dintâi şi că o formă „mixtă" de cârmuire generează stabilitate, pe când extremele represiunii şi libertinajului duc la instabilitate. Atât metoda, cât şi concluziile realiste îl anunţă pe Aristotel*, care va pune accentul pe importanţa asigurării unor instituţii bune şi îşi va baza teoria politică pe un studiu minuţios al evoluţiei din trecut a statelor. Deosebirea principală dintre cei doi constă în aceea că Platon nu este la fel de preocupat, cum va fi Aristotel, să adune multe fapte şi să le verifice înainte de a teoretiza.

JEA

Bibliografie
(♦) ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981. — GILL, C. J., „*Plato and Politics:* the *Critias* and the *Politicus*", în *Phronesis*, 24 (1979), pp. 148–167. — PLATON, *Republica*, în *Opere*, vol. V, trad. de A. Cornea, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1986. — –, *Omul politic*, în *Opere*, vol. VI, trad. de Elena Popescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1989. — –, *Legile*, trad. de E. şi Şt. Bezdechi, Bucureşti, Editura Iri, 1995. — (♦) STATLEY, R., *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, Blackwell, Indianapolis, Hackett, 1983. — WEIL, R., *L'archéologie de Platon*, Paris, Klincsieck, 1959. — (♦) WHITE, N., *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, Blackwell, Indianapolis, Hackett, 1979. — (♦) WOOZLEY, A., *An Introduction to Plato's Republic*, Londra, Macmillan, 1964.

Plehanov, Gheorghi Valentinovici (1856–1918) Marxist rus. Iniţial adept al narodnicismului, Plehanov a contribuit ulterior în principal la introducerea marxismului* în mişcarea revoluţionară din Rusia.

pluralism Ideologie care nu acceptă ca ideal o unică viziune, ci funcţionează ea însăşi într-o pluralitate de moduri. Se înfăţişează ca o alternativă la ideologiile rivale, comunistă şi individualistă, care, în formele lor cele mai pure, reprezintă deopotrivă reţete inacceptabile de organizare a vieţii sociale. Neajunsul comunismului constă în aceea că măsurile aplicate de el în vederea unificării poporului vor fi resimţite de mulţi ca nişte constrângeri ce le subminează drepturile individuale, le ignoră interesele şi le lezează sentimentul de dreptate. Individualismul este nesatisfăcător pentru că, deşi se recomandă ca meritând să fie acceptat de toată lumea pentru că dă întâietate drepturilor, intereselor şi demnităţii individului, eşafodajul instituţional necesar spre a-l susţine reclamă un fundal de convingeri şi angajamente comune ce nu se înscriu în logica viziunii după care individul constituie sursa şi scopul vieţii bune. Pluralismul este definit într-o multitudine de feluri: ca un ideal de viaţă; ca o caracterizare a vieţii politice din democraţiile occidentale, capitaliste; ca teorie etică relevantă pentru viaţa politică a societăţilor liberale; ca doctrină a diversităţii culturale, care nu subscrie nici la aprecierea relativistă, nici la una monistă a culturilor alternative. Un teoretician pluralist poate îmbrăţişa una sau alta dintre aceste concepţii fără să le accepte pe celelalte, dar majoritatea pluraliştilor îmbrăţişează mai multe. După cât se pare, cea mai strânsă relaţie există între teoria etică şi idealul de viaţă promovat. Un pluralist pe plan etic consideră că, deşi variantele deontologice ale individualismului sunt insuficiente pentru a genera o teorie etică, nu există un unic scop sau bine care să merite aderiunea fără rezerve a tuturor oamenilor raţionali, ci există o pluralitate de bunuri, susceptibile, fiecare, de a fi susţinute raţional şi reprezentând, fiecare, opţiuni individuale respectabile (unul dintre aceste bunuri este chiar posibilitatea liberei opţiuni). O societate pluralistă promovează cu modestie o pluralitate de bunuri, fiecare din acestea fiind îngrădit doar atât cât este necesar pentru a lăsa spaţiu şi pentru celelalte. După cum spun adepţii pluralismului, în politica pluralistă se combină elemente din individualismul lui John Locke*, din etica participativă a lui

John Dewey* şi din virtuţile continuităţii şi ale stabilităţii, relevate de Edmund Burke*. Prezenţa activă într-o multitudine de asociaţii parţiale favorizează dezvoltarea puterilor reflexive şi etice ale indivizilor; prin ea se asigură existenţa unei multitudini de organisme la care individul poate apela spre a-şi proteja interesele şi drepturile. Prin aceste asociaţii, diversele preocupări, valori şi interese ale indivizilor sunt aduse în faţa statului pentru deliberare şi soluţionare. De pe urma pluralismului are de câştigat şi societatea în ansamblu. Numeroasele instituţii intermediare cu care se asociază indivizii inhibă în diverse moduri mentalităţile nerezonabile: dacă majoritatea indivizilor sunt implicaţi în mai mult de o asociaţie, eul individual devine o arenă în care se interiorizează controversele dintre grupuri; iar dacă fiecare asociaţie este nevoită să apeleze la altele pentru a dobândi puterea necesară promovării revendicărilor la care ţine cel mai mult, ea va constata în repetate rânduri că trebuie să renunţe la revendicările şi la priorităţile sale iniţiale mai mici în favoarea priorităţilor de căpetenie ale potenţialilor săi aliaţi. Pluralismul favorizează stabilitatea fără a trebui să apeleze în mod excesiv la constrângerea de stat directă sau la unitatea comunitară. Teoria susţine totuşi că într-un sistem politic pluralist inovaţia şi schimbarea sunt posibile. Noi grupări formate în urma schimbărilor intervenite în poziţia economică sau în experienţa de generaţie pot intra în viaţa politică şi modifica balanţa puterii reducând sau lărgind pluralismul. Pluralismul încetineşte ritmul schimbării, astfel încât generaţia mai vârstnică nu se va simţi prea înstrăinată faţă de generaţia mai tânără, dar menţine totuşi un ritm de schimbare suficient pentru ca generaţia mai tânără să poată participa la modelarea viitorului.

Un astfel de ideal este dificil de respins, mai ales în condiţiile neacceptării formelor pure de individualism şi de comunitarism. În consecinţă, dezbaterile în jurul pluralismului s-au centrat asupra întrebării în ce măsură democraţiile occidentale, capitaliste, aproximează în fapt acest ideal. În cadrul acestor dezbateri s-au formulat însă interpretări divergente ale pluralismului. Criticii care susţin că democraţiile capitaliste rămân departe de acest ideal pot fi grupaţi în mai multe orientări. Unii pretind că statul asistenţial* şi birocratizarea vieţii publice favorizată de el au dat o pondere prea mare puterii stimulativ-coercitive a statului, stricând echilibrul dintre asociaţiile plurale şi aparatul de stat, în favoarea acestuia din urmă. Alţii pretind că oligopolizarea crescândă i-a dat capitalului prea multă putere independentă şi prea multă influenţă asupra aparatului de stat. Un al treilea grup susţine că relaţia dualâ dintre stat şi economie, pe de o parte, şi dintre stat şi electorat, pe de alta, naşte o serie de contradicţii care diminuează capacitatea statului de a veni în întâmpinarea multiplelor revendicări ce-i sunt adresate şi-l silesc să acorde prioritate unor categorii de revendicări în defavoarea altora. Un al patrulea grup afirmă că acel consens subiacent de care o comunitate politică pluralistă are nevoie spre a prospera a fost erodat, rezultatul fiind formarea de circumscripţii electorale axate pe câte o unică preocupare, ceea ce îngreuiază

guvernarea comunității globale folosind canalele pluraliste tradiționale. În fine, un al cincilea grup susține că instituțiile nu pot să atingă scopurile pe care și le propun și că acest impas, deși nu capătă expresie în dialogul politic oficial, se manifestă prin numeroase încălcări ale ordinii (așa cum sunt economia subterană, rata înaltă a divorțurilor și cea a criminalității) și că, pentru restabilirea unei vieți politice pluraliste, este esențială schimbarea scopurilor ce călăuzesc politica economică. Cât de puternic este idealul pluralist se vede din faptul că majoritatea criticilor pluralismului — de la dreapta, de la stânga sau centriști — salută pluralismul ca ideal. Divergențele dintre ei privesc doar ponderea relativă ce ar trebui acordată diverselor elemente în cadrul acestui ideal. Unii pun un accent deosebit pe prețuirea pluralistă a diversității, alții, pe modalitățile sale de stabilizare, alții pe protejarea drepturilor, alții pe caracterul deschis și creator al vieții politice pluraliste, alții pe preocuparea sa de a reduce inegalitatea într-o măsură suficientă pentru a da tuturor rezidenților adulți posibilitatea participării ca cetățeni, alții, în fine, pe năzuința sa spre consens în privința scopurilor comune. Mai există un element care, dacă e luat în considerare, mărește complexitatea acestei doctrine și așa complexe. Ca reacție la dezbaterea dintre cei ce susțin o doctrină a relativismului cultural și cei ce îmbrățișează concepția, unui unic ideal de viață considerat superior tuturor celorlalte, se poate avansa o doctrină a pluralismului cultural. Potrivit acesteia, există câteva forme sociale care pot da întâietate unor valori și standarde demne de admirație, acordând altora un statut subordonat. La acest rezultat conduce caracterul condiției umane, de care ține și cerința ca orice mod de viață să fixeze limite în unele direcții, spre a-i înlesni afirmarea în altele. O asemenea doctrină, căreia i se potrivește denumirea de pluralism cultural, recunoaște că idealul de viață promovat de o anumită societate pluralistă sacrifică anumite virtuți pe care alte moduri de viață le-ar stimula. Această concepție îl face pe pluralist să conștientizeze limitele pe care orice manifestare particulară a pluralismului într-o țară le pune diversității și invită la regândirea modurilor în care este definită și tratată „alteritatea" în cadrul societăților pluraliste, deschide calea reflecției asupra costurilor și avantajelor pe care le comportă limitarea pluralității în viața individului și oferă argumente în favoarea extinderii idealului pluralist și la relațiile dintre societăți. Cine și-a dat seama de toată această complexitate nu se va mai mulțumi să vadă în pluralism doar o doctrină bidimensională de felul celei formulate, să zicem, de James Madison*. Pluralismul nu urmărește doar îngrădirea facțiunilor în interesul stabilității politice și al protejării unui mic mănunchi de drepturi individuale, ci se manifestă la mai multe niveluri, care prezintă, toate, interes pentru calitatea vieții politice și etice.

WEC

Bibliografie

(♦) BACHRACH, P., *The Theory of Democratic Elitism: a Critique*, Boston; Litle, Brown, 1967. — BERLIN, I., *Against the Current*, Harmondsworth, Penguin, 1982. — CONNOLLY, W. E., *Appearance and Reality in Politics*,

Cambridge, Cambridge University Press, 1981. — (♦) DAHL, R. A., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1956. — HIRSCHMAN, A. O., *The Passions and the Interests*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977. — HUNTINGTON, S. P., *The Promise of Disharmony*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981. — (♦) LINDBLOM, C. E., *Politics and Markets*, New York, Basic, 1977. — TOCQUEVILLE, A. de, *Democraţia în America*, trad. de M. Boiangiu şi B. Staicu, Bucureşti, Humanitas, 1995. — WALZER, M., *Spheres of Justice*, New York, Basic; Oxford, Martin Robertson, 1983.

Polibiu (sau **Polybios**; c. 200–după 118 î.Chr.) Istoric greco-roman. La începutul carierei a deţinut funcţii militare şi politice de mică însemnătate în comunitatea greacă al cărei membru era, Liga Aheiană. Aceasta luase fiinţă în secolul al III-lea î. Cr. şi cuprindea cea mai mare parte din sudul Greciei. Atunci când romanii au intervenit pentru prima dată în mod semnificativ, în anul 200 î. Cr., cu mijloace militare în lumea greacă, împotriva regatului Macedoniei, Liga Aheiană, după o oarecare ezitare, a mizat pe ei. După treizeci de ani, când Macedonia a făcut ultima ei tentativă de a-şi afirma independenţa faţă de Roma, Liga Aheiană a încercat o foarte uşoară distanţare de politica romană. Urmarea a fost că, după înfrângerea macedonenilor, Polibiu şi mulţi alţii au fost duşi în Italia şi internaţi. El a avut parte aici de o soartă mult mai bună decât tovarăşii săi şi a fost acceptat ca prieten de către membri ai elitei romane. Aceasta s-a datorat, în mod neîndoielnic, aptitudinilor sale intelectuale într-o Romă însetată deja de cultura greacă. Curând el a luat hotărârea de a scrie o istorie a modului cum au cucerit romanii lumea pe atunci cunoscută; iniţial a intenţionat să cuprindă perioada de la debarcarea romană în Sicilia din anul 264, până la înfrângerea definitivă a Macedoniei din 167, dar fără să ezite prea mult a decis să extindă relatarea până la distrugerea Cartaginei, în 146, spre a oferi material pe baza căruia să poată fi judecată stăpânirea romană. (→ *gândirea politică romană*) O parte centrală a *Istoriilor* lui Polibiu o formează Cartea a VI-a, unde descrie sistemul politic roman aflat la apogeu. Pentru concepţia sa despre Roma prezintă importanţă faptul că a vorbit atât despre aspectele ei mai strict politice, cât şi despre sistemul ei militar. Dat fiind însă că se adresa, între alţii, şi grecilor, el a încercat să situeze Roma în contextul general al scrierilor greceşti despre constituţii şi să o analizeze din unghiul teoretizărilor greceşti cu privire la dezvoltarea statelor. Influenţat probabil de către prietenii săi romani, Polibiu a susţinut că sistemul politic roman era rezultatul efortului colectiv depus de comunitate ca întreg, o lungă perioadă de timp. Până aici toate bune. El însă voia de asemenea să pună în legătură istoria sistemului politic roman cu două abordări teoretice de origine greacă. Una dintre ele susţinea că statele parcurgeau un proces ciclic în cadrul căruia monarhia degenera în tiranie, iar locul acesteia era luat apoi de aristocraţie; aceasta, la rândul său, degenera în oligarhie, care ulterior era înlocuită de democraţie; după degenerarea acesteia din urmă în ochlocraţie, adică în guvernarea gloatei, după o perioadă de anarhie se înfiripa din nou o

monarhie primitivă. Polibiu opera însă şi într-un cadru dominat de un model împrumutat din lumea umană sau animală, al naşterii, creşterii, *akmé*-ului, declinului şi sfârşitului. În sfârşit, el mai voia să susţină că statul roman izbutise cumva să se smulgă necesităţii de a se conforma vreunei legi ciclice sau celei impuse de modelul biologic. Roma era, în fapt, un amestec — Polibiu nu reuşeşte să explice cum s-a ajuns la acesta — între monarhie, aristocraţie şi democraţie. Această idee de constituţie mixtă a făcut o lungă carieră în gândirea politică ulterioară şi este important de observat că Polibiu nu propunea un sistem de îngrădiri şi contraponderi* între executiv, juridic şi legislativ, ci un sistem în cadrul căruia fiecare dintre aceste componente îşi avea propria sferă de acţiune. Aceasta era circumscrisă de sferele de acţiune ale celorlalte două elemente din stat şi existau situaţii când, pentru a se putea întreprinde o acţiune, era necesară cooperarea între aceste elemente.

MHC

Bibliografie

FERRARY, J.-L., „Cicéron entre Polybe et Platon", *Journal of Roman Studies*, 74 (1984), pp. 87–98. — MUSTI, D., *Polibio*, în *Storia delle idee politiche, economiche e sociale*, ed. L. Firpo, Torino, UTET, 1983. — NIPPEL, W., „Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität, în *Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, 1980. — POLYBIOS, *Istorii*, trad. de V. C. Popescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966. — (♦) WALBANK, F. W., *Polybius*, Berkeley, Los Angeles şi Londra, University of California Press, 1972.

politică Politica poate fi definită pe scurt ca fiind procesul prin care un grup de oameni cu opinii şi interese iniţial divergente ajung la decizii colective socotite îndeobşte ca fiind obligatorii pentru respectivul grup şi impuse ca o linie de conduită comună. Această definiţie cuprinde mai multe elemente care se cer examinate separat dacă vrem să deslušim complexitatea ideii de politică.

(1) Politica presupune o diversitate de vederi dacă nu despre scopurile ultime, cel puţin despre mijloacele optime de a le atinge. Când nişte oameni sunt spontan de acord cu privire la un mod de acţiune sau când există posibilitatea ca ei să ajungă la unanimitate pe calea discuţiei libere, ei n-au nevoie să se angajeze în politică. Grupurile de prieteni sau comunităţile de oameni de ştiinţă pot să aproximeze acest ideal de consens apolitic (aşa cum se întâmplă, pe tărâmul ficţiunii, cu membrii perfect raţionali ai comunităţii Houynhnm din *Călătoriile lui Gulliver* de Swift*). De politică este nevoie acolo unde nu există perspectiva unui atare consens, dar grupul în cauză are totuşi nevoie de acţiune colectivă. (2) Politica implică ceva şi în privinţa modului în care se ajunge la decizii colective. Este vorba în esenţă de trei elemente: persuasiunea, negocierea şi un mecanism de decantare a unei decizii finale. Persuasiunea este o modalitate de a încerca să-i convingi pe oponenţi de meritele punctului tău de vedere, prin argumente bune sau proaste; instrumentul ei este discursul retoric, cel mai caracteristic dintre evenimentele politice. Negocierea presupune disponibilitatea de a veni în întâmpinarea unora din cererile oponenţilor spre a obţine din partea lor concesii în legătură cu altele. După ce

s-au realizat, în diverse proporţii, persuasiunea şi negocierea, se ia o decizie. Forma pe care o îmbracă adoptarea deciziilor poate merge de la mecanisme instituţionalizate, cum este sufragiul democratic, la o extremă, până la o formulare total neinstituţionalizată a deciziei la cealaltă, ca în cazul impunerii voinţei unui monarh autocrat după lobby-ul făcut de curtenii săi. Ceea ce politica exclude însă este rezolvarea dezacordurilor prin simpla folosire a *forţei*. Un om care-i obligă pe cei din preajma sa să acţioneze conform voinţei sale punându-le pistolul la tâmplă nu se află cu ei într-o relaţie politică. De multe ori persuasiunea şi negocierea sunt îndeletniciri echivoce şi dubioase, care nu se dau înlături de la înşelarea oponenţilor şi sacrificarea unor principii de dragul avantajului politic. Aşa se explică în bună parte conotaţiile negative cu care este folosit cuvântul „politică". (3) Politica implică însă ca decizia odată adoptată, fie şi pe căi reprobabile, să fie privită de grupul în chestiune ca având autoritate. Decizia devine *linie politică*, adică ceea ce în engleză se cheamă *policy*, ca deosebit de *politics*. (În alte limbi, inclusiv în germană şi în franceză, cele două sunt redate prin acelaşi cuvânt.) Acest aspect aşază politica într-o lumină mai favorabilă, pentru că sugerează o străduinţă organizată de a obţine rezultate avantajoase pentru grup. Atenţia este aici îndreptată spre scopuri ce nu pot fi atinse decât prin acţiune colectivă concertată. (4) Deşi politica este de neconceput fără autoritate*, în practică ea este inseparabilă de putere*, de impunerea deciziilor adoptate membrilor recalcitranţi ai grupului. Este vorba aici de acea faţetă a politicii pe care libertarienii o deploră; de acel aspect coercitiv atacat în principal de ideologiile de felul anarhismului* şi al marxismului*, ideologii ce preconizează dispariţia în cele din urmă a politicii.

Având în vedere aceste patru caracteristici, nu este de mirare că principala arenă a activităţii politice în lumea modernă este statul*. Pentru că aceasta este cea mai întinsă autoritate pe care o întâlnim şi, ca atare, instituţia pe care merită cel mai mult să încercăm s-o influenţăm prin persuasiune şi negociere. Acesta i-a făcut pe unii analişti să lege prin definiţie „politicul" de stat, iar în vorbirea curentă, firesc, sunt numiţi politicieni oamenii angajaţi fie în conducerea statului, fie în încercarea de a lua locul celor aflaţi la conducerea lui, fiind desemnat drept „politic" tot ce „are de-a face cu treburile de stat". În mod la fel de obişnuit însă se vorbeşte de politică în legătură cu companiile economice, cu sindicatele, universităţile şi alte instituţii mai mici decât statul. Această uzanţă lingvistică pare perfect legitimă şi edificatoare, de vreme ce în toate aceste cazuri găsim întrunite cele patru elemente analizate mai sus — o diversitate de vederi, o procedură de adoptare a deciziilor, acceptarea deciziei adoptate şi impunerea ei ca linie de acţiune comună. Pe de altă parte, este bine să se evite extinderea peste măsură a sferei termenului „politică". În literatura feministă recentă se foloseşte formula şocantă „personalul este politicul". Înţelesul acestui slogan este neclar. Dacă el înseamnă că problemele de ordin personal, ca de pildă drepturile bărbaţilor şi ale femeilor în

raporturile lor individuale, ar trebui să devină obiect de interes şi de acţiune politice (adică de stat), sloganul ar putea fi valabil, dar numai în sensul în care orice problemă — protejarea raselor de animale rare sau construcţia unui tunel pe sub Canalul Mânecii — poate deveni o problemă politică. Iar dacă vrea să însemne că relaţiile personale *sunt* relaţii politice; atunci nu face decât să atragă atenţia într-un mod derutant asupra puterii exercitate (în mod tipic) de către bărbaţi asupra femeilor. Dar în timp ce toate relaţiile politice implică exerciţiul puterii, reciproca nu este adevărată; relaţia dintre stăpân şi sclav nu este politică, cum nu este nici relaţia dintre un funcţionar şi o persoană privată. „Personalul este politicul" înseamnă, probabil, în practică ceva de felul următor: relaţiile personale, stilurile de viaţă etc. sunt lucruri de cea mai mare importanţă, cu nimic mai prejos decât politica în sens tradiţional. Ceea ce s-ar putea să fie sau să nu fie adevărat, dar ideea poate şi trebuie să fie exprimată fără a lărgi ideea de politică într-un mod care s-o golească de orice conţinut specific.

DLM

Bibliografie

(♦) Crick, B., *In Defence of Politics*, Harmondsworth, Penguin, 1964. — Dahl, R. A., *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1963. — Lasswell, H., *Politics: Who Gets What, When, How*, New York, McGrow-Hill, 1936. — (♦) Laver, M., *Invitation to Politics*, Oxford, Martin Robertson, 1985. — (♦) Leftwich, A. ed., *What is Politics?* Oxford, Blackwell, 1984. — (♦) Miller, J. D. B., *The Nature of Politics*, Harmondsworth, Penguin, 1962.

Polybios → *Polibiu*

Popper, Karl Raimund (1902–1994) Filozof englez. Născut la Viena, Popper părăseşte Austria la scurt timp după Anschluss; predă filozofia în Noua Zeelandă între 1937 şi 1945, iar din 1946 şi până la pensionare este profesor de logică şi de metodologia ştiinţei la London School of Economics. Nume de mare prestigiu în filozofia ştiinţei — vezi, de pildă, lucrarea sa *Logik der Forschung* (1934), tradusă în engleză sub titlul *Logic of Scientific Discovery* (1959) —, Popper este un pasionat apărător al valorilor liberale, pe care le consideră întruchipate în cele mai bune opere ştiinţifice.

În tinereţe Popper a fost influenţat de marxism şi de psihanaliză, pe care mai târziu avea să le repudieze ca pe nişte pseudoştiinţe. Nevoia de a explica defectele lor a constituit unul dintre imboldurile cercetărilor sale din filozofia ştiinţei. Dar contribuţiile cele mai directe ale lui Popper la teoria politică sunt *Societatea deschisă şi duşmanii ei* (1945) şi *Mizeria istoricismului* (1957). În primul volum dintre cele două ale primei lucrări este atacat Platon*, iar în cel de-al doilea, Hegel* şi Marx*. *Mizeria istoricismului* critică ideea că există „legi istorice" pe care ştiinţa despre societate ar avea menirea să le descopere şi din care s-ar degaja comandamentele acţiunii politice. Cartea este închinată nenumăratelor victime ale crezurilor fascist şi comunist în destinul istoric. *Societatea deschisă şi duşmanii ei* argumentează că ştiinţa şi libertatea înfloresc împreună într-o societate care este deschisă în sensul disponibilităţii de a accepta idei noi. Filozofia lui Platon este autoritară şi totalitară; paznicii din *Republica* platoniciană cârmuiesc

susținuți de mituri, nu de competența intelectuală. Platon e un teoretician al societății închise, un reacționar care încearcă să împiedice schimbarea socială, acordând putere absolută elitei filozofice. Cea mai importantă obiecție a lui Popper este însă aceea că în politică, la fel ca în știință, este o mare eroare să ne întrebăm cum putem dobândi certitudinea și cum să facem ca să avem niște cârmuitori desăvârșiți. Întrebarea care trebuie pusă este cum ne putem descoperi și îndrepta cât mai repede cu putință erorile, respectiv cum să reducem proporțiile daunelor pe care le pot pricinui cârmuitorii răi. Din această perspectivă sunt condamnați Hegel și Marx în *Societatea deschisă și dușmanii ei*: Hegel este de-a dreptul persiflat și disprețuit ca un fleacar ce se pretinde a fi posesorul Cunoașterii Absolute. Marx, în schimb, este considerat a fi fost un teoretician social serios. Popper îl elogiază pentru felul cum a deosebit întâi între „natura umană" — despre care nu știm aproape nimic și care nu explică în ce mod se comportă oamenii în situațiile în care se găsesc — și motivația agenților într-o situație socială dată. Marx a fost însă un „holist" și un determinist, și a subordonat explicația față de profeție — față de prevestirea prăbușirii „inevitabile" a capitalismului și, în mod inconsecvent, față de apelul lansat adepților săi de a produce pe calea acțiunii revoluționare acest deznodământ inevitabil. De explicarea erorilor comise de Marx (și de mulți alții) se ocupă *Mizeria istoricismului*, unde Popper elaborează distincția dintre legi propriu-zise și tendințe istorice. Nu poate exista o lege a „procesului istoric" în ansamblu, pentru că acesta este o desfășurare unică și nu o clasă deschisă; așa-numitele legi de felul „legii concentrării crescânde a capitalului" nu sunt legi, ci cel mult formulări ale unor tendințe. Iar extrapolarea pornind de la o tendință este, după cum se știe, cea mai slabă formă de predicție. Siguranța de sine a discursului istoricist se află deci într-o stridentă nepotrivire cu șubrezenia rezultatelor la care ajung istoriciștii. (→ *istoricism*) Credințele pozitive ale lui Popper sunt oarecum obscure. El își declară atașamentul general față de sanctitatea individului și de egalitatea în fața legii și susține că guvernele trebuie să se preocupe de reducerea nefericirii oamenilor și nu să-și propună realizarea binelui maxim. Această atitudine depășește cadrul liberalismului* care preconizează ca statul să se limiteze la reprimarea violenței și a fraudelor, dar ca nu merge până la a sugera că guvernele ar trebui să-și asume o planificare economică detaliată și cuprinzătoare. Accentul pus de Popper pe ideea imprevizibilității evoluțiilor din sfera relațiilor umane sugerează, în orice caz, o poziție sceptică față de posibilitățile unei planificări fructuoase. În multe privințe liberalismul său se aseamănă cu cel al lui Kant*, cu accentul pus de acesta pe supremația legii* și pe securitatea individului, ca și pe binele pozitiv pe care-l pot face guvernele care se limitează la a „împiedica acțiunile potrivnice vieții bune".

AR

Bibliografie

CURRIE, G. și A. Musgrave, ed., *Popper and the Human Sciences*, Haga, Nijhoff, 1985. — (♦) MAGEE, B., *Popper*, Londra, Fontana.

1973. — (♦) POPPER, K. R., *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, trad. de D. Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993. — ~, (♦) *Mizeria istoricismului*, trad. de D. Suciu şi A. Zamfir, Bucureşti, ALL, 1996.

populism Termen cu o multitudine de sensuri, ce se pot grupa în două mari categorii: *populism agrarian* — un ansamblu de mişcări şi doctrine socio-economice radicale preocupate de interesele ţăranilor şi ale micilor fermieri — şi *populism politic* — un număr de atitudini, activităţi şi tehnici bazate pe apelul la „popor". Fiecare dintre cele două categorii acoperă o gamă de fenomene diferite.

Populismul agrarian. Cele două cazuri paradigmatice ale populismului agrarian, populismul american şi cel rusesc, diferă foarte mult unul de celălalt. Partidul Poporului (The People's Party) din SUA anilor 1890, ai cărui susţinători au inventat termenul „populist", era o mişcare ruralistă născută din nemulţumirile economice ale fermierilor din statele vestice şi sudice. Proclamându-şi drept scop „să redea cârmuirea republicii în mâinile «oamenilor simpli»", populiştii îi denunţau pe posesorii de capital şi cereau o acţiune guvernamentală de sprijinire a micilor producători, în particular emiterea liberă a monedei de argint menite să combată inflaţia. Mişcarea s-a destrămat după înfrângerea în alegerile prezidenţiale din 1896 a lui W. J. Bryan, un democrat ce şi-a desfăşurat campania pe o platformă în bună măsură populistă. Prin contrast, narodnicismul (*narodnicestvo*) a fost o componentă a mişcării revoluţionare din Rusia secolului al XIX-lea, în decursul căreia intelectuali radicali au idealizat ţărănimea şi au sperat să edifice o nouă societate, socialistă, pe temelia obştei ţărăneşti ce supravieţuise în satele ruseşti. În anul de vârf al mişcării, 1874, tineri intelectuali se duceau „în popor", propovăduind în rândul ţăranilor evanghelia socialismului agrarian. Ecoul la ţărănime nefiind cel aşteptat, unii dintre narodnici au îmbrăţişat terorismul şi au izbutit să-l asasineze pe ţar.

Termenul de populism este aplicat şi unui spectru larg de mişcări şi teorii preocupate de problemele micilor producători rurali confruntaţi cu fenomenul modernizării. Mişcările de acest fel idealizează de multe ori tradiţiile comunitare din viaţa rurală şi năzuiesc spre găsirea unei căi de mijloc umane între capitalismul marilor întreprinderi, pe de o parte, şi socialismul birocratic, pe de alta. Fie că preconizează o distribuţie cât mai largă a proprietăţii private sau versiuni descentralizate ale socialismului, astfel de populişti se opun organizării ierarhice şi năzuiesc spre o cooperare locală între egali. Potrivit acestor criterii, în categoria populiştilor ar intra Proudhon*, Gandhi*, Nyerere, distributismul, mulţi gânditori sociali romano-catolici, mişcările „verzilor" din Europa de Est de după primul război mondial. Populismul de acest fel a generat multe contribuţii la gândirea economică, orientate în bună parte spre problemele Lumii a Treia (vezi, de exemplu, Schumacher). Lucrarea lui Kitching cuprinde o critică a acestor teoretizări.

Populismul politic. Ca formulă politică, populismul înseamnă înainte de toate apelul la „popor", de obicei împotriva elitei, de multe ori însă şi

împotriva marginalilor şi a străinilor, atitudine ce poate îmbrăca forme diferite. Bizuirea pe popor poate duce cel mai direct la democraţia populistă, care este ostilă reprezentării şi caută să concentreze cât mai multă putere în mâinile cetăţeanului de rând. Instrumentele ei instituţionale caracteristice sunt referendumul asupra legislaţiei adoptate de adunarea reprezentativă, iniţiativa populară prin care alegătorii pot să-i ocolească pe reprezentanţii lor şi să iniţieze legi care să fie votate prin referendum, şi revocarea, prin care reprezentanţilor li se pot impune alegeri anticipate dacă circumscripţiile lor sunt nemulţumite. Ca urmare a presiunilor populiste de la începutul secolului al XX-lea, multe dintre statele SUA au prevederi constituţionale de acest fel. Populismul în acest sens poate fi considerat o formă extremă a democraţiei.

Apelurile directe la popor pot avea însă efecte ambigue, iar termenul „populişti" este aplicat şi dictatorilor charismatici care ajung la putere prin vechi politici convenţionale atrăgătoare şi prin mituirea maselor cu pâine şi circ. Un caz clasic de acest fel este considerată venirea la putere a lui Peron în Argentina. Hitler şi de Gaulle au fost şi ei numiţi populişti. În ţările cu sisteme parlamentare, politicienilor li se aplică eticheta de populişti dacă încalcă consensul elitei liberale, exploatând prejudecăţile populare faţă de străini, faţă de minorităţile etnice sau faţă de devianţi. Populismul în acest sens are nuanţe peiorative, sugerând vederi reacţionare, intoleranţa faţă de diversitate şi ostilitatea faţă de individualism, intelect şi cultură.

Un alt mod de a apela la „popor" constă în supralicitarea acelui sens al acestui cuvânt ambiguu, în care el desemnează naţiunea ca întreg, accentuându-i conotaţiile integrative. Un politician poate fi numit populist dacă evită angajamentele ideologice şi pretinde că vorbeşte nu în numele vreunei facţiuni sau clase, ci în numele întregului popor sau dacă aparţine unui partid cu principii sumare şi politici eclectice, „bun pentru toată lumea." În astfel de situaţii, retorica populistă este folosită adesea ca o modalitate de a ocoli problemele, dar poate să furnizeze şi un limbaj în care să fie exprimate vederi şi nemulţumiri rămase neformulate în cadrul convenţiilor politice statornicite. Aşa se face că în privinţa conţinutului politica populistă poate prezenta mari variaţii de la un sistem politic la altul, incluzând uneori teme ale populismului agrarian, iar alteori având prea puţină legătură cu acesta. Deşi se pot identifica prepopulişti şi în epoci premoderne, populismul este eminamente un fenomen modern, generat în formele lui agrariene de modernizarea economică, iar în formele lui politice, de mobilizarea politică a maselor. În ultima jumătate de secol, statutul ideilor şi atitudinilor populiste în cercurile academice s-a schimbat radical. Pe la mijlocul secolului al XX-lea populismul agrarian a fost combătut de economiştii liberali ca şi de cei marxişti, în timp ce populismul politic a fost asociat cu nazismul şi cu mccarthysmul, fiind repudiat de intelectuali. Începând din anii 1960 însă, interesul pentru Lumea a Treia a readus în actualitate populismul agrarian, în timp ce atacul simultan împotriva „elitismului democratic" a repus pe

ordinea de zi instrumente populiste de genul referendumurilor. Rezultatul a fost o rescriere mai simpatetică a istoriei mişcărilor populiste, îndeosebi a populismului american (vezi, de exemplu, Godwyn).

MEC

Bibliografie

(♦) CANOVAN, M., *Populism*, Londra, Junction, 1981. — GODWYN, L., *Democratic Promise: the Populist Moment in America*, New York, Oxford University Press, 1976. — (♦) IONESCU, G. şi E. Gellner, *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1969. — KITCHING, G., *Development and Underdevelopment in Historical Perspective: Populism, Nationalism and Industrialization*, Londra, Methuen, 1982. — SCHUMACHER, E., *Small is Beautiful*, Londra, Blond & Briggs, 1973. — VENTURI, F., *The Roots of Revolution*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1960.

pozitivism În momente istorice diferite, o multitudine de înţelesuri diferite atribuite termenului „pozitivism" au găsit ecou la diverşi indivizi şi la diverse grupări. De aceea este deosebit de dificil de stabilit care gânditori trebuie consideraţi a fi cu adevărat pozitivişti. Unii dintre cei ce-şi spun antipozitivişti pentru că se află în dezacord cu o teză sau alta asociată de obicei pozitivismului sunt totuşi consideraţi pozitivişti de către criticii lor (vezi Stockman). În sensul curent cel mai general al cuvântului, a fi pozitivist nu înseamnă mai mult decât a fi în mod conştient şi voit ştiinţific. În lipsa altor specificări însă această caracterizare generală nu diferenţiază pozitivismul de alte poziţii ce se declară ştiinţifice, precum realismul în filozofia ştiinţelor sociale şi marxismul* în gândirea politică. Diferitele teze pozitiviste sunt în principal (dar nu toate) specificări diferite a ceea ce înseamnă „ştiinţific".

Cuvântul „pozitivism" este o contragere a sintagmei „filozofie pozitivă", nume inventat de A. Comte* pentru desemnarea vastei sale reconstrucţii sistematice a istoriei cunoaşterii ştiinţifice. Comte însă nu a fost primul susţinător al ideilor identificate de atunci încoace cu pozitivismul. Temele asamblate de el în vederea organizării sintezei sale istorice îşi au originea în iluminismul francez* şi chiar mai departe în trecut. Se poate susţine că Hume*, dat fiind empirismul său consecvent, a fost primul pozitivist radical (vezi Kolakowski), pentru că empirismul ocupă un loc central în majoritatea concepţiilor pozitiviste, inclusiv în cea a lui Comte, deşi forma precisă a empirismului încorporat pozitivismului a variat. Empirismul, în general, susţine că singura cale de a asigura soliditatea şi caracterul ştiinţific al cunoaşterii privitoare la lumea reală este întemeierea ei pe observaţie sau, mai general vorbind, pe experienţă. În cadrul pozitivismului comtean această teză se combină cu alte două. Întâi, Comte s-a apucat să întocmească tabloul său sinoptic al dezvoltării ştiinţelor cu scopul de a sprijini pe el teza unităţii ştiinţei, potrivit căreia toate disciplinele ştiinţifice, naturale şi sociale, pot fi (şi în cele din urmă vor fi) integrate într-un unic sistem al cunoaşterii; pentru că între ele nu există deosebiri de esenţă, ci doar deosebiri ţinând de gradul în care a înaintat fiecare spre idealul pozitiv al descoperirii legilor naturale invariabile, de care ascultă toate fenomenele. În al doilea rând, străduinţa lui Comte de a întregi sistemul unificat al ştiinţelor

de observație prin întemeierea unei fizici sociale sau sociologii — știința pozitivă a societății — a fost motivată de o teză practică: aceea conform căreia cunoașterea științifică oferă baza necesară pentru stăpânirea atât a naturii, cât și a societății. Sub influența acestor trei teze — empirismul, unitatea științei și stăpânirea realității —, gândirea politică pozitivistă din secolul al XIX-lea nu și-a luat drept obiect statul sau alte instituții specific politice, ci s-a ocupat de societate în general, de promovarea și aplicarea științei pozitive despre societate în vederea depășirii stării nesatisfăcătoare (*malaise*) a societății existente și pentru înfăptuirea unui viitor mai bun. În cadrul acestei abordări generale au fost formulate programe politice foarte diferite, precum cele ale lui Saint-Simon*, Comte și Spencer*. Ceea ce le unea era dorința comună a autorilor lor de a așeza opțiunile politice pe o solidă bază științifică.

Pe la începutul secolului al XX-lea, interesul pentru cosmologii sociale și politice era în declin, iar cele care mai rămâseseră erau bazate pe alternative la ideile pozitiviste, îndeosebi pe marxism. Între timp însă se afirmase o altă teză pozitivistă, o altă sugestie privitoare la ce înseamnă a fi științific. Ea își avea rădăcinile în aritmetica politică a secolului al XVII-lea și era alimentată de anchetele sociale ale unor filantropi, administratori și reformatori din secolul al XIX-lea. Potrivit noii teze, științificitatea presupunea strângerea și prelucrarea de date cantitative, ceea ce a făcut ca ea să fie însoțită de evoluții rapide în toate ramurile statisticii. Gândirea politică aflată sub influența acestei teze pozitiviste se identifica pe sine cu studiul științific natural al acțiunilor și instituțiilor politice prin strângerea de fapte politice cuantificate și analiza lor statistică. (→ *teorie politică și știință politică*)

O formă revitalizată a pozitivismului a apărut în anii 1920 și 1930 în lucrările unui grup de filozofi, matematicieni și oameni de știință cunoscut drept Cercul de la Viena. Programul filozofic al Cercului, care a fost denumit „pozitivism logic", era centrat pe fenomenalism (o formă radicală de empirism, care limitează baza științei exclusiv la experiența senzorială) și pe analiza logică, și avea drept scop unificarea științei (vezi Neurath ș.a.). Experiența imediată furniza conținutul întregii științe, iar logica furniza limbajul formal menit a servi la conectarea descrierilor de experiențe în vederea construirii de legi și teorii. Această combinare a empirismului cu analiza logică se exprimă în principiul verificabilității. Este vorba de o regulă pentru delimitarea științei — în care toate propozițiile se cer a fi analizabile în enunțuri de bază verificabile prin experiență — față de metafizică, socotită lipsită de semnificație din pricina absenței unei referințe empirice directe. Pozitivismul logic timpuriu era de asemenea reducționist, prin ideea că enunțurile de bază ce descriu experiența imediată trebuiau exprimate în același vocabular observațional, inițial cel al fizicii.

Pozitivismul logic a avut două efecte diferite asupra gândirii politice. Unul rezulta din susținerea pe care principiul verificabilității îl dădea ideii că politica are caracter metafizic, transștiințific, în ea fiind vorba de opțiuni

esențialmente arbitrare și de atașamente nonraționale, deoarece știința ne spune doar ce se va întâmpla, în anumite condiții, nu și ceea ce ar fi de dorit să se întâmple. Idee puternic contrastantă cu concepția pozitivistă din secolul al XIX-lea, după care și politica putea deveni științifică. Cel de-al doilea efect, de sens contrar, al pozitivismului logic a rezultat din poziția lui dominantă în filozofia științei, care a făcut să fie larg acceptată ideea că a fi științific înseamnă a adopta acele aspecte ale științei pe care pozitivismul logic le identifica drept esențiale. Printre acestea se numărau teza că fizica reprezintă paradigma unei științe unificate și aceea că știința procedează inductiv de la fapte la legi. Hempel, prin formalizarea logicii explicației în schema sa nomologic-deductivă, a contribuit la promovarea concepției după care explicația și predicția sunt formal simetrice, ambele presupunând subsumarea de cazuri particulare la legi generale. Aceste variate idei au venit convergent în sprijinul pozitivismului statistic, unde s-au înregistrat progrese tehnice considerabile în operaționalizare, măsurare și analiza datelor, întreprinse de statisticienii care urmăreau să facă din anchetele sociale analogul experimentelor controlate, în vederea descoperirii și verificării de legi sociale și politice. Aceste idei, împreună cu reducționismul, au favorizat de asemenea behaviorismul*, concentrarea asupra aspectelor observabile ale indivizilor și instituțiilor ca opuse celor intangibile, în special semnificațiilor sociale, socotite a fi de importanță centrală de către acei oponenți ai pozitivismului care trasează o distincție radicală între hermeneutica științelor umane și științele naturii. Filozofia pozitivist-logică timpurie a științei a suferit numeroase modificări, pe măsură ce s-au făcut încercări de rezolvare sau evitare a unor probleme interne. Reprezentanții științelor sociale au ignorat în cele mai multe cazuri aceste rafinări, excepând contribuția lui K. R. Popper* — autodeclarat antipozitivist, dar taxat de unii dintre criticii săi drept pozitivist. El a izbutit mai cu seamă să promoveze, ca pe o alternativă la verificarea legilor prin inducție, metoda sa ipotetico-deductivă, constând în conjecturarea de legi urmată de încercarea de a le infirma prin testări empirice. Această metodă este practicată de analiștii politici empirici atunci când supun ipotezele la teste de significanță.

Astăzi pozitivismul nu mai este la modă, fiind atacat (a) de către realism, care respinge empirismul și, când e vorba de explicații, caută să afle cum funcționează mecanisme reale situate dincolo de experiență și răspunzătoare cauzal de ceea ce observăm; (b) de către hermeneutică, ai cărei exponenți resping teza unității științei și acordă principala atenție în științele umane semnificațiilor de care este îmbibată lumea socială; și (c) de către teoria critică*, ai cărei reprezentanți resping teza stăpânirii realității și preconizează emanciparea umană prin analiza interpretativă a societății.

PH

Bibliografie

(♦) AYER, A. J. ed., *Logical Positivism*, Londra, Allen & Unwin, 1959. — COMTE, A., *Cours de philosophie positive* (1830–1842); *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, trad. și prescurtare de H. Martineau, Londra, Chapman, 1853. — FAY, B., *Social Theory and Political Practice*, Londra, Allen &

Unwin, 1975. — (♦) HALFPENNY, P., *Positivism and Sociology: Explaining Social Life*, Londra, Allen & Unwin, 1982. — HEMPEL, C. G. ed., *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press, 1965. — KOLAKOWSKI, L., *Positivist Philosophy: from Hume to the Vienna Circle*, Harmondsworth, Penguin, 1972. — NEURATH, O., Hahn, H. şi R. Carnap, „The scientific conception of the world: the Vienna Circle, în O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, M. Neurath şi R. S. Cohen ed., Dordrecht, Reidel, 1973. — STOCKMAN, N., *Antipositivist Theories of the Science: Critical Rationalism, Critical Theory and Scientific Realism*, Dordrecht, Reidel, 1989.

Price, Richard (1723–1791) Moralist britanic. Price a fost un raţionalist pe tărâmul eticii, iar apărarea pe care a luat-o Revoluţiei franceze în cartea sa *Discourse on the Love of our Country* (1789) a stârnit faimosul atac al lui Burke*.
→ *radicalii britanici*

Priestley, Joseph (1733–1804) Chimist, teolog şi filozof britanic. Scrierea sa *Essay on the First Principles of Government* (1768) a fost una dintre sursele din care s-a inspirat utilitarismul lui Bentham*. Ulterior, atacul său împotriva lui Burke* a inflamat opinia publică.
→ *radicalii britanici*

progres Una dintre ideile dominatoare ale civilizaţiei occidentale, avându-şi obârşia în Grecia şi în Roma antică. Alte civilizaţii au cunoscut ideea de perfectibilitate şi de dobândire a virtuţii, înţelepciunii şi fericirii, dar aceste concepte erau orientate doar spre indivizi, nu spre popoare întregi sau spre întreaga omenire. Elementul distinctiv al ideii occidentale de progres îl constituie tocmai centrarea ei asupra întregii omeniri; în viziunea exponenţilor acestei idei, omenirea şi-a început istoria în ignoranţă, mizerie şi teamă, ridicându-se apoi încet şi continuu spre niveluri tot mai înalte în arte şi ştiinţe, în stăpânirea mediului şi în cunoaştere în general. Ideea de progres este mai mult decât o idee eudaimonică; ca este, în cuvintele lui J. B. Bury, „o sinteză a trecutului şi o profeţie despre viitor"; un cadru al percepţiei şi al gândirii.

Deşi tindem să o asociem exclusiv cu modernitatea, ideea de progres este prezentă fără doar şi poate în gândirea antică greacă şi romană, ca şi în cea a creştinismului primitiv. Protagoras*, Platon*, Zenon, Lucreţiu şi Seneca* au scris toţi despre evoluţia omenirii de la primitivism spre o cunoaştere tot mai avansată în domeniul meşteşugurilor şi al ştiinţelor. Evoluţie despre care credeau cu fermitate că avea să continue timp de „mii de veacuri", cum spunea Seneca. În gândirea clasică se întâlneşte şi ideea unei mişcări ciclice, şi cea a căderii sau a declinului dintr-o originară epocă de aur; fapt e totuşi că romanii şi grecii erau bine familiarizaţi cu ideea progresului linear. La fel erau şi părinţii creştini în opera lor de edificare a ceea ce cunoaştem drept epică creştină. Sfântul Augustin*, în *Cetatea lui Dumnezeu*, acorda un rol fundamental „educării speciei umane"; mai mult chiar, după cum se vede din Cartea a XII-a a lucrării, modul său de a vedea această educaţie în decursul timpului putea fi, în substanţa lui, la fel de secular ca acela al oricărui grec sau al oricărui occidental de mai târziu. Cea mai mare contribuţie a Sfântul Augustin la perspectiva progresului a constat în ideea

de necesitate, de inevitabilitate a acestuia. Cunoaşterea umană, ne spune el, sacră şi profană, nu doar a înaintat prin etape distincte, dar înaintarea ei a avut un caracter *necesar*, şi aceasta pentru că Dumnezeu, în chiar actul creaţiei, a înzestrat omenirea cu aptitudinea de a progresa. În secolul al XII-lea, Gioacchino da Fiore zugrăvea credinţa augustiniană în progresul divin ca pe un proces format din trei etape, imagine ale cărei ecouri se vor face simţite în gândirea europeană din următoarele şase secole.

Filozofia progresului din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea este în bună parte o simplă secularizare a epicii creştine augustiniene. Spirite influente precum Leibniz, Kant*, Condorcet*, Hegel*, Comte* şi Marx*, transpun în modernitate viziunea augustiniană a unei omeniri unitare şi aflate în progres, a unui cadru unic pentru întreaga omenire, înăuntrul căruia istoriile tuturor popoarelor cunoscute pot fi dispuse în ordine ascendentă, a conflictului ca motor al progresului uman şi, în fine, a necesităţii cauzale de care este pătrunsă întreaga panoramă a dezvoltării. Ceea ce se observă înainte de toate în perioada modernă este traducerea necesităţii divine într-o necesitate ce se voia naturală sau pur umană. La Marx, lupta dintre clase deţine în istoria omenirii acelaşi rol cauzal ca acela deţinut la Sfântul Augustin de lupta dintre cele două cetăţi. Sub multe aspecte, cea mai frecventă utilizare dată ideii de progres în Occidentul modern a fost aceea legată de construirea unui fel de taxonomie a popoarelor lumii. Începând din secolul al XVI-lea, s-a pus în mod repetat întrebarea: cum se putea explica şi pune în ordine marea diversitate de popoare şi de culturi ale acestora, aşa cum se dezvăluia ea occidentalilor în relatările misionarilor şi ale exploratorilor? Existau, firește, mai multe răspunsuri posibile, dar unul dintre ele, care avea să se bucure de cea mai mare popularitate, a fost furnizat de ideea de progres. Diferenţele geoculturale puteau fi privite ca nefiind decât diferenţe între etape de dezvoltare. Pe această linie, Turgot*, Comte, Marx, Tylor şi mulţi alţi cercetători ai evoluţiei sociale trecute şi prezente au optat pentru explicarea deosebirilor sociale şi culturale majore dintre popoarele lumii ca fiind deosebiri între grade de progres pe o unică scară a timpului — una, firește, în care Europa Occidentală era considerată cea mai dezvoltată, cea mai avansată.

În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea nu se prea făceau deosebiri de sens între „progres", „evoluţie" şi „dezvoltare". Afirmaţia e valabilă deopotrivă pentru biologie şi pentru ştiinţele sociale. Schemele sociale evoluţioniste ale lui Condorcet, Comte, Hegel, Marx şi J. S. Mill* şi-au avut toate obârşia în făgaşuri de gândire predarwiniene, deşi în partea a doua a secolului al XIX-lea au apărut şi teorii ale progresului uman bazat pe mecanismele luptei şi conflictului, botezate darwinism social*. Darwin însuşi a fost pe deplin încrezător în mersul progresiv al evoluţiei biologice aşa cum o descrisese el în *Originea speciilor* (1859). Marx, când a citit această lucrare, a fost la început impresionat de paralelismul dintre teza lui Darwin şi cea formulată de el însuşi (mai târziu, verdictul său avea să fie mai circumspect).

Herbert Spencer*, evoluționist biologic și deopotrivă sociologic, precum și profet al progresului în toate sferele, a fost, probabil, la finele secolului al XIX-lea, cel mai vestit crainic al progresului. El spunea că progresul, avându-și rădăcina inextricabilă în procese umane, pur naturale, „nu este un accident, ci o necesitate". În secolul al XX-lea, tabloul e cu siguranță altul, în el figurând mai multe viziuni ale dezastrelor, decadenței și declinului decât oricând în trecut. Totuși, la fel ca și în civilizația clasică, și în gândirea secolului al XX-lea rămâne loc pentru ideea de progres. Aceasta s-a păstrat în viziunea oficială din toate țările marxiste, a fost sanctificată de romano-catolicul Teilhard de Chardin, arheolog și totodată profet, iar toate studiile recente despre „orașul mic", „orașul mijlociu" și „metropolă" arată că, cu grade de fervoare diferite, credința în progresul omenirii dăinuie. La fel de grăitoare este, pe cât se pare, adoptarea în tot mai mare măsură și în general fără împotriviri a filozofiei progresului ca politică națională și internațională, acest din urmă aspect fiind cel mai lesne vizibil în obișnuita împărțire a popoarelor lumii în „subdezvoltate" și „dezvoltate" și în etalarea schemei de dezvoltare proprie Occidentului ca reprezentând o normă universală.

RN

Bibliografie

(♦) BURY, J. B., *The History of the Idea of Progress*, Londra, Macmillan, 1920. — COCHRANE, C. N., *Christianity and Classical Culture*, New York, Oxford University Press, 1957. — EDELSTEIN, L., *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1942. — LOVEJOY, A. O., *Marele lanț al ființei*, trad. de D. Dicu, București, Humanitas, 1997. — NISBET, R., *Social Change and History*, New York, Oxford University Press, 1969. — (♦) ~, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic, 1980. — TEGGART, F. J., *Theory of History*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1925. — ~ ed., *The Idea of Progress: a collection of readings*, Berkeley, University of California Press, 1929. — TUVESON, E. L., *Millenium and Utopia: a study in the background of the idea of progress*, New York, Harper Torchbooks, 1964.

proletariat Termenul desemnează clasa cea mai săracă a societății, cu conotația că membrii acesteia duc o existență precară și nu beneficiază de toate avantajele statutului de cetățean (→ *cetățenie*). În accepțiunea marxistă, proletariatul este identificat cu clasa muncitoare urbană privită în contrast cu țărănimea etc., dar alți gânditori dau termenului un înțeles sinoptic, aplicându-l la toți „dezmoșteniții". → *clasă*; *marxism*

DLM

proprietate Drepturile și obligațiile asociate cu proprietatea distribuie între indivizi și colectivități o serie de puteri și răspunderi în privința „lucrurilor" calificate drept proprietăți. Aceste lucruri pot fi mai mult sau mai puțin materiale ori, dimpotrivă, abstracte: o casă este un obiect fizic, pe când un drept de autor nu este. La această nedeterminare a „lucrurilor" ce pot fi proprietăți se adaugă înțelesul dual al cuvântului „proprietate". În numeroase contexte el se referă la bunuri cum sunt casa sau dreptul de autor. Dar este folosit și pentru desemnarea relației juridice ce există între o persoană și bunul respectiv, relație, firește, întotdeauna abstractă. Diferența dintre cele două accepțiuni poate fi

pusă în evidență luând exemplul birourilor de obiecte pierdute. Acestea au în păstrare obiecte rătăcite de către proprietar sau de cineva în a cărui folosință și posesie s-au aflat. În timp ce „lucrul" poate fi rătăcit, ca de pildă o valiză uitată la capătul unei călătorii cu trenul, proprietatea în sensul de raport juridic nu încetează și nu se stinge decât dacă persoana căreia bunul îi aparține nu îl reclamă în cadrul unei perioade fixate.

Proprietatea ca instituție socială înfățișează o mare varietate atât în privința categoriilor de lucruri ce i-au fost subsumate, cât și în privința modului în care a fost concepută relația dintre o persoană și obiectul proprietății. Aceste fapte ar complica inevitabil o descriere completă a prevederilor legale referitoare la proprietate din orice societate particulară. După cum observa autorul unui articol dintr-o enciclopedie din secolul al XIX-lea, „O caracterizare completă a proprietății, așa cum este aceasta recunoscută în orice sistem de drept, ar trebui să cuprindă: enumerarea tuturor genurilor și claselor de lucruri ce fac obiectul proprietății; indicarea puterii maxime asupra lucrurilor pe care un om poate s-o exercite legal și, legat de aceasta, a diferitelor interese pe care persoanele pot să le aibă privitor la un lucru ce face obiect al proprietății; modurile de transfer legal al proprietății de la o persoană la alta, ca și modurile de dobândire sau pierdere a ei; capacitatea unor categorii particulare de persoane de a dobândi sau transfera proprietăți în înțelesul de mai sus sau, privind din alt unghi această diviziune, o enumerare a persoanelor lovite de incapacități legale în ce privește dobândirea și pierderea proprietății" (*National Cyclopaedia of Useful Knowledge*, vol. IX, p. 871). După cum se vede, o astfel de caracterizare a proprietății în sens juridic ar epuiza nu doar punctele menționate de enciclopedist, ci și puterile cercetătorului. Mai intervin și alte două elemente. Întâi, proprietatea este supusă nu doar legii, ci și convențiilor sociale și acțiunii opiniei publice. De exemplu, mulți autori creștini au simțit că posesia sau proprietatea asupra unor bunuri private implică din partea celui în cauză o îndatorire de caritate, disponibilitatea de a-i ajuta pe cei nevoiași. Această îndatorire nu trebuie însă neapărat impusă printr-o prevedere legală. Din acest motiv, nici chiar expunerea completă a unui sistem juridic de proprietate nu ar dezvălui tot ceea ce am putea dori să știm despre implicațiile sociale ale proprietății. În al doilea rând, este vorba de drepturile și obligațiile persoanelor în legătură cu proprietatea. Maximul de putere pe care un om o poate exercita în mod legal asupra lucrurilor se află de obicei în mâinile persoanei tratate ca proprietar. Vorbind despre „proprietatea liberală", A. M. Honoré specifică o serie de drepturi și de răspunderi (numite de el în mod colectiv „incidente") care, luate împreună, alcătuiesc „maximul" lui de putere. Proprietatea astfel înțeleasă poate fi scindată sau divizată, deoarece incidentele în cauză pot fi atașate unui număr de persoane diferite, având fiecare câte un interes de proprietate, ceea ce face dificilă identificarea unui unic proprietar. În plus, nu putem spune cu certitudine nici care drepturi sunt cele mai importante, aceasta depinzând de scopul cercetării noastre. Honoré atrage atenția

asupra drepturilor de a poseda, folosi, gestiona, ca şi a drepturilor la un venit, la capital şi la securitate. Similar, deşi sintagma „proprietate publică" este de obicei folosită pentru a desemna antiteza proprietăţii private, prin ea sunt indicate totodată, în mod vag, o serie de reglementări privitoare la proprietate, inclusiv naţionalizarea şi proprietatea municipală. Atât proprietatea privată cât şi cea publică sunt compatibile cu o dispersie a intereselor de proprietate, iar consecinţele practice pot fi foarte asemănătoare în ambele cazuri.

Distincţia dintre descrierea sistemului juridic şi problematica pe care o ridică statutul moral al proprietăţii ne atrage atenţia asupra faptului că proprietatea e o instituţie ce are nevoie de justificare. Am văzut ceva mai înainte că o descriere a proprietăţii ar trebui să cuprindă şi mecanismele prin care obiectele proprietăţii pot fi transferate. Cunoaşterea acestor mecanisme nu contribuie însă cu nimic la explicarea originilor titlurilor de proprietate. Evidenţierea acestor origini ar presupune, firesc, o investigaţie istorică asupra modului în care s-a dezvoltat proprietatea sau în care s-a ajuns la actuala distribuţie a proprietăţii. De exemplu, analiza făcută de Marx* capitalismului* constă, în parte, dintr-o cercetare istorică a diviziunii ce s-a constituit în timp între posesorii de capital şi cei care îşi vând forţa de muncă. O investigare a originilor proprietăţii ar putea fi interesată însă şi de condiţiile în care un anumit sistem de proprietate ar fi legitim. Iar în discutarea legitimităţii ar putea interveni o seamă de consideraţii cu caracter diferit, ca, de pildă, concordanţa cu scopurile lui Dumnezeu, compatibilitatea cu drepturile naturale* sau aptitudinea de a realiza un spectru larg de valori, pentru care dreptatea* sau libertatea*. Lawrence C. Becker, în cartea sa *Property Rights — Philosophic Foundations*, prezintă o serie de astfel de argumente în favoarea proprietăţii private şi examinează coerenţa lor. Firesc, oricare ar fi sistemul de proprietate (privată, comună sau de stat) preferat de o anumită persoană, aceasta va trebui să ofere argumente de natură să explice de ce este preferabil respectivul sistem. Dat fiind rolul central pe care-l joacă în societate activitatea productivă, proprietăţii asupra resurselor productive i se acordă o atenţie deosebită în examinarea relaţiei dintre proprietate şi valori cum sunt libertatea şi dreptatea. Asupra teoriilor despre proprietate îşi pun de asemenea amprenta concepţiile diferiţilor autori despre natura muncii (derivate adesea, firesc, din concepţiile de un fel sau altul despre natura umană). Alan Ryan a sugerat că s-ar putea trasa o distincţie utilă între teoreticienii care împărtăşesc o viziune „instrumentală" despre proprietate şi cei care o privesc din unghiul „autodezvoltării" individului uman. Concepţia instrumentală „priveşte munca drept cost pe care-l suportă oamenii care vor să consume bunurile ce le devin astfel accesibile" (p. 7). Potrivit celei de-a doua concepţii, munca „este sau poate fi, şi negreşit trebuie să fie, o activitate cu valoare intrinsecă", iar „relaţia dintre om şi ceea ce el posedă este intrinsec semnificativă; există o legătură substanţială între un om şi proprietatea sa, legătură ce merită analizată filozofic"

(p. 11). Ryan însă arată clar că acceptarea uneia sau alteia dintre aceste concepții nu determină în mod rigid punctul de vedere practic al unui autor în chestiuni privitoare la proprietate. Același lucru s-ar putea spune despre atașamentul față de valori cum sunt libertatea și dreptatea: punctele de plecare identice nu conduc întotdeauna la concluzii identice privitoare la legitimitatea sistemelor de proprietate. Aceasta s-ar putea datora modurilor diferite de interpretare a valorilor menționate, dar mai adesea modurilor diferite de analiză a funcționării sistemelor economice. Un alt aspect al distincției dintre descrierea practicii juridice și justificarea sistemelor de proprietate este cuprins în întrebarea dacă proprietatea este o instituție juridică ce poate exista doar în prezența puterii politice sau ea are o existență prepolitică. Utilitariștii ca Bentham* au susținut că proprietatea este o creație a legii, imposibilă în lipsa unui aparat coercitiv care să aplice sancțiuni; alți autori însă au formulat părerea că proprietatea ar putea fi prejuridică sau nonpolitică. Potrivit acestora din urmă, proprietatea ar fi reglementată de convenție sau de legea naturii; sau (iar uneori pe deasupra) indivizii au drepturi* ce pot fi gândite ca drepturi de proprietate (de pildă, asupra corpurilor sau asupra muncii lor) și care există independent de orice recunoaștere juridică (→ *drepturi umane*). Astfel de drepturi ar putea fi, așadar, luate drept bază în evaluarea legitimității unui sistem de proprietate socialmente impus. Această abordare se lovește de două probleme. Prima privește statutul drepturilor universale, nonjuridice sau naturale, pe care unii autori le resping ca lipsite de fundament. Cea de-a doua se leagă de o întrebare mai cuprinzătoare: Care dintre drepturile noastre trebuie considerate ca fiind drepturi de proprietate? Două sunt modurile mai răspândite de a răspunde la această întrebare în cazul sistemelor de proprietate privată. Unul se bazează pe distincția dintre proprietate și contract ca explicații pentru originile drepturilor de proprietate. Se argumentează că un interes de proprietate este opozabil oricui, pe când un drept contractual poate fi opus numai celuilalt contractant. În primul caz pretenția se întemeiază pe titlul de proprietate, în celălalt pe conținutul unei învoieli. Distincția nu este însă foarte netă. Hobbes*, de pildă, considera că „afecțiunea conjugală" face parte din proprietatea bărbatului. Apoi, orice drept general și neconsensual ar putea fi tratat și ca un drept de proprietate și a fost tratat astfel de autori ca Locke*. Cel de-al doilea răspuns pune accentul pe o altă caracteristică a drepturilor de proprietate, și anume transferabilitatea lor. Acest punct de vedere este favorizat de unii economiști, care subliniază că structura drepturilor de proprietate poate fi ajustată în așa fel, încât, în măsura posibilului, să-i facă pe indivizi să suporte costurile și să culeagă foloasele propriilor lor activități, sporind în acest fel eficiența. Drepturile de proprietate sunt astfel tratate ca fiind acele drepturi care sunt transferabile înăuntrul unei piețe. Deși nici unul dintre răspunsuri nu este pe deplin satisfăcător, fiecare scoate în evidență un element esențial al proprietății private, și anume

facultatea de excludere, care-l însoțește de obicei. Titularul unei proprietăți private are facultatea de a-i exclude pe alții de la folosința sau beneficiile ei, chiar dacă el însuși este supus unei reglementări privitoare la utilizările pe care le poate da respectivei proprietăți și chiar dacă acea excludere nu este completă. C. B. Macpherson, care a oferit o interpretare a teoriei liberale moderne, atrăgând atenția asupra postulatelor ei „posesiv-individualiste", consideră că punctul nodal al distincției dintre proprietatea privată și cea comună rezidă în aceea că prima trebuie concepută ca drept de a-i exclude pe alții (de la folosința proprietății), iar cea de-a doua, ca drept de a nu fi exclus (p. 124). Firește, cei cu drepturi de proprietate comună ar putea avea facultatea de a-i exclude pe cei ce nu sunt titulari ai respectivei proprietăți. În mod similar, de proprietatea publică se poate folosi oricine are statutul de membru al publicului în cauză. Deși proprietatea privată este asociată cu drepturi de excludere astfel încât, de pildă, dreptul de folosință se cere acordat de către proprietar, fie cu titlu gratuit, fie în schimbul unei valori primite pe piață, proprietatea comună poate să reclame și ca proceduri de reglementare a folosinței, chiar dacă acestea nu sunt neapărat furnizate de piață. Dreptul de a nu fi exclus nu garantează accesul, după cum dreptul de a exclude nu împiedică neapărat accesul. Este posibil ca oricine să aibă dreptul de a se așeza pe un scaun dintr-un parc public, dar nu toată lumea poate să exercite acest drept în același timp. Din acest motiv, autorii care susțin că proprietatea privată este indezirabilă sunt datori să specifice metode alternative de alocare a accesului la lucruri, în special la resursele productive, și să arate că acele elemente ale proprietății private orientate spre piață împotriva cărora ei se pronunță nu vor fi reproduse de aceste metode. Multe dintre controversele privitoare la proprietate sunt prilejuite de puncte de vedere opuse asupra pieței și a metodelor alternative de alocare.

AWR

Bibliografie

Property, în *National Cyclopaedia of Useful Knowledge*, Londra, C. Knight, 1850. — (♦) BECKER, L. C., *Property Rights — Philosophic Foundations*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1977. — (♦) CHAPMAN, J. și R. Pennock ed., *Nomos XXII: Property*, Chicago, Aldine Atherton, 1980. — HOBBES, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — HONORÉ, A. M., „Ownership", în *Oxford Essays in Jurisprudence*, ed. A. G. Guest, Oxford, Oxford University Press, 1961. — LOCKE, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, New York, Mentor, 1965; Cambridge, Cambridge University Press, 1970. — MACPHERSON, C. B., *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1973. — MARX, K., *Capitalul*, vol. I, cap. 24, București, ESPLP, 1957. — REEVE, A., *Property*, Londra, Macmillan, 1986. — (♦) RYAN, A., *The Political Theory of Property*, Oxford, Blackwell, 1984. — (♦) SNARE, F., „The concept of property", în *American Philosophical Quarterly*, 9 (1972), pp. 200–206.

proprietate privată → *proprietate*

Protagoras din Abdera (c. 490 – c. 415 î.Cr.) Filozof grec. Sofist de seamă, cunoscut pentru scepticismul său față de pretențiile de cunoaștere absolută și unul dintre primii filozofi politici.

→ *gândirea politică greacă*

Proudhon, Pierre Joseph (1809–1865) Anarhist francez. A crescut la Besançon ca fiu al unui modest negustor de vinuri, a cărui întreprindere a dat faliment. Din cauza stării materiale precare a familiei a fost obligat să-şi întrerupă studiile liceale muncind ca tipograf, dar a continuat să se instruiască din lectura şpalturilor, printre care s-a nimerit şi o scriere a lui Charles Fourier*. În 1839, obţinând o bursă din partea Academiei din Besançon, petrece un an la Paris. După ce lucrează o vreme ca funcţionar la o companie de transport fluvial din Lyon, unde intră în legătură cu elemente muncitoreşti radicale din industria textilă, revine la Paris, unde va rămâne până la sfârşitul vieţii, exceptând o perioadă de exil în Belgia, sub Al Doilea Imperiu.

Pentru prima dată s-a impus atenţiei publice ca militant în timpul Revoluţiei de la 1848, când a obţinut un loc în Adunarea Constituantă şi când, din postul său de editor al unui ziar de succes, i-a criticat cu abilitate pe toţi liderii revoluţionari. În calitate de deputat a rămas celebru îndeosebi prin votul împotriva constituţiei discutate în Adunare, „tocmai pentru simplul fapt că este constituţie". Înainte de 1848 Proudhon publicase mai multe cărţi obscure, dintre care una, intitulată *Qu'est-ce que la propriété?* (1840–1841), conţine faimoasa asertiune „Proprietatea este un furt". Dezamăgit de politică în urma eşecului revoluţiei, abia în anii 1850 se afirmă mai viguros ca teoretician, prin lucrările *Idée générale de la Révolution du XIXe siècle* (1851) şi *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858), care, împreună, reprezintă prima argumentare sistematică în favoarea anarhismului*. Proudhon a murit în 1865, tocmai când era pe cale să-şi atenueze anarhismul, căutând o alianţă cu mişcarea muncitorească şi recunoscând necesitatea unui stat minimal.

Principalele contribuţii ale lui Proudhon în domeniul teoriei politice le constituie argumentele sale împotriva guvernării legale şi propunerea unui model „mutualist" de societate, în care cooperarea să se realizeze fără constrângere din partea statului. (→ *mutualism*) Atât critica pe care o formulează, cât şi propunerea menţionată exprimă ataşamentul său profund faţă de valoarea individului ca membru al comunităţii, ataşament împărtăşit şi de alţi anarhişti, care au în comun năzuinţa de a îmbina o cât mai mare unitate socială cu o cât mai deplină dezvoltare individuală. Argumentarea sa împotriva statului debutează cu identificarea caracteristicilor comune tuturor modurilor de organizare statală, urmată de încercarea de a arăta de ce aceste caracteristici stânjenesc dezvoltarea indivizilor şi destramă legăturile sociale. Puterea de stat se caracterizează prin învestirea cu autoritate a funcţionarilor publici, care controlează comportamentul oamenilor cu ajutorul unor reguli generale, fixe, impuse prin ameninţarea cu pedepse fizice. Critica lui Proudhon vizează concentrarea autorităţii şi caracterul coercitiv al acestui sistem, nu generalitatea regulilor lui, care ar trebui să excludă o astfel de autoritate. Concentrând autoritatea — dreptul de a porunci — în mâinile unui mic grup de funcţionari care impune ascultare cetăţenilor cu ajutorul forţei fizice, aparatul de stat îi împiedică pe

oamenii obişnuiţi să acţioneze în temeiul propriei judecăţi independente. Or, cum în concepţia lui autodezvoltarea indivizilor şi solidaritatea socială au la bază independenţa mentală, el respinge categoric puterea de stat.

Cu toate acestea, Proudhon recunoaşte utilitatea aparatului de stat în menţinerea ordinii sociale. Din acest motiv, proiectul său de societate mutualistă, care în viitor urma să ia locul organizării statale, include mecanisme menite să încurajeze dezvoltarea indivizilor şi să asigure pacea socială. Respingând piaţa din cauza caracterului ei exploatator şi coercitiv, dar mai cu seamă pentru că ea presupune un aparat de stat, Proudhon preconizează în locul ei un proces de negociere ca mecanism organizator al societăţii. În cadrul organizării mutualiste, indivizii şi grupurile negociază în mod direct între ele în tot ceea ce le interesează, până când ajung la o învoială acceptabilă. Şi, cum oamenii care negociază liber îşi exercită judecata independentă şi se conformează ei, societatea mutualistă pare a fi un loc propice înfloririi individualităţii deschise spre comunitate.

În procesul de negociere Proudhon recunoaşte totuşi numeroase deficienţe din cauza cărora aceasta nu poate să funcţioneze ca unic mecanism de organizare într-o societate în care să existe deopotrivă libertate şi siguranţă. Teoria sa mutualistă este mai interesantă în acea parte a ei care precizează cum trebuie reglementată negocierea pentru ca să-şi dea roadele promise, dar nesigure. Într-o societate organizată prin mecanismul negocierii, lipsa securităţii este pericolul cel mai evident, pentru că o asemenea societate nu oferă nici un fel de protecţie grupurilor aflate în poziţia cea mai dezavantajată că nu vor fi strivite de rivalii lor. Pentru a asigura securitatea tuturor grupurilor într-o societate mutualistă, Proudhon subliniază că ele trebuie să aibă puteri aproximativ egale şi să fie îndeajuns de numeroase, de diverse şi de autonome pentru a fi dependente unele de altele, dar nu în mod absolut. Într-o societate cu o astfel de structură, grupurile se vor simţi stimulate să negocieze, nu să lupte pentru ceea ce urmăresc să obţină, deoarece au nevoie de rivali, dar nu pot să-i domine. Totuşi, pentru realizarea securităţii în societatea mutualistă, Proudhon nu se bizuie exclusiv pe mecanismul stimulentelor, ci apelează şi la un principiu moral, conform căruia toate grupurile trebuie să respecte justiţia comunitară, care impune fiecărui negociator obligaţia schimbului echivalent. Prin urmare, membrii societăţii mutualiste vor fi împinşi atât de interes, cât şi de datoria morală să acţioneze responsabil în exercitarea judecăţii lor independente.

Confruntat cu problema practică a înfăptuirii mutualismului într-o lume ostilă, Proudhon a oscilat între strategii ineficiente, dar concordante cu obiectivul pe care şi-l propunea, şi strategii mai promiţătoare, dar nepotrivite cu acest obiectiv. Iniţial şi-a pus toată nădejdea în argumentarea raţională. Apoi s-a gândit, rând pe rând, la un proiect de credit liber, la posibilitatea colaborării cu Napoleon al III-lea, iar începând din 1863, la o repliere a partizanilor mutualismului în propri-

ile lui instituții exemplare. În perioada 1855–1863 s-a arătat mai puțin preocupat de strategie, preferând să aștepte izbucnirea revoluției, iar între timp să redacteze lucrări teoretice. Gândirea lui Proudhon a fost mereu prilej de controverse între exegeții ei. La început el a avut reputația de revoluționar egalitarist. K. Marx* l-a luat în derâdere, considerându-l apologet al proprietății private mic-burgheze. Unele segmente ale Dreptei Catolice, urmându-l pe Charles Maurras*, l-au prețuit ca pe un apărător al valorilor tradiționale. S-a făcut auzită și părerea că ar trebui să fie etichetat drept fascist. Diversitatea acestor interpretări se explică în parte prin felul său de a scrie ca și cum ar fi gândit cu voce tare, cultivând stilul polemic și discursiv și abordând o gamă întinsă de probleme, de la speculația bursieră la religie și artă. Cine-și concentrează însă atenția asupra scrierilor sale politice, își dă ușor seama de unitatea și coerența acestora. Faptul că a descris și pledat pentru o societate ai cărei membri, exercitându-și judecata independentă, ajung la autoafirmare și la unitate socială, face din Proudhon unul dintre cei mai elocvenți exponenți ai anarhismului.

AIR

Bibliografie

HAUBTMANN, P., *La philosophie sociale de Pierre-Joseph Proudhon*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1980. — HOFFMAN, R., *Revolutionary Justice: the Social and Political Thought of P. -J. Proudhon*, Compaign-Urbana, Ill., University of Illinois Press, 1972. — PROUDHON, P. -J., — ~ *Idée générale de la Révolution du XIXe siècle*, Paris, Marcel Rivière, 1923 — ~, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, Marcel Rivière, 1930–1935. — ~, *What is Property?*, trad. de B. R. Tucker, Londra, William Reeves, f.d. — (♦) RITTER, A., *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969. — WATKINS, F., „Proudhon and the theory of modern liberalism", în *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 13 (1947), pp. 429–435. — (♦) WOODCOCK, G., *Pierre-Joseph Proudhon: a Biography*, New York, Macmillan, 1956.

Pufendorf, Samuel (1632–1694) Filozof german al dreptului natural*. Născut în Saxonia lutherană, Pufendorf și-a făcut studiile la Leipzig și Jena, a predat la Heidelberg (1660–1667) și Lund (1667–1686), iar apoi, până la moarte, a fost istoric al curții de Brandenburg, sub patronajul Marelui elector Frederic Wilhelm de Prusia. Principalele sale lucrări de drept natural sunt *Elemente de jurisprudență universală* (1660), o încercare de aplicare a raționamentului geometric în filozofia politică și morală, și cele două cele mai vestite, *Despre dreptul naturii și al națiunilor* (1672), scriere monumentală, care timp de peste o sută de ani a servit studenților ca manual esențial de drept și filozofie europene, și rezumatul acesteia, *Despre îndatorirea omului și cetățeanului potrivit legii naturale* (1673). Numeroaselor critici aristotelice și scolastice la adresa teoriei sale iusnaturaliste le-a răspuns într-o serie de articole apărute sub titlul *Polemici scandinave* (1686). A mai scris o analiză, controversată, a Germaniei dezbinate, *Despre constituția Imperiului German* (1667), analiză căreia i-a luat apărarea în *Eseuri savante alese* (1675). Ultima parte a vieții sale intelectuale este dominată de scrieri istorice și religioase: prelegerile *Introducere în istoria marilor*

imperii şi state din Europa contemporană (1682–1685), o istorie a afacerilor suedeze contemporane, o analiză din perspectivă protestantă a politicii religioase ca reacţie la revocarea *Edictului din Nantes* (1685), *Despre relaţia dintre viaţa creştină şi viaţa civilă* (1686) şi o istorie publicată postum a lui Frederic al III-lea, cuprinzând o apărare a Revoluţiei Glorioase din Anglia anilor 1688–1689.

Aidoma celei mai mari părţi a gândirii politice din secolul al XVII-lea, teoria lui Pufendorf este o reacţie faţă de latura practică a grozăviilor Războiului de Treizeci de Ani şi de consolidarea statelor suverane, mercantile, pe de o parte, iar pe de alta, faţă de latura intelectuală a năruirii complementare a certitudinilor morale şi politice aristotelice, scolastice şi umaniste în urma crizei sceptice iniţiate de Montaigne* şi de Pierre Charron. Pufendorf l-a urmat pe Hugo Grotius* în încercarea de a reclădi teoria politică pe baza unui minim drept natural la autoconservare. Din această bază puteau fi deduse cu certitudine îndatoriri şi drepturi naturale la autoapărare şi la protejarea proprietăţii*, care la rândul lor puteau fi utilizate ca standarde în funcţie de care să se determine dacă o acţiune sau o relaţie socială este dreaptă, nedreaptă sau indiferentă. Această idee minimală de autoconservare era considerată de el imună la atacurile sceptice, acceptabilă pentru toate facţiunile creştine învrăjbite din Europa şi independentă de tezele morale mai exigente ale vechilor teorii care, spunea Pufendorf, duseseră la războaie religioase. Datoria conservării furniza o bază pentru teoria modernă a dreptului internaţional*. Ea oferea de asemenea monarhilor absoluţi o justificare nesectară a apărării interne şi externe, ca şi a politicilor mercantile de prezervare a forţei şi puterii populaţiei.

Ca reacţie la concluzia raţionalistă a lui Grotius că dreptul natural ar exista chiar şi dacă Dumnezeu nu ar exista, Pufendorf a reintrodus concepţia după care sancţiunile sunt un element esenţial al legii*, dreptul natural fiind obligatoriu în virtutea ameninţării pedepsei divine şi în virtutea speranţei în răsplata divină. Frica de Dumnezeu constituie astfel un element esenţial al ordinii moral-politice. În plus, aşa cum arătase Thomas Hobbes* în *De cive*, reducerea dreptului natural la drepturile şi îndatoririle de autoconservare anula orice justificare a dreptăţii distributive. De aceea Pufendorf a introdus ideea că, în anumite situaţii, unele drepturi „imperfecte" (pretenţii morale faţă de alţii în privinţa nevoilor de bază) puteau deveni pretenţii legale, deschizând astfel porţile spre un rol mai mare acordat statului prezervaţionist.

Pufendorf a replicat şi tezei provocatoare a lui Hobbes că în starea de natură* a omului existau drepturi fără obligaţii, avansând în acest context atât de influenta teză că toate drepturile se corelează în mod necesar cu îndatoriri. Îndatoririle omului au la bază motivul natural al sociabilităţii, motiv stoic ce contrabalansează motivul epicureic al interesului egoist, pe drept cuvânt relevat de Hobbes.

În sfârşit, Pufendorf a oferit o explicaţie logic şi istoric mai complexă a trecerii de la starea de natură la formarea statului, explicaţie pe care se putea

sprijini mai solid concepţia după care monarhiile absolute din Europa au luat fiinţă prin *înstrăinarea* (şi nu delegarea), în mod individual, de către oameni a drepturilor lor la autoconservare către monarh. Până şi autori ca John Locke* şi J.-J. Rousseau*, care au căutat să transforme această tradiţie, au preluat în parte de la Pufendorf cadrul lor general de gândire.
În secolul al XVIII-lea influenţa lui Pufendorf a fost enormă. El a fost deosebit de bine servit de către Jean Barbeyrac, care i-a publicat principalele lucrări în latină şi franceză, însoţindu-le de numeroase note şi comentarii. Prin intermediul acestor texte, aplicarea detaliată de către Pufendorf a tradiţiei dreptului natural s-a transmis gânditorilor iluminişti. JT

Bibliografie

(♦) KRIEGER, L., *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago, University of Chicago Press, 1965. — PUFENDORF, S., *Elementorum jurisprudentiae universalis, libri duo* (*Elements of Universal Jurisprudence*), ed. latină / engleză, trad. de C. H. şi W. A. Oldfather, în *The Classics of International Law*, ed. J. B. Scott, Oxford, Clarendon Press, 1931. — (♦) ~, *De jure naturae et gentium* (*On the Law of Nature and Nations*, ed., latină / engleză, trad de C. H. şi W. A. Oldfather, în *The Classics of International Law*, 1934. — ~, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem (On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*), ed. latină / engleză, trad. de F. G. Moore, în *The Classics of International Law*, 1927. — WELZEL, H., *Die naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin, de Gruyter, 1958.

putere Noţiunea de putere este omniprezentă în discursul politic şi în analiza politică. Dar, aidoma multora dintre noţiunile ce alcătuiesc vocabularul politic, şi ea este definită şi utilizată diferit de diverşi analişti. Unii comentatori contemporani au lăsat să se înţeleagă chiar că puterea este un „concept esenţialmente contestat", al cărui înţeles şi ale cărui criterii de aplicare vor fi întotdeauna controversate (Lukes, *Power: a Radical View*). Cu toate dezacordurile privitoare la modul cum ar trebui definită această noţiune, majoritatea analiştilor admit drept conţinut minimal al ei afectarea de către un agent sau o instituţie a atitudinilor şi / sau acţiunilor altora.
La romani, cuvântul *potentia* desemna capacitatea sau putinţa unei persoane sau a unui lucru de a afecta un altul. *Potestas*, care avea un înţeles mai îngust politic, desemna capacităţile deosebite pe care le au nişte oameni care comunică între ei şi acţionează concertat; ceva din acest înţeles s-a păstrat în zicala „numărul — sau unirea — face puterea". Distincţia e sesizabilă în formularea lui Cicero*, *Potestas in populo, auctoritas in senatu* („Puterea e a poporului, autoritatea e a senatului"); şi este important de observat că puterea era deosebită cu grijă de alte noţiuni, cum sunt cele de autoritate*, constrângere, forţă şi violenţă*. Începând din secolul al XVII-lea însă aceste distincţii şi discriminări mai vechi s-au erodat şi s-au estompat treptat. Revoluţia care s-a produs în ştiinţele naturii a atras după sine încercarea de a aduce şi studiul politicii la un nivel similar de ştiinţificitate şi rigoare. Unul dintre primii filozofi care au extins idiomul noii ştiinţe la studiul politicii — şi al „puterii" în particular — a fost Thomas Hobbes*. Preluând imagistica mecanistă a noii ştiinţe, Hobbes redefineşte puterea ca fiind o

relație între cauză și efect, între un „agent" activ și un „pacient" pasiv: „Putere și Cauză sunt același lucru. Cauzei și efectului le corespund puterea și actul; în fapt, cea de-a doua pereche este aceeași cu prima (...). Pentru că ori de câte ori un agent are toate acele accidente [adică trăsături combinate] de care este neapărat nevoie pentru producerea unui efect în pacient, spunem că agentul are *puterea* de a produce acel efect, dacă acționează asupra unui pacient (...). De unde se vede că *puterea agentului* și *cauza eficientă* sunt unul și același lucru" (*De corpore*, cap. 10).

Această imagine mecanist-cauzală a relației de putere avea toate avantajele simplității, dar nu era nici ea ferită de dificultăți. De exemplu, deși Hobbes spera să reducă acțiunea umană la împingeri și atracții mecanice, el nu s-a putut desprinde de mai vechea idee aristotelică după care toate lucrurile tind spre anumite scopuri și că acțiunea umană presupune în mod necesar o concepție despre bine. Lucrul acesta este deosebit de vizibil în exercitarea puterii. În cazul oamenilor, dobândirea și exercitarea puterii presupun în mod inevitabil că un agent are o anumită reprezentare despre bine și intenția de a o pune în practică. (Este de prisos să precizăm că această situație nu are corespondent în științele naturii.) Cum egoiștii hobbesieni trăiesc într-o lume cu bunuri neîndestulătoare, toți agenții vor încerca să realizeze propriul lor bine, adică să-și satisfacă propriile dorințe. În consecință, Hobbes postulează „o aplecare generală a tuturor oamenilor, o năzuință perpetuă și neostenită a Puterii după putere, care nu se stinge decât odată cu Moartea" (*Leviathan*, vol. I, cap. 11). Această năzuință nu poate fi stăvilită decât de puterea supremă a suveranului.

Variații pe aceste teme hobbesiene se întâlnesc în scrierile unor specialiști în științe sociale și filozofi sociali din secolul al XX-lea. Max Weber*, de pildă, definea puterea ca fiind „probabilitatea ca un actor dintr-o relație socială (...) să-și realizeze voința" împotriva rezistenței altora (*Economy and Society*, vol. I, p. 53). Imaginea mecanistă a puterii construită de Hobbes nu și-a pierdut nici ea cu totul forța de seducție. Robert A. Dahl sugerează că „ideile noastre despre măsurile subiacente ale [puterii sau] influenței se bazează pe niște noțiuni intuitive foarte asemănătoare celor pe care se sprijină ideea de forță din mecanică". „Ideea subiacentă în ambele cazuri" este în esență aceeași (*Modern Political Analysis*, p. 41). În mod similar, A. S. McFarland scrie că „Ideea de forță se referă în mod esențial la o cauză care *împinge*; definițiile puterii bazate pe diferențiale de forță se referă la ceea ce se întâmplă atunci când un prim agent cauzal împinge într-o direcție (forță), iar un al doilea agent cauzal împinge în altă direcție (rezistență). Impactul mai puternic sau forța mai mare este cauza „mai puternică", adică agentul mai puternic" (*Power and Leadership*, p. 11).

Pentru politologii de orientare behavioristă, îndeosebi pentru cei cu convingeri pluraliste, exercitarea puterii este o relație în cadrul căreia un actor, C, face o încercare observabilă de a-l determina pe un alt actor, R, să facă un lucru intenționat de C, dar pe care altminteri R nu l-ar face. Dacă „încer-

carea de putere" a lui C reuşeşte, se spune despre C că are putere asupra lui R relativ la „sfera de preocupări" particulară asupra căreia cei doi se aflau în dezacord făţiş (vezi eseurile lui Simon, Dahl, Polsby şi Riker, în Bell ş. a.). Până foarte de curând, acest mod de înţelegere a puterii a fost precumpănitor în ştiinţa politică, îndeosebi în Statele Unite. De pe la mijlocul anilor 1960 însă s-au înteţit atacurile la adresa concepţiei behaviorist-pluraliste, imputându-i-se acesteia nu atât că este greşită, cât de a fi parţială şi unilaterală sau „unidimensională" (Lukes, *Power: a Radical View*). Potrivit viziunii „bidimensionale" avansate de Peter Bachrach şi Morton Baratz (în Bell ş. a.), puterea e un Ianus cu două feţe. Cei doi autori admit că pluraliştii au dreptate în privinţa unuia dintre aspectele sau „feţele" puterii, şi anume în privinţa puterii exercitate într-un mod făţiş şi observabil. Numai că puterea are şi o altă faţă, ascunsă. În unele situaţii ea se poate exercita pe ascuns, în modalităţi ce nu sunt direct observabile. De exemplu, C ar putea să-şi exercite puterea controlând agenda şi limitând astfel discuţia, dezbaterea şi actele de decizie la chestiuni „cuminţi", care nu primejduiesc interesele lui. Sau C poate fi în situaţia de a exploata dezechilibre inerente sistemului politic şi care favorizează interesele sale în detrimentul celor ale lui R. Se mai poate întâmpla, tot aşa, ca R, anticipând că va fi înfrânt şi / sau că va avea de suferit, să nu se încumete să-l înfrunte pe C într-o anumită chestiune. Faptul că nu există împotriviri observabile sau atentate la putere făţişe nu înseamnă neapărat că nu se exercită nici o putere. Dimpotrivă, ar putea să însemne că puterea se exercită într-un mod şi mai eficace.

Concepţiile unidimensională şi bidimensională despre putere sunt, la rândul lor, supuse criticii de către o concepţie alternativă, „tridimensională". Potrivit părerii lui Steven Lukes (*op. cit.*), critica bidimensională a concepţiei pluraliste nu merge suficient de departe. Căci, deşi toate cele trei concepţii concordă în ideea că C are putere asupra lui R atunci când C îl afectează pe R „într-un mod potrivnic intereselor lui R", primele două acceptă în plus postulatul mai problematic că presupuşii oponenţi ştiu în fapt care le sunt interesele*. Ceea ce, obiectează Lukes, este o presupunere tare şi adesea neîntemeiată. Pentru că R poate să se înşele asupra propriilor interese. Se poate spune chiar că modul cel mai eficace în care C poate exercita putere asupra lui R constă în influenţarea credinţelor lui R despre ce este şi ce nu este conform interesului său. În măsura în care C poate să-i inculce lui R interpretări greşite privind interesele acestuia şi să profite de aceste interpretări, puterea sa asupra lui R va fi aproape totală şi cu atât mai mare, cu cât rămâne practic invizibilă pentru cei asupra cărora se exercită.

Prin accentul pe care-l pune pe interesele „obiective", concepţia tridimensională despre putere prezintă afinităţi cu ideea marxistă de falsă conştiinţă*. Cel ce suferă de falsă conştiinţă este dominat în acţiunile sale de iluzia că interesele sale „subiective" sau percepute — cele pe care i le inculcă şi de pe urma cărora profită clasa, casta sau grupul dominant — sunt interesele lui reale sau „obiective". Acestea pot

fi interese individuale, de grup sau de clasă. Există însă, subliniază Lukes — într-un mod ce datorează mai mult lui Kant* decât lui Marx* — şi interese pe care le avem prin simplul fapt că suntem oameni. Fie că sunt conştienţi de el sau nu, oamenii au interesul obiectiv (sau, în termeni kantieni, transcendental) de a fi autonomi. Încât despre sclavii care consideră normal şi firesc statutul lor, despre muncitorii salariaţi lipsiţi de orice atitudine critică faţă de sistemul capitalist sau despre paria indieni care acceptă sistemul de caste hindus se poate spune pe bună dreptate că nu sunt conştienţi de interesele lor obiective.

Nu este de mirare că multe dintre criticile la adresa concepţiei tridimensionale despre putere vizează îndeosebi această noţiune cvasikantiană sau neomarxistă de interese obiective, precum şi teza că „putere" este un concept „esenţialmente contestabil". Criticii lui Lukes pretind că el nu poate susţine, rămânând coerent, pe de o parte, că puterea este esenţialmente contestabilă, iar, pe de alta, că viziunea sa tridimensională este superioară conceptualizărilor alternative (Oppenheim; Gray). Alţi critici afirmă că viziunea tridimensională nu poate fi aplicată şi testată empiric, în timp ce apărătorii ei (îndeosebi Gaventa) afirmă contrariul. Controversa asupra acestui punct continuă.

O altă controversă curentă priveşte aparenta incompatibilitate dintre interpretările „intenţionalistă" şi „structuralistă" ale puterii. Potrivit celei dintâi, orice exercitare a puterii presupune intenţiile unui agent identificabil. Potrivit celei de-a doua, intenţiile sunt, din punct de vedere analitic, irelevante, deoarece puterea este o proprietate a unor „structuri" sociale impersonale, şi nu a unor agenţi individuali şi a scopurilor sau aspiraţiilor lor. Sistemele socio-economice sunt structuri autoperpetuante în cadrul cărora indivizii figurează doar ca „purtători de roluri" interşanjabili şi lesne de înlocuit. Această perspectivă structuralistă asupra puterii nu este legată de vreo perspectivă politică sau ideologică particulară; în diferite versiuni, ea este în fapt comună unor sociologi conservatori (de pildă, Talcott Parsons) şi unor neomarxişti (ca, de exemplu, Louis Althusser* şi Nikos Poulantzas). Unii teoreticieni sociali sugerează că în fond cele două perspective sunt compatibile, între ele existând o relaţie dialectică (Lukes, *Essays*). Mai aproape de noi, Michel Foucault* a propus o reconceptualizare radicală a „puterii". Încercând să treacă dincolo de caracterizarea negativă sau conflictuală a lui Hobbes şi Weber, Foucault pune accentul pe posibilităţile pozitive ale relaţiilor de putere de „a da putere".

Controversa prelungită în jurul conceptului de putere nu poate fi pusă pe seama lipsei de pătrundere a proponenţilor diferitelor concepţii. Dimpotrivă, poate că locul central pe care-l ocupă conceptul de putere în discursul politic face ca el să fie atât de frecvent şi de aprig dezbătut. O simplă definiţie stipulativă a lui n-ar fi, de bună seamă, suficientă, pentru că propunerea unei astfel de definiţii n-ar echivala cu evitarea controversei conceptuale, ci ar fi ca însăşi o luare de poziţie în cadrul acesteia.

TB

Bibliografie

BALL, T., „Models of power: past and present", în *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 11 (1975), pp. 211–222. — (♦) BELL, R., D. V. Edwards și R. H. Wagner ed., *Political Power: a Reader in Theory and Research*, Londra; Collier-Macmillan, 1969. — (♦) CONNOLLY, W. E., *The Terms of Political Discourse*, ed. a II-a, cap. 1–3, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983. — DAHL, R. A., *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1963. — FOUCAULT, M., *Power / Knowledge*, ed. C. Gordon, New York, Pantheon, Brighton, Harvester, 1980. — (♦) GAVENTA, J., *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*, Urbana, Ill., University of Illinois Press, 1980. — GRAY, J., „Political power, social theory, and essential contestability", în *The Nature of Political Theory*, D. Miller și L. A. Siedentop ed., Oxford, Clarendon Press, 1983. — HOBBES, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — (♦) LUKES, S., *Power: a Radical View*, Londra, Macmillan, 1974. — ~, „Power and structure", în *Essays in Social Theory*, Londra, Macmillan, 1977. — MCFARLAND, A. S., *Power and Leadership in Pluralist Systems*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1969. — OPPENHEIM, F., *Political Concepts: a Reconstruction*, cap. 2 și 3, Chicago, University of Chicago Press, 1981. — WEBER, M., *Economy and Society*, vol. I, G. Roth și C. Wittich ed., New York, Bedminster, 1968. — (♦) WRONG, D., *Power: Its Forms, Bases and Uses*, Oxford, Blackewell, 1979.

Q

Quesnay, François (1694–1774) Economist francez. Lider intelectual al fiziocraţilor şi exponent timpuriu al doctrinei *laissez-faire**.
→ *fiziocraţie*

R

radicalii britanici (1789–1815) În ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea în Marea Britanie s-a purtat o amplă dezbatere publică despre principiile politicii, printr-o abundentă literatură de pamflete ce repreconizau diferite genuri de reformă politică. Dezbaterea a fost stimulată de întrunirile unui număr de asociaţii politice radicale create în scopul organizării şi răspândirii acestei literaturi şi al desfăşurării campaniei pentru reformă parlamentară şi electorală. Mişcarea se inspira din câteva curente de gândire radicală care se dezvoltaseră în deceniile anterioare. Revoluţia americană a dat imboldul multor critici la adresa administraţiei, îndeosebi din partea opoziţiei *whig*, a disidenţilor (*Dissenters*) care simpatizau cu fraţii lor puritani, ca şi din partea acelora ale căror interese comerciale şi de afaceri erau afectate. Erau şi mulţi care considerau că revoluţia prevestea o nouă eră prin abandonarea cu succes a sistemului monarhic în favoarea unei ordini republicane şi democratice. Revoluţia şi controversa stârnită de J. Wilkes, care a precedat-o şi în cursul căreia au fost susţinute viguros drepturile cetăţeanului împotriva puterii parlamentului şi a Coroanei, au readus în actualitate unele tradiţii mai vechi din gândirea politică, legate de „real Whig", „Eighteenth Century Commonwealthman" şi „Country Party". Acestea invocau scrierile mai vechi ale lui Harrington*, Locke*, Milton* şi Sidney şi susţineau că libertatea civilă avea nevoie, pe de o parte, de un corp puternic de proprietari funciari fără titluri nobiliare, care puteau rămâne independenţi de protecţia regelui, iar pe de alta de o constituţie mixtă, de natură să păstreze un echilibru delicat între elementele monarhic, aristocratic şi democratic (Robbins). Aceste controverse au stimulat crearea în capitală şi în provincie a unor asociaţii politice care reclamau reforma parlamentului şi se ocupau de tipărirea şi difuzarea textelor canonice aparţinând tradiţiilor lor. Deşi aceste asociaţii s-au destrămat la începutul deceniului 1780, ele au oferit un model valoros succesoarelor lor din deceniul următor. Ele au primit un sprijin considerabil şi din partea disidenţilor, în ochii cărora cauza toleranţei religioase apărea în tot mai mare măsură dependentă de reforma politică (→ A. *Lincoln*; W. *Godwin*).

Evenimentele din Franţa anului 1789 au fost însă cele ce au resuscitat aceste tradiţii mai vechi şi au provocat o amplă controversă în Marea Britanie atât în cercurile parlamentare, cât şi în

afara lor, privitor la natura Revoluției franceze (era ea doar o versiune franceză a Revoluției engleze din 1688?), la legitimitatea ei (cu ce drept acționaseră Stările Generale?) și la învățămintele de tras pentru Marea Britanie (trebuia Franța să fie o lecție pentru clasa conducătoare britanică sau un exemplu pentru poporul acestei țări?). „Dezbaterea în jurul Franței" a fost declanșată în mod neintenționat de către Richard Price*, un preot arian disident, statistician și filozof moral și politic. În predica rostită la slujba anuală organizată de către London Revolution Society pentru comemorarea Glorioasei Revoluții din 1688, Price a salutat evenimentele din Franța și a reafirmat principiile din 1688, care după opinia lui erau următoarele: dreptul la libertatea de conștiință, dreptul la împotrivire față de o putere abuzivă și dreptul cetățenilor de a-și alege propriii guvernanți, de a-i demite în caz de proastă guvernare și de a stabili ei înșiși forma de guvernământ. Modul în care Price interpreta cele petrecute în 1688 și aprobarea entuziastă de către el a revoluției au fost prilejul inițial pentru atacul dezlănțuit de Edmund Burke* la adresa „experimentului francez" și a simpatizanților britanici ai acestuia, în cartea sa *Reflecții asupra Revoluției din Franța* (1790). *Reflecțiile* au provocat în următorii doi ani peste o sută de alte pamflete cu privire la „principiile franceze", în ceea ce a fost caracterizat ca fiind „după toate probabilitățile ultima discuție reală despre problemele fundamentale ale politicii purtată în această țară" (Cobban, p. 31). Caracterizare meritată, ținând seama atât de calitatea multor contribuții, cât și de faptul că s-a extins la un atât de larg auditoriu extraparlamentar. La răstimpuri ea devenea o competiție pentru câștigarea adeziunii celor cărora le era refuzată reprezentarea și care până atunci rămăseseră în afara perimetrului dezbaterii și organizării politice.

Dezbaterea a vizat trei arii principale: interpretările divergente date de Price și respectiv Burke evenimentelor și principiilor din 1688; interpretarea dată de Burke evenimentelor petrecute în Franța în vara lui 1789; în fine, principiile pe care trebuia să se bazeze sistemul politic britanic. Cea mai importantă contribuție individuală a fost lucrarea lui Thomas Paine* *Rights of Man* (1791–1792), care formula o ideologie republicană radicală, bazată pe experiența americană, lucrare ce în răstimp de doi ani de la publicare s-a vândut în peste 150 000 de exemplare (Thompson, p. 117). Dar cu toată popularitatea lui Paine, îndeosebi în rândul asociațiilor radicale care-i difuzau lucrările, principiile sale politice n-au fost caracteristice pentru dezbaterea de care vorbim. Numai rareori contribuțiile radicale subscriau la pledoaria lui Paine în favoarea drepturilor naturale*, a suveranității* populare și a votului universal; cele mai multe invocau tradiții mai vechi. În multe contribuții se cerea restaurarea vechii constituții* britanice; vezi în particular mult retipărita lucrare a lui John Cartwright, *Give us our Rights* (1782) și broșura lui David Williams *Letters to a Young Prince from an Old Statesman* (1792). Alții, între care și Price, făceau pur și simplu referire la tradițiile constituției mixte, pentru care militaseră odinioa-

ră *whigi*-i şi Country Party, susţinând că reforma era necesară pentru întărirea elementului democratic împotriva ambiţiei şi puterii trufaşe a Coroanei. Dezbaterea nu s-a cantonat însă în astfel de teme. Teologul, chimistul şi filozoful Joseph Priestley*, în ale sale *Letters to the Right Hon. Edmund Burke* (1791) a atacat modul în care discutase Burke relaţiile ce trebuie să existe între biserică şi stat*, a reînnoit pledoaria pentru o totală toleranţă* religioasă şi a anticipat că va veni o vreme când guvernanţii vor acţiona exclusiv în conformitate cu binele public, lăsându-i pe toţi oamenii să se bucure cât mai mult cu putinţă de drepturile lor naturale. El profetiza că odată cu statornicirea unor astfel de principii de guvernământ, adevărate, se va produce „extincţia tuturor prejudecăţilor şi duşmăniilor naţionale şi instaurarea păcii şi bunăvoinţei universale între toate naţiunile" (citat în Butler, p. 88). Speranţa de ameliorare şi-a aflat expresie şi în cartea lui James Mackintosh, *Vindiciae Gallicae* (1791), o apărare filozofic rafinată a Revoluţiilor de la 1688 şi 1789, în care era dezvoltată cu claritate o justificare utilitară a drepturilor, prin care ideile moştenite de Mackintosh din iluminismul scoţian* erau combinate cu mai noile „principii franceze". Pentru Mackintosh, „toate drepturile, civile sau naturale, izvorăsc din oportunitate. Odată înălţat însă edificiul moral, temelia lui este pe veci ascunsă privirii (...). Virtutea desăvârşită constă atunci în a te întreba despre un act nu dacă este util, ci dacă este drept" (pp. 216–217).

Dar în timp ce Paine şi Mackintosh, iar până la un punct şi Priestley şi mulţi alţii invocau drepturile* şi interesele* indivizilor, s-a afirmat în cadrul dezbaterii şi un alt curent, care punea accentul pe bunăvoinţa dezinteresată şi pe îndatoririle raţionale ale omului. Mary Wollstonecraft* în *Vindication of the Rights of Man* (1790), William Godwin* în *An Enquiry Concerning Political Justice* (1793), Thomas Holcroft în romanul politic *Anna St Ives*, Richard Price în *Discourse on the Love of our Country* (1789) şi alţii (de pildă, George Rous, Thomas Christie, John Adams şi Catherine Macauley) subliniau cu toţii datoriile individului faţă de adevărul moral şi politic (datorii ce pentru mulţi autori decurgeau din cele pe care le avem faţă de Dumnezeu). Ei îşi exprimau nemulţumirea faţă de îngustimea viziunii ce preconiza o comunitate de indivizi egoişti, ce-şi urmăresc propriile interese în cadrul unui sistem de reguli care permite fiecăruia libertatea maximă (viziune zugrăvită de Paine şi Mackintosh). Catherine Macauley îşi exprima speranţa „că nu vom fi atât de *orbiţi* de splendoarea unor imagini captivante, încât să confundăm aceste *afecte înguste* prin care nişte corpuri mărunte sunt strânse laolaltă prin legături de interes, cu acea *bunăvoinţă generoasă* care, trecând peste considerentul oricărui bine egoist, sacrifică bucuros *interesul personal* de dragul binelui obştesc" (pp. 38–39). Am putea vedea în această diviziune şi un reflex al deosebirii dintre, pe de o parte, moştenirile scoţiană şi franceză, care puneau accentul pe rolul pasiunilor şi al intereselor (Hume* şi Smith*; Holbach*, Helvétius* şi Rousseau*) şi, pe de alta, tradiţia mai raţionalistă a Disidenţei engleze, care

şi-a aflat expresia clasică la Price, în *Review of the Principal Questions of Morals* (1756; ediţie lărgită în 1787) şi în prima ediţie a cărţii lui Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*. Aceste două tradiţii foarte diferite au fuzionat totuşi frecvent (chiar dacă nu totdeauna şi coerent) în scrierile umanitariştilor de factură liberală proveniţi din păturile sociale mijlocii şi cărora revoluţiile americană şi franceză, prosperitatea în creştere a Angliei georgiene şi propriul lor succes şi promovare socială le inspirau convingerea că trăiau în zorile unei ere noi. Aceste influenţe multiple transpar din ediţiile ulterioare ale cărţii lui Godwin (1795, 1797), din romanele lui Godwin, Holcroft, Robert Bage, Wollstonecraft şi ale altora, ca şi din scurtul flirt cu liberalismul, detectabil în poezia lui William Wordsworth şi Samuel Taylor Coleridge*. (Influenţe pronunţat milenare sunt vizibile în opera lui William Blake.) Nu doar ideologiile politice subiacente nu erau aceleaşi la toţi aceşti autori; deosebite erau şi obiectivele lor. Acestea acopereau un spectru larg, de la anticipări utopice ale unui viitor populat cu indivizi umani pe deplin raţionali, prin apeluri la întrunirea unei convenţii a întregului popor menite să elaboreze o nouă constituţie sau afirmarea dreptului poporului la sufragiu naţional şi la parlamente anuale, până la propuneri mai cumpănite de lărgire a dreptului de vot la o categorie mai mare de proprietari. După 1792 dezbaterea s-a transformat din ce în ce mai mult într-o competiţie directă pentru câştigarea adeziunii meşteşugarilor din capitală şi din provincie. Această campanie a fost dirijată la început de Society for Constitutional Information (SCI), dar apoi a fost preluată de London Corresponding Society (LCS) — formată dintr-o „clasă de oameni care merită un tratament mai bun decât acela de care beneficiază îndeobşte din partea celor pe care munca, sârguinţa sau priceperea lor îi hrănesc, îi îmbracă şi-i îmbogăţesc" (citat în Thale, p. 8). Din aceste societăţi făceau parte numeroşi oameni moderaţi, însă retorica lor era dominată de limbajul drepturilor naturale şi al suveranităţii populare. În 1794 zelul lor pentru reforme i-a făcut să plănuiască o convenţie cu delegaţi aleşi de pe întregul teritoriu al Marii Britanii, menită să adopte propuneri pentru reformarea parlamentului şi să fie purtătorul de cuvânt al revendicărilor poporului. O astfel de convenţie primejduia tacit titlurile de suveranitate ale parlamentului sau cel puţin aşa a pretins guvernul când i-a arestat pe conducătorii acestor societăţi şi i-a trimis în judecată sub acuzaţia de înaltă trădare. Peste puţin timp, în decembrie 1794, aveau să fie achitaţi, dar lunile de detenţie şi defecţiunea secretarului lor au dus la destrămarea SCI, în timp ce LCS avea să se refacă, deşi nu fără dificultate. Numărul sprijinitorilor acesteia din urmă înregistrează un reviriment în 1795, odată cu amplificarea neliniştii publice în legătură cu războiul împotriva Franţei, cu creşterea preţurilor la alimente şi cu abuzurile de la oficiile de recrutare, dar sub conducerea lui John Thelwall, ca şi sub cea a predecesorului său, Thomas Hardy, organizaţia nu a mers niciodată mai departe de revendicarea unor drepturi politice şi a încetării războiului cu

Franța. „Țineți minte — spunea Thelwall — că nu mă pronunț pentru egalitatea de avere. Așa ceva este absolut imposibil în starea de acum a inteligenței și a muncii umane (...). Egalitatea de care vorbesc este cea în drepturi" (p. 14). Numai în afara LCS, în scrierile lui Thomas Spence* și ale lui William Godwin, ca și în scrierea cam întârziată a lui Paine *Agrarian Justice* (1796) radicalii au mers mai departe, susținând o teorie a proprietății ce constituia o alternativă la concepția tradițională lockeană. Mai ales Spence — figură izolată și în bună măsură neluată în seamă a anilor 1790 — a avansat o doctrină a drepturilor la proprietate egală gestionată în mod colectiv de comunitate, doctrină ce crea o punte între tradiția republicană din prima parte a secolului al XVIII-lea și tradițiile socialiste din secolul al XIX-lea.

Societățile radicale au fost supuse la hărțuieli din ce în ce mai numeroase de către guvernanți — prin spioni, propagandă, persecuții și arestări (înlesnite de repetatele suspendări ale lui *habeas corpus* în cursul acestui deceniu). Figurile cele mai respectabile din LCS, precum Thelwall și Francis Place, s-au retras din ea, organizația ajungând să fie dominată tot mai mult de oameni cu ambiții mai insurecționale, dar cu ideologie politică puțină. În 1799 LCS a fost scoasă în afara legii.

Cu toate că radicalismul și activitatea reformatoare s-au reanimat în anii de început ai secolului al XIX-lea sub Francis Burdett, Henry Hunt și William Cobbett (ultimii doi având ceva din talentul lui Paine de a comunica și de a deștepta interesul omului muncitor), activitatea nu a mai fost nici pe departe la fel de viguroasă, amenințătoare sau inovatoare ca în ultimul deceniu al secolului precedent. Deși lucrările lui Paine mai circulau, iar Spence continua să revendice proprietatea comună, dezbaterea politică era dominată nu de autorii din anii 1790, ci de cei din anii 1780, revendicările și așteptările ei fiind în consecință mai moderate. Este greu de spus în ce măsură radicalii din anii 1790 și principiile lor au constituit o amenințare la adresa ordinii aristocratice dominante din Marea Britanie. Această ordine a reacționat, de bună seamă, ca și cum amenințarea ar fi fost serioasă, și procedând așa, i-a împins pe unii radicali să ia în considerare metode de reformă mai violente; dar mișcarea rămâne, probabil, mai semnificativă prin faptul că a dezvoltat o teorie politică a drepturilor naturale și a suveranității populare pe care s-au sprijinit revendicările democratice și socialiste ale mișcării muncitorești britanice din secolul al XIX-lea. Ea este importantă și pentru faptul că a adus tradiția gândirii politice radicale în mijlocul unui nou auditoriu, care până atunci rămăsese cu totul în afara sferei activității politice. În aceste două moduri radicalii britanici au ajuns să joace un rol de seamă în teoria și practica democrației parlamentare din Marea Britanie.

MP

Bibliografie

BURKE, E., *Reflections on the Revolution in France*, ed. C. C. O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1968. — (♦) BUTLER, M., *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. — (♦) COBBAN, A., *The Debate on the French Revolution*, Londra, Black, 1950. — (♦) GOODWIN, A., *The Friends of Liberty*, Londra, Hutchinson, 1979. — KNOX,

T. R., „Thomas Spence: the trumpet of liberty", în *Past and Present*, 76 (1977), pp. 75–98. — LINCOLN, A. H., *Some Political and Social Ideas of English Dissent*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938. — MACAULEY, C., *Observations on the Reflections of the Rt. Hon. Edmund Burke...*, Londra, 1790. — MACKINTOSH, J., *Vindiciae Gallicae*, Londra, 1791. — PAINE, T., *Rights of Man*, ed. H. Collins, Harmondsworth, Penguin, 1969. — ROBBINS, C., *The Eighteenth Century Commonwealthman*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969. — THALE, M. ed., *Selections from the Papers of the London Corresponding Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. — THELWALL, J., *Peaceful Discussion and not Tumultory Violence the means of Redressing National Grievances*, Londra, 1795. — (♦) THOMPSON, E. P., *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin, 1968.

radicalism Termenul semnifică disponibilitatea de a supune rânduielile existente unei critici contestatare şi de a susţine reformarea sau abolirea celor cărora nu li se poate da o justificare principială. Este vorba, aşadar, mai degrabă de o atitudine decât de un crez politic închegat; conţinutul ei practic variază în funcţie de circumstanţele politice în care se găsesc radicalii. Majoritatea radicalilor au fost liberali sau socialişti, dar se poate imagina o opoziţie critică şi faţă de instituţii care sunt deja de factură liberală sau socialistă, ceea ce face ca nişte crezuri de felul fascismului să poată fi caracterizate drept ideologii ale dreptei radicale. Contrariul veritabil al radicalismului este conservatorismul*, înţelegând prin acesta concepţia conform căreia acţiunea politică nu poate ameliora condiţia umană decât sub aspecte cu totul minore. Privitor la principalele şcoli ale radicalismului politic (→ *levelleri*; *radicalism filozofic*; *radicalii britanici*; *socialiştii ricardieni*).

DLM

radicalism filozofic Doctrină de origine britanică, asociată cu discipolii lui Jeremy Bentham* şi James Mill*, îndeosebi cu John Stuart Mill*. În ea se combină utilitarismul* lui Bentham, economia politică clasică* aşa cum au dezvoltat-o Adam Smith*, Malthus* şi Ricardo*, o filozofie a dreptului, propusă de Bentham şi John Austin*, care încerca să raţionalizeze dreptul, şi o pledoarie în favoarea democraţiei* formulată de Bentham şi de James Mill. Deşi doctrina îşi avea originile în teorii filozofice şi economice, radicalismul filozofic era preocupat de practică; el oferea o justificare pentru schimbări radicale în regimul existent, care supravieţuise până la începutul secolului al XIX-lea, şi se asocia cu mişcările de reformă îndreptate împotriva aristocraţiei funciare, monopolurilor economice şi bisericii oficiale. Urmărea, în principal, să accelereze mişcarea de transformare a regimului aristocratic într-o societate modernă, laică, democratică, de piaţă şi liberală. Utilitarismul era cea mai importantă componentă a radicalismului filozofic, el reprezentând temelia filozofică pentru tot restul. Pentru utilitarişti era un adevăr axiomatic că toţi indivizii caută să-şi maximizeze propria fericire şi că scopul guvernământului era să promoveze maximul de fericire pentru cât mai mulţi. Utilitarismul se baza pe un individualism şi pe premise psihologice ce urcă în trecut până la Hobbes*; se opunea tradiţiei şi teoriilor dreptului natural, iar în plus era în mod implicit critic la adresa religiei.

Pe planul consecințelor practice, utilitarismul contribuia la subminarea legitimității regimului existent, dar oferea totodată principiile de bază menite a servi la conturarea și justificarea alternativelor la acesta. Radicalismul filozofic includea și filozofia dreptului a lui Bentham, care critica cu asprime dreptul jurisprudențial (*common law*) ca fiind un sistem tradiționalist, incoerent, arbitrar și greu de înțeles (→ *lege*). Blackstone* în special era atacat ca cel mai proeminent apărător al *common law* și al profesiunii de avocat, prin intermediul căreia publicul avea acces la drept și tribunale. Concepția utilitaristă despre drept a lui Bentham se opunea, între altele, oricărei folosiri a limbajului naturii, inclusiv invocării dreptului natural și a drepturilor naturale, ca fiind mult prea ambigue și ca furnizând justificări specioase unor hotărâri arbitrare. În chip de alternativă, Bentham a creat o filozofie juridică ce-și etala cu mândrie raționalitatea și claritatea, calități ce urmau a fi atinse prin codificare. A treia componentă principală a radicalismului filozofic era economia politică; aceasta, prin individualismul ei și prin accentul pus pe maximizarea satisfacțiilor, avea afinități cu utilitarismul. Principiile economiei politice erau incompatibile cu monopolurile și cu protecționismul și în mod implicit critice la adresa bazelor economice ale puterii aristocratice, având prin aceasta afinități cu alte componente ale radicalismului filozofic. Radicalii filozofici au susținut cu consecvență agitația împotriva legislației protecționiste a cerealelor. Cea de-a patra și, probabil, cea mai vizibilă componentă a radicalismului filozofic a fost pledoaria lui în favoarea democrației, desfășurată în cartea lui Bentham *A Plan of Parliamentary Reform* (1817) și în *An Essay on Government* (1820) al lui James Mill, lucrare despre care fiul autorului avea să spună că era un manual al radicalilor filozofici. Menirea politicii era de a realiza o identitate de interese între cârmuitori și cârmuiți. Obstacolul în calea realizării acestei identități era existența unor interese funeste, adică a unor interese deosebite de cele ale tuturor celorlalți membri ai comunității. Era, de aceea, necesar ca persoanele cu astfel de interese să fie împiedicate de a-și folosi pozițiile de putere pentru a obține foloase prin mijloace corupte. Un regim aristocratic era cel mai elocvent exemplu de conducători rapace, care folosesc puterea guvernamentală pentru a obține sinecuri și locuri în birocrația de stat, biserică și armată — evident, interese ce nu erau și ale restului populației. Remediul consta în a-i frustra pe cei cu interese funeste prin instituirea unui sistem reprezentativ bazat pe interesul universal sau general, al întregului popor. Acest obiectiv urma a se realiza introducând îngrădiri democratice pentru deținătorii puterii și creând posibilitatea ca interesul universal să prevaleze. Era necesară în acest sens o reformă organică, adică o schimbare constituțională radicală ce urma să includă și un sufragiu mult lărgit, de preferință universal, alegeri frecvente și secrete — într-un cuvânt, democrația.

Cine subscria numai la o parte dintre aceste doctrine nu era considerat radical filozofic. Mulți susțineau una sau unele dintre aceste părți componente

ale radicalismului filozofic, respingând altele; aceştia nu erau consideraţi ca aparţinând mişcării. Majoritatea economiştilor, de pildă McCulloch şi Nassau Senior, nu erau nici utilitarişti, nici democraţi radicali şi, ca atare, nu erau radicali filozofici. Existau, tot aşa, utilitarişti care respingeau democraţia şi prin aceasta se plasau în afara radicalismului filozofic; aşa erau, de exemplu, William Paley şi John Austin pe vremea când scria *The Province of Jurisprudence Determined* (1832). Existau, de asemenea, reformatori ai justiţiei care nu erau nici democraţi, nici utilitarişti şi ca atare nici radicali filozofici; este cazul lui Mackintosh şi al lui Brougham. Existau, în fine, democraţi radicali, ca Hetherington, sau chartiştii care respingeau utilitarismul şi doctrinele economiei politice; nici ei nu erau radicali filozofici. Printre figurile intelectuale de prestigiu, Bentham, James Mill şi John Stuart Mill se remarcau prin ataşamentul lor faţă de toate părţile constitutive ale doctrinei radicalismului filozofic. De notat că Bentham şi James Mill, deşi erau arhitecţii intelectuali ai radicalismului filozofic, nu au folosit acest termen, care a fost invenţia unor istorici domici să atribuie unui grup particular de personalităţi intelectuale ideile care încurajau afirmarea liberalismului în viaţa politică şi în politica economică. Termenul de radicali filozofici a fost însă eticheta adoptată de John Stuart Mill şi de cei cu idei asemănătoare, pentru care ea avea o semnificaţie specifică ce nu acoperea mănunchiul de doctrine atribuite mai târziu radicalismului filozofic. Termenul era aplicat unui mic grup de ziarişti şi politicieni radicali care, pe lângă că acceptau utilitarismul, filozofia benthamită a dreptului, principiile economiei politice, malthusianismul şi pledoaria pentru democraţie, se distingeau prin ataşamentul lor faţă de ideea că trebuia şi putea fi creat un partid parlamentar al cărui obiectiv de căpetenie să fie o reformă constituţională cu caracter democratic. (Pe lângă John Stuart Mill, cele mai cunoscute personalităţi din acest grup au fost George Grote, bancher şi parlamentar care mai târziu şi-a câştigat reputaţia ca autor al unei *History of Greece*; Harriet Grote, care a condus salonul radicalilor filozofici; Sir William Molesworth, parlamentar, susţinător financiar şi colaborator al revistelor radical-filozofice, iar mai târziu organizatorul şi editorul operelor lui Thomas Hobbes; şi John Roebuck, parlamentar, reformator colonial, iar mai târziu critic proeminent al politicii britanice în Războiul Crimeii.)

Ca radicali filozofici, Mill şi asociaţii săi au dezvoltat o pledoarie şi o strategie pentru crearea unui partid parlamentar ataşat democraţiei în opoziţie cu un partid aristocratic. Chestiunea de căpetenie era alternativa democraţie — aristocraţie, toate celelalte chestiuni fiind considerate ca derivând din aceasta sau ca fiind de mai mică însemnătate. Prima chestiune era socotită fundamentală pentru că reflecta realitatea socială subiacentă a conflictului dintre aristocraţie şi popor. Se preconiza, în consecinţă, o realiniere a partidelor, în sensul unei combinaţii între cele două partide existente, care erau ambele dominate de aristocraţi şi promovau interese aristocratice. Realinierea era menită să permită naşterea

unui partid democratic radical care să reprezinte poporul în opoziție cu un unic partid aristocratic. Urma să se profileze un conflict de partid între susținătorii principiilor aristocratice, desemnați drept conservatori filozofici, și promotorii democrației și ai principiilor acesteia, numiți radicali filozofici. Această realiniere urma, de asemenea, să permită partidelor să reflecte deopotrivă o realitate socială și anumite principii pure. În această concepție, partidele doctrinale reprezentând poziții extreme aveau cea mai mare vocație la legitimitate, încât nu este surprinzător că radicalii filozofici erau taxați drept extremiști și doctrinari. În acest răstimp (1824–1840) John Stuart Mill s-a arătat ostil partidelor de centru, criticându-i pe cei dispuși la compromis și la jumătăți de măsură că ar fi lipsiți de principii. Prin această concepție a lor radicalii filozofici se deosebeau de alte tipuri de radicali, de cei care, precum Thomas Paine* și adepții săi, profesau un radicalism bazat pe credința în drepturi naturale, de cei preocupați de anumite chestiuni particulare și pentru care democrația era doar un mijloc în slujba scopului lor particular și de cei de felul lui Cartwright sau Cobbett, care își justificau credința în schimbarea constituțională cu argumentul că această schimbare ar duce la restaurarea unor instituții populare așa cum existaseră în trecutul îndepărtat. (→ *radicalii britanici*)

Radicalii filozofici au format o mică facțiune în Camera Comunelor și au desfășurat o viguroasă campanie publicistică în cursul anilor 1830; echilibrul dintre partide din Camera Comunelor le dădea speranțe de reușită. Speranțe care s-au prăbușit însă atunci când apariția chartismului, agitația împotriva Legii cerealelor și anumite alte circumstanțe politice au dus la dezilu-zionarea lor și la destrămarea minusculei lor facțiuni. Numele a supraviețuit eșecului micului partid autodenumit radical-filozofic. Termenul de radicalism filozofic a fost adoptat de către istorici mult mai târziu, în particular de Elie Halévy, a cărui carte *La formation du radicalisme philosophique* a fost publicată în 1904 și tradusă în engleză în 1928. Atrăgând atenția în *Autobiography* (1873) asupra activităților sale politice din tinerețe, Mill a contribuit probabil și el la încetățenirea denumirii. În contrast cu definiția destul de precisă a lui Mill, accepțiunea laxă a lui Halévy, care includea benthamismul, utilitarismul, liberalismul*, doctrina *laissez-faire** și un radicalism* generalizat, a devenit cea convențională.

Criticile la adresa radicalilor filozofici au vizat îndeosebi doctrinarismul lor, fiind formulate de centriști afiliați partidului Whig. Francis Jeffrey a fost de părere că ei încurajau conflictul civil și făceau greu de înfăptuit reconcilierea dintre clase și dintre partide. Macaulay* le reproșa o seamă de lucruri: că foloseau raționamentul deductiv care era nepotrivit în politică; că aveau asemănări cu puritanii din secolul al XVII-lea și cu iacobinii; că din pricina sprijinului lor anumite cauze bune s-au acoperit de ridicol; că erau intoleranți și aroganți; și că imprimau o tentă prea revoluționară mișcării de reformă. Stephen, în cartea sa *The English Utilitarians* (1900), a repetat într-o formulare mai puțin sofisticată unele dintre aceste critici. Dintr-un punct de vedere diferit, Carlyle* și-a vărsat supărarea pe radicalismul filozofic din pricina

individualismului* acestuia, a nereceptivității sale față de nevoile spirituale și a faptului că era favorabil economiei de piață. Marx a taxat radicalismul filozofic drept o ideologie burgheză.

JH

Bibliografie

HALÉVY, E., *The Growth of Philosophic Radicalism*, trad. de M. Morris, Londra, Faber & Gwyer, 1928. — (♦) HAMBURGER, J., *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophic Radicals*, New Haven și Londra, Yale University Press, 1965. — MILL, J., *An Essay on Government*, New York, Liberal Arts Press, 1955. — MILL, J. S., *Autobiography* (1873), în *Collected Works*, vol. I, ed. J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1981. — ~, *Essays on England, Ireland, and the Empire*, în *Collected Works*, vol. VI, ed. J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1982. — (♦) ROBSON, J. M., *The Improvement of Mankind: the Social and Political Thought of John Stuart Mill*, Toronto, University of Toronto Press, 1968. — STEPHEN, L., *The English Utilitarians*, Londra, London School of Economics and Political Science, 1950. — (♦) THOMAS, W., *The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice, 1817–1841*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

rasism Ca teorie politică și ca bază pentru o teorie a istoriei, rasismul a devenit un factor în istoria europeană în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Ca forță politică, el s-a manifestat în cadrul antisemitismului de la cumpăna dintre secole și a constituit fundamentul intelectual al nazismului.

Explicațiile rasiale ale universului uman își au originile în secolul al XVIII-lea. Era epoca în care s-a născut antropologia, o nouă disciplină științifică, definită prin încercarea de a determina, folosind metode empirice, locul omului în natură. Oamenii erau observați, evaluați, comparați unii cu alții. În aceeași vreme năzuința spre înfăptuirea unității și armoniei în sfera lucrurilor omenești a dat naștere credinței în unitatea dintre trup și spirit. S-a crezut că și această unitate putea fi observată și evaluată. Deși marii naturaliști și antropologi ai secolului al XVIII-lea — precum Lamarck (1744–1829), autorul unei *Philosophie zoologique* (1809), ale cărui studii privind mutația speciilor le-au anticipat pe cele ale lui Darwin, sau Buffon (1707–1788), autorul celebrei *Histoire naturelle de l'homme* (1778) — ofereau o explicație materialistă și prin factori de mediu a deosebirilor rasiale, criteriile lor de clasificare aveau deja un pronunțat caracter subiectiv. Folosirea de stereotipuri a devenit un lucru foarte comun, iar despre variațiile caracterelor fizice se credea că indică existența unor deosebiri mentale, psihologice și culturale. Încă de la începutul secolului al XIX-lea numeroase texte științifice, printre care lucrări de istorie naturală sau antropologie, erau fățiș rasiste. Noile științe despre om, modelându-se pe cât era posibil după foarte prestigioasele științe fizice, tindeau în acea perioadă să atribuie caracteristicilor mentale sau morale aceeași imuabilitate ereditară ca și caracterelor fizice. De vreme ce la negri culoarea pielii ținea de ereditate, se trăgea concluzia că și „lenea și indolența" lor nu puteau fi decât tot ereditare.

De-a lungul întregului secol al XIX-lea constatăm această încercare de abordare a sufletului prin prisma corpului, care constituie trăsătura caracteristică a rasismului. În această epocă, în Europa au câștigat o largă adeziune două idei: prima, că între rase există deose-

biri psihologice intrinseci şi a doua, că numai oameni de acelaşi „sânge" puteau avea o moştenire culturală şi intelectuală comună. Afirmarea naţionalismului*, care presupunea căutarea de criterii obiective pentru definirea colectivităţilor naţionale şi atribuia importanţă istoriilor şi limbilor naţionale, precum şi îndelungata luptă purtată în Europa împotriva Revoluţiei franceze şi a moştenirii raţionaliste a iluminismului au contribuit la crearea condiţiilor în care rasismul s-a putut dezvolta până la a deveni baza unei teorii a istoriei şi deopotrivă o forţă politică.

În acest context se impune să atragem atenţia şi asupra operei lui Herder*. Acesta a fost în multe privinţe un raţionalist şi un umanist care respingea principiul clasificării rasiale, dar cu toate acestea a exercitat o influenţă decisivă asupra naţionalismului european şi, indirect, asupra gândirii rasiale, prin introducerea ideii subiective de *Volksgeist*. Pentru Herder, natura unui popor îşi afla expresia în spiritul neschimbător al acestuia, rafinat prin istorie. Ceea ce dădea unitate vieţii şi culturii unui popor era, potrivit credinţei sale, persistenţa sevelor originare în care rezida esenţialul forţei lui. *Volksgeist*-ul i se revela lui Herder prin mitologii, cântece tradiţionale şi legende. Ele datau de la originile unui popor şi prin păstrarea lor spiritul acestuia putea fi reîntinerit. Acest concept organic de naţiune a avut o uriaşă influenţă asupra potenţării particularismelor europene şi a dat apă la moară naţionalismului tribal, al pământului şi morţilor — naţionalismului ce apela la „sânge şi glie" (*Blut und Boden*).

Cel ce a sistematizat primul gândirea rasistă din secolul al XIX-lea a fost Joseph Arthur Gobineau* în *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855), o lucrare sintetică, interdisciplinară, bazată pe istorie şi lingvistică. Gobineau susţinea că principiul rasei era capabil să elucideze trecutul, prezentul şi viitorul; el era cel ce determina destinul civilizaţiilor. Când o civilizaţie devenea decadentă, acest lucru se datora amestecului dintre rase. Nici o rasă nu putea să-şi păstreze la nesfârşit puritatea, iar cu cât devenea mai amestecată, cu atât devenea mai degenerată. J. A. Gobineau susţinea existenţa a trei rase principale: galbenă, neagră şi albă. Rasa galbenă era materialistă şi lipsită de imaginaţie, iar limbajul ei incapabil să exprime o gândire metafizică. Rasa neagră era lipsită de inteligenţă. Printre albi, rasa ariană, care la început a format elita Indiei, iar mai târziu a creat moştenirea teutonică, poseda virtuţile nobleţei — preţuirea libertăţii şi a onoarei, şi un cult al spiritualităţii. Gobineau nu era antisemit şi condamna sclavia, dar prin faptul că explica istoria universală printr-o teorie rasială şi afirma superioritatea elementului arian, a putut fi adoptat de mişcarea pangermanică: aceasta s-a folosit de teoria lui spre a oferi un cadru conceptual naţionalismului şi antisemitismului ei.

Anglia şi-a avut un Gobineau al său în persoana lui Robert Knox (1798–1862), în a cărui carte *Races of Men* (1850) era afirmată superioritatea a două rase ariene, saxonii şi slavii (în această privinţă a rămas unic) şi inferioritatea evreilor. James Hunt (1833–1869), un admirator al lui Knox, fondatorul şi

preşedintele Societăţii Antropologice din Londra, a contribuit la răspândirea rasismului, căutând să eliibereze ştiinţa de ceea ce el considera a fi nişte prejudecăţi nefericite, precum teoria drepturilor omului şi credinţa în egalitatea dintre oameni. Ambii autori erau convinşi că trăsăturile rasiale sunt înnăscute şi neschimbătoare, incluzând aici atât aspectele fizice ale unei persoane, cât şi caracteristicile ei morale şi intelectuale.

O explicaţie a istoriei care punea accentul pe factorii etnici în dezvoltarea civilizaţiilor i-a influenţat puternic pe unii dintre exponenţii de frunte ai establishmentului intelectual din a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Hippolyte Taine (1828–1893) a dominat în mod neîndoielnic viaţa intelectuală franceză din epoca sa. În monumentala sa *Histoire de la littérature anglaise* (1863), el susţinea că o civilizaţie este întotdeauna produsul a trei elemente principale: rasa, mediul şi momentul. El considera că oamenii sunt legaţi între ei înainte de toate printr-o „comunitate de sânge şi spirit". Taine este îndeobşte privit drept un pozitivist şi un liberal, lucru valabil şi pentru celălalt gigant al vieţii intelectuale franceze din acea perioadă, Ernest Renan, care a fost puternic influenţat de Gobineau.

Trebuie spus însă că abia atunci când gândirea rasială a adoptat darwinismul social*, rasismul a dat naştere unei teorii politice coerente. Ideile de „selecţie naturală", luptă pentru existenţă şi „supravieţuirea celor mai bine adaptaţi" au fost prompt preluate de teoreticienii rasismului; determinismul biologic aplicat la ştiinţele umane a devenit pentru ei o normă prin care erau justificate inegalităţile existente sau cele ce urmau a fi instituite în vederea restabilirii ordinii naturale distruse de liberalism, democraţie, Revoluţia franceză şi marxism. Către sfârşitul veacului al XIX-lea, această sinteză dintre darwinismul social şi rasism era deja un lucru comun în Europa. Ea a căpătat cea mai caracteristică expresie în opera „antropo-sociologilor" Georges Vacher de Lapouge în Franţa şi Otto Ammon în Germania. Aceştia nu se mulţumeau să afirme absoluta superioritate fizică, morală şi socială a arienilor (susţinută de ei prin măsurători ale craniului ca şi prin alte criterii sociale, antropologice şi economice), dar avansau şi un nou concept de natură umană, şi o nouă idee despre relaţiile dintre oameni. Ammon şi Vacher de Lapouge credeau că modul de distribuire a oamenilor în societate este supus unui determinism strict şi că nimic nu poate elimina predestinarea unei rase. Elementul arian este cel ce susţine întotdeauna mersul istoriei, fiind întemeietorul civilizaţiei şi creatorul artelor şi al ştiinţelor, descoperitorul de noi ţinuturi şi, pretutindeni, motorul vieţii economice. Pentru reprezentanţii acestei şcoli există o corelaţie absolută nu numai între organism şi activitatea spirituală, ci şi între caracteristicile fizice ale unui popor şi prezenţa sau absenţa spiritului de aventură, sau între dimensiunile craniului şi şansele individului de a urca pe scara socială. Asocierea darwinismului social cu rasismul a avut drept efect imediat desacralizarea fiinţei umane şi asimilarea existenţei sociale cu existenţa fizică. Pentru astfel de rasişti, societatea era un organism reglat de aceleaşi legi ca

şi organismele vii, specia umană era supusă acelorași legi ca şi celelalte specii animale, iar viaţa umană nu era decât o necontenită luptă pentru existenţă. Lumea, credeau ei, este a celor puternici, care, prin urmare, sunt şi cei mai buni, iar în locul tradiţionalei morale creştine prindea chip o nouă morală (numită de Vacher de Lapouge „selecţionistă").

Ideea inegalităţii etnice dintre popoare a devenit prevalentă la cumpăna dintre secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Atunci au apărut nenumărate lucrări cu caracter rasist şi adesea antisemit, care exprimau o sinteză între rasism şi darwinismul social. Unele dintre ele au devenit *best-sellers:* în Germania *Die Welträtsel* (1899) de Ernst Haeckel, părintele „monismului" darwinian, *Rembrand als Erzieher* (1890) de Julius Langbehn, iar în Franţa *La France juive* (1886) de Drumont. Lucrările de psihologie socială ale lui Gustave Le Bon, care acordau o importanţă deosebită factorului rasial, au fost traduse în şaisprezece limbi. Pentru Drumont ca şi pentru Lagarde, autorul lucrării *Deutsche Schriften* (1876), sau pentru Wagner, care a scris *Judentum in der Musik* (1850), evreul este duşmanul etern aflat într-un război total cu arianul. Această idee ocupă un loc central şi în gândirea unuia dintre cei mai faimoşi teoreticieni ai rasismului, englezul germanizat Huston Stewart Chamberlain*, autorul cărţii *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts* (1899), care, împreună cu austriacul Otto Weininger, autorul lucrării *Geschlecht und Charakter* (1903), l-a influenţat direct pe Hitler. Chamberlain credea că evreii reprezintă răul absolut, pe când germanii sunt poporul ales. Soarta civilizaţiei depindea de deznodământul luptei dintre arieni şi semiţi. Victoria evreului ar însemna distrugerea civilizaţiei, pe când victoria arianului ar marca începutul unei revoluţii spirituale, oprirea degenerării în curs şi naşterea unei noi ere.

Răspândirea ideilor rasiste cu caracter pretins ştiinţific, inclusiv a ideii că evreii erau o ramură a omenirii a cărei inferioritate putea fi dovedită, a jucat un rol major în procesul îndelungat de subminare a întregii culturi politice bazate pe raţionalism, individualism şi drepturile omului. Aceste idei au triumfat nu numai în Germania, ci şi în alte ţări, precum Italia, unde în 1938 a fost adoptată o legislaţie rasistă, sau în Franţa, unde în 1940, o dată cu instaurarea regimului de la Vichy, a fost promulgată o legislaţie rasistă foarte asemănătoare Legilor de la Nürnberg. ZS

Bibliografie

AMMON, O., *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, Jena, Fischer, 1895. — BARZUN, J., *Race: a Study in Superstition*, New York, Harper & Row, 1965. — (♦) BIDDISS, M. D., *Father of Racist Ideology: the Social and Political Thought of Count Gobineau*, New York, Wybright & Talley, 1970. — GURIAL, P. şi E. Temime ed., *L'Idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Editions du CNRS, 1977. — GOBINEAU, J. A. de, *Selected Political Writings*, ed. M. D. Biddiss, Londra, Cape, 1970. — LE BON, G., *Psihologia maselor*, trad. de L. Gavriliu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991. — MOSSE, G. L., *The Crisis of German Ideology: intellectual origins of the Third Reich*, New York, Grosset & Dunlop, 1964. — (♦), „Toward the final solution", în *A History of European Racism*, New York, Howard Fertig, 1978. — STERNHELL, Z., „Anthropologie et politique:

les avatars du darwinisme social au tournant du siècle", în *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Paris, Gallimard — Le Seuil, 1985. — VACHER de LAPOUGE, G., *Les Sélections sociales*, Paris, Fontemoing, 1899.

raționalitate Atributele de rațională-tate și irațională-tate sunt folosite în primul rând cu referire la oameni și la credințele și acțiunile acestora. Aplicarea lor la procese istorice, instituții, metode de luare în colectiv a deciziilor etc. reclamă interpretare de la caz la caz și întotdeauna trebuie considerată, în cel mai bun caz, problematică.

Raționalitatea îi este atribuită lui *homo sapiens* în virtutea capacității sale de a raționa și de a acționa în funcție de rezultatele deliberării. A spune despre o persoană individuală că posedă raționalitate înseamnă a spune că ea satisface standardul minimal al unei prezumții de competență. Absența rațională-tății este considerată un temei valabil pentru diminuarea unor drepturi legale și, de obicei, și pentru impunerea unei anumite supravegheri sau chiar constrângeri. În acest context raționalitatea e un concept-prag. Ea poate fi folosită însă și ca un concept scalar. În acest sens, oamenilor care sunt considerați raționali potrivit testului menționat li se atribuie grade de raționalitate mai mici sau mai mari. Astfel, despre cineva care întotdeauna înainte de a acționa se lansează în calcule complicate se poate spune că este excesiv de rațional. Raționalitatea pusă în slujba urmăririi propriilor interese se cheamă prudență — virtute ce poate fi și ea uneori calificată drept excesivă. „Căci (...) omul care privește prea departe înaintea sa, făcându-și griji în privința viitorului, va fi tot timpul ros de teama morții, a sărăcici sau a vreunui alt necaz și nu va afla liniște și tihnă decât în somn" (*Leviathan*, p. 169).

Elucidarea conceptului de raționalitate reclamă însă referirea la conceptul de rațiune, iar cuvintele „rațiune" și „rațional" derivă în cele din urmă din același cuvânt, *ratio*. În trecut, cuvintele „rațional" și „rezonabil" puteau fi folosite ca niște sinonime. Hobbes* spunea despre copii că „sunt numiți Făpturi Rezonabile datorită posibilității evidente ca în viitor să devină capabili de a se folosi de Rațiune" (p. 116). Între timp însă cele două cuvinte s-au specializat, astfel încât în prezent rezonabilitatea este privită ca fiind o virtute mai socială decât raționalitatea. Accepțiunea actuală a lui „rezonabil" este explicată în *Oxford English Dictionary* după cum urmează: „care are judecată sănătoasă; inteligent, normal psihic", accepțiune echivalentă cu unul dintre sensurile lui „rațional", dar de asemenea, „care nu pretinde prea mult". Legătura dintre rezonabilitate în această a doua accepțiune și raționalitate în general constă, am putea sugera, în aceea că în conflictele privitoare la clauzele cooperării sociale, disponibilitatea de a-și pleca urechea la rațiunile invocate de alții echivalează cu o deschidere față de perspectivele și interesele lor. „A nu cere prea mult" poate fi considerat drept un semn (dacă nu chiar un criteriu) al existenței acestei deschideri. Contrastul cu „raționalitatea" este potențat de tendința existentă astăzi în limbaj de a identifica raționalitatea mai degrabă cu prudența decât cu dispoziția de a acționa în funcție de rațiuni (temeiuri) de indiferent ce fel. Raționalitatea în credințe și acțiune

înseamnă exercițiul eficient într-o ocazie particulară al facultății raționale. Spunem despre o persoană că împărtășește în mod rațional o credință dacă poate oferi rațiuni în favoarea acesteia și dacă este dispusă s-o reexamineze în lumina eventualelor argumente produse împotriva ei. Raționalitatea unei credințe stă cu adevărul în același raport ca un proces echitabil din justiție cu un verdict corect. Un proces echitabil e mai probabil să conducă la un verdict corect decât un proces cu carențe procedurale; dar un proces impecabil sub aspect procedural se poate solda uneori cu un verdict incorect, după cum, tot așa, uneori se poate da un verdict corect la capătul unui proces defectuos sub aspect procedural. Raționalitatea se referă la modul în care împărtășim anumite credințe: și poate fi atribuită credințelor înseși doar într-o exprimare eliptică. Nici o credință (în sensul de conținut posibil al unei asertiuni) nu este prin ea însăși rațională sau irațională. Ceea ce putem spune este că, date fiind anumite alte credințe ale unei alte persoane, canoanele prevalente privind producerea de dovezi etc., este rațional sau irațional ca respectiva persoană să creadă un anumit lucru. Astfel, „ceea ce ne îndreptățește să spunem că [în Europa secolelor al XVI-lea și al XVII-lea] credința în vrăjitorie era irațională nu este falsitatea acestei credințe, ci faptul incoerenței dintre ea și alte credințe și criterii împărtășite de cei ce credeau în ea" (MacIntyre, p. 248).

Raționalitatea în acțiune constă în exercițiul capacității de a formula rațiuni pentru aceasta și de a acționa în funcție de ele. Și cum formularea de rațiuni pentru acțiune reclamă etalarea de credințe despre situația în care se află potențialul agent și despre consecințele ce ar fi de așteptat în cazul unor moduri de acțiune alternative, rezultă că raționalitatea acțiunii atârnă de raționalitatea credințelor. Nici o acțiune nu poate fi mai rațională decât credințele pe care se bazează. Cineva care crede că are corpul făcut din sticlă procedează bine, dată fiind această credință, evitând contactul violent cu suprafețe dure. Nu s-ar putea spune însă, tot așa, că urmând cu scrupulozitate acest precept acțiunile sale sunt raționale *tout court*. Raționalitatea nu garantează succesul, și nici invers. Întocmai cum o credință rațională poate fi falsă, un act rațional poate sfârși prost; și întocmai cum o credință irațională poate fi adevărată, un act irațional se poate întâmpla să aibă un rezultat bun.

Rațiunea cea mai directă și necontroversabilă pentru acțiune o constituie dobândirea a ceva ce dorim. În acest sens, o acțiune este rațională dacă este rațional adaptată urmăririi unui scop al agentului în cauză. Aceasta presupune că agentul are credințe raționale (în sensul eliptic definit mai sus) despre situație și despre natura alternativelor disponibile, că alege opțiunea care oferă cea mai bună perspectivă pentru atingerea scopului dorit și că săvârșește în fapt acțiunea recomandată de acest proces de deliberare și nu alta, incompatibilă cu ea. Paradigma a ceea ce este îndeobște denumit raționalitate mijloc-scop se cere elaborată având în vedere două fenomene: existența de scopuri multiple și incertitudinea rațională în privința legăturii dintre acte și rezultate. Pentru cazurile ușoare sunt posibile extinderi ușoare. Spre exemplu, *ceteris paribus*,

atunci când o alternativă ar duce la atingerea unui scop, în timp ce o alta ar duce la atingerea acestui scop și a încă unuia, trebuie preferată a doua alternativă; iar dacă pentru o alternativă există o mai mare probabilitate de atingere a unui scop decât pentru o alta, atunci este preferabilă prima. (Acestea sunt cel de-al doilea și cel de-al treilea „principiu al alegerii raționale" formulate de Rawls, pp. 412–413; primul este principiul deja enunțat pentru cazul unui singur scop — alegerea mijloacelor celor mai eficiente, pp. 411–412.) Cazurile mai dificile dau naștere la controverse nerezolvate (și probabil nerezolvabile).

Atât Rawls cât și Brandt, de pildă, au propus drept principiu de stabilire rațională a scopurilor crearea de către agentul în cauză a unui sistem armonios de scopuri, care să-i ofere satisfacția maximă. Lucrul din păcate ușor de spus, dar mai greu de realizat, după cum au arătat criticii lor (Copp și Zimmerman). O cerință mai puțin exigentă și mai evident plauzibilă este ca dorințele să fie reciproc consistente. O bună rațiune pragmatică a acestei cerințe este aceea că dacă cineva preferă a lui b, b lui c și c lui a, riscă să se învârtă într-un cerc, cheltuind timp și bani pentru a ajunge în punctul din care a plecat (vezi „Epilogul" la Barry și Hardin).

În ultimele trei–patru decenii, filozofii și specialiștii în teoria decizici s-au aplecat stăruitor asupra problemei deciziei în condiții de incertitudine, dar între ei se mențin dezacorduri la nivelul cel mai profund în legătură cu criteriile alegerii raționale. Allan Gibbard a propus ca nodul gordian să fie tăiat spunând că a declara rațională o anume decizie înseamnă a o recomanda ca fiind „potrivită" (*making sense*) în contextul respectiv. Conform acestei concepții, într-o situație când, să zicem, niște bayesieni și niște nebayesieni au vederi incompatibile despre ceea ce ar fi potrivit de făcut în fața incertitudinii, conceptul de raționalitate ar fi el însuși parte integrantă a disputei. Deși putem spune, dacă vrem, că este rațională orice acțiune care se va solda cu cel mai bun rezultat pentru noi, fiecare regulă de decizie este ea însăși o concepție despre ceea ce este cel mai bine pentru noi. Nu există un criteriu de raționalitate independent care să ne servească de reper.

Gibbard declară că, după părerea sa, argumentările privitoare la acțiunea rațională rămân în continuare importante, dar este greu de înțeles care ar fi, în concepția sa, obiectul acestor argumentări — în afară de ce anume trebuie făcut! Ideea de raționalitate cuprindea însă promisiunea de a ne spune ce să facem, în loc să ne lase ca mai întâi noi să decidem ce-i de făcut, iar după aceea alegerea noastră să capete cununa raționalității. Chiar și așa, majoritatea accepțiunilor curente ale conceptului de raționalitate rămân în picioare, pentru că se bazează pe criterii necontroversabile. Tot ce trebuie abandonat este speranța că noțiunea de raționalitate ne va ajuta să rezolvăm anumite probleme normative despre care se știe că nu le-am putut rezolva prin argumentare directă.

Există și alte chestiuni controversate: cât de iraționali sunt în realitate oamenii și care sunt implicațiile pentru politica publică ale deficiențelor umane din sfera prelucrării datelor (Slovik ș.a.); în ce măsură trebuie asumată

raționalitatea în interpretarea unei culturi oarecare (Hollis și Lukes); oferă sau nu postulatul că agenții sunt ființe ce-și urmăresc în mod rațional propriile interese cel mai bun program de cercetare în științele sociale (Popkin); în ce măsură poate fi extins cu folos conceptul de raționalitate de la individii umani la societăți, astfel încât să fie aplicat, de pildă, la perspectiva frustrării reciproce în situații de tipul dilemei prizonierului sau la posibilitatea unei ordonări intranzitive a preferințelor sociale, generată prin agregarea unor preferințe individuale tranzitive (Barry și Hardin).

BMB

Bibliografie

(♦) Barry B. și R. Hardin ed., *Rational Man and Irrational Society? an introduction and sourcebook*, Beverly Hills, Calif., Sage, 1982. — Brandt, R. b., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979. — (♦) Copp, D. și D. Zimmerman ed., *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 1984. — Gibbard, A., „Moral judgements and the acceptance of norms", în *Ethics*, 96 (1985), pp. 5–21 (replică la Sturgeon, pp. 34–41). — Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — (♦) Hollis, M. și S. Lukes, ed., *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, Cambridge, Mass., MIT Press, 1979. — MacIntyre, A., „Rationality and the explanation of action", în *Against the Self-Images of the Age*, Londra, Duckworth, 1971; Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1978. — (♦) Popkin, S. L., *The Rational Peasant: the Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley și Los Angeles, University of California Press, 1979. — Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford University Press, 1972. — Slovik, P., B. Fischhoff și S. Lichtenstein, „Regulations of risk: a psychological perspective", în *Regulatory Policy in the Social Sciences*, ed. R. G. Noll, Berkeley și Los Angeles, University of California Press, 1985.

Rawls, John (n. 1921) Filozof american. În 1971 și-a publicat *A Theory of Justice*, devenită în deceniile următoare cea mai influentă lucrare din filozofia politică anglo-americană. Studii publicate anterior în reviste academice anticipaseră temele mari ale acestei cărți, iar unele articole și conferințe ulterioare ale autorului aduc un număr de revizuiri teoretice. Din punct de vedere filozofic, principala contribuție a lui Rawls constă în prezentarea unei teorii etice alternative la utilitarism*. Din punct de vedere politic, teoria dreptății avansată de el este privită ca o apărare a liberalismului* în sens american sau a social-democrației* în sens european.

Cartea lui Rawls este interpretată uneori ca o resuscitare a tradiției contractului social* în gândirea politică; în realitate însă interesele și modul de a proceda al autorului diferă mult de firul principal al acestei tradiții. El nu este preocupat în mod direct de justificarea autorității politice, ci de stabilirea principiilor dreptății* sociale. Pentru a realiza acest lucru, el și-i imaginează pe oameni plasați în ceea ce el numește „poziția inițială". Aceasta este o situație pur ipotetică, în care oamenilor le lipsesc cunoștințele privind talentele și aptitudinile lor, ca și locul pe care-l ocupă în societate. Lor li se cere în această situație să formuleze principiile de repartiție de care vor fi guvernați când se întorc la o societate normală. Ei nu știu care sunt

scopurile lor particulare în viaţă; ştiu însă că va fi util să posede diferite „bunuri primare", înfăţişate de Rawls ca drepturi* şi libertăţi, oportunităţi şi puteri, venit şi avuţie, în fine, bazele respectului de sine. Despre fiecare individ se presupune că vrea cât mai multe cu putinţă din aceste bunuri, dar din pricina ignoranţei impuse în situaţia iniţială, oamenii sunt constrânşi să avanseze principii de repartiţie de o formă perfect generală.

Rawls pretinde că această construcţie evită principalele slăbiciuni ale utilitarismului, şi anume posibilitatea ca interesele unor indivizi particulari să fie sacrificate binelui agregat al ansamblului, furnizând în acelaşi timp principii de dreptate ce reflectă credinţe la care deja aderăm în profunzime. Nici una dintre aceste două pretenţii nu este inatacabilă. Unii critici au argumentat că, până la urmă, din poziţia iniţială ar rezulta o formă de utilitarism; iar alţii, că principiile pe care Rawls pretinde a le deriva din ea vin în conflict cu cel puţin unele credinţe adânc înrădăcinate. Aceste principii sunt: (1) Fiecare persoană să aibă drept egal la cea mai mare libertate compatibilă cu o libertate similară pentru alţii. (2) Inegalităţile sociale şi economice să fie reglementate în aşa fel, încât (a) să aducă folosul maxim acelora care sunt cei mai dezavantajaţi şi (b) să fie legate de poziţii şi slujbe deschise tuturora, în condiţii de autentică egalitate a şanselor. Primul dintre cele două principii exprimă o familiară idee liberală, dar felul cum îl foloseşte Rawls prezintă trei caracteristici notabile. Întâi, el interpretează „libertatea" într-un mod destul de îngust, vizând libertăţi definite juridic precum aceea de mişcare, a cuvântului şi de participare politică. (→ *libertate*) În al doilea rând, recunoscând că valoarea unei astfel de libertăţi pentru fiecare persoană depinde de resursele materiale pe care aceasta le posedă, el cere totuşi o distribuţie egală doar a libertăţii înseşi, nu şi a valorii ei. În al treilea rând, el acordă principiului libertăţii prioritate strictă faţă de cel de-al doilea principiu, cel puţin în societăţile economic dezvoltate. Libertatea nu poate fi niciodată sacrificată de dragul bunăstării materiale.

Dacă primul dintre cele două principii învederează ataşamentul lui Rawls faţă de liberalism, cel de-al doilea, şi îndeosebi partea (a) a acestuia — aşa-numitul „principiu al diferenţei" — pare a da teoriei sale un iz mai egalitar. Principiul diferenţei ne cere să reglementăm inegalităţile sociale în aşa fel încât cei cu cele mai puţine bunuri materiale (venit, avuţie şi bazele respectului de sine) să capete o câtime cât mai mare cu putinţă. Rawls îşi ia ca ipoteză o economie de piaţă în care inegalităţile materiale acţionează în chip de stimulente, sporind cuantumul total de bunuri disponibile pentru repartiţie. O implicaţie practică a principiului său este că sistemul fiscal trebuie folosit în mod progresiv în vederea redistribuirii bunurilor către cei mai nevoiaşi, până se atinge un punct în care efectele destimulative ale unei astfel de impozitări ar cauza scăderea produsului total.

Ce efecte ar avea principiile egalitare ale lui Rawls depinde de anumite fapte empirice ţinând de psihologia umană. Criticii săi de la stânga văd în aceasta

un punct slab al teoriei sale, argumentând că nevoia de stimulente nu este un fapt brut, ci cel puţin în parte un produs al instituţiilor economice existente. Criticii de la dreapta ai lui Rawls argumentează, simetric, că aceia care obţin succese pe o piaţă concurenţială merită să-şi păstreze avantajele astfel dobândite, chiar dacă impozitarea lor mai severă ar fi economiceşte fezabilă. Teoria lui Rawls este atacată şi la un nivel mai adânc. Unii sunt de părere că noţiunea sa de bunuri primare este impregnată de un individualism nejustificat; ea pare să nu ţină cont de valoarea pe care cei mai mulţi dintre noi o atribuim aspectelor colective ale vieţii sociale (de pildă, traiului într-o societate armonioasă). Alţii au argumentat că teoria sa este inadmisibil de anistorică prin încercarea ei de a deriva în întregime principii de dreptate din nişte postulate generale despre scopurile urmărite de oameni. Rawls a răspuns acestor critici în lucrările sale mai recente, îndeosebi în prelegerile sale Tanner şi Dewey. În particular, el priveşte acum teoria sa despre dreptate nu ca pe un adevăr etern, ci ca reflectând „tradiţiile statului democratic modern". Bunurile primare trebuie înţelese prin prisma unei concepţii „kantiene" despre persoane ca agenţi morali, capabili să urmeze principii publice de dreptate dar care în acelaşi timp plămădesc şi urmăresc propriile lor idealuri de viaţă bună.

Deşi teoria rawlsiană a dreptăţii are puţini aderenţi fără rezerve, ea a fost stimulentul unei ample literaturi critice în sfera filozofiei politice, iar politicieni cu convingeri liberale sau social-democrate s-au simţit atraşi de ea ca de o posibilă bază filozofică a politicilor pe care ei le preconizează.

DLM

Bibliografie

(♦) BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1973. — (♦) DANIELS, N. ed., *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 1975. — RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972. — ~, „Kantian constructivism in moral theory", în *Journal of philosophy*, 77 (1980), pp. 515–572. — ~, „The basic liberties and their priority", în *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, ed. S. M. McMurrin, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982. — SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. — (♦) WOLFF, R. P., *Understanding Rawls*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977.

război drept În sensul lui cel mai larg, termenul se referă la întreaga tradiţie a gândirii şi practicii din cultura occidentală preocupată să determine când este îndreptăţită folosirea forţei în scopuri politice şi să fixeze limite chiar şi unei asemenea folosiri îndreptăţite. Înţeleasă în acest fel, printre sursele şi expresiile ei se numără gândirea morală religioasă şi filozofică, teoria juridică, dreptul cutumiar şi pozitiv intern şi internaţional, în fine, teoria şi practica militară. În multe contexte însă termenul are accepţiuni mai restrânse. Una dintre accepţiunile specializate curente vizează doar forma clasică a teoriei războiului drept cristalizată în evul mediu, pentru celelalte etape ale dezvoltării tradiţiei mai largi fiind atunci folosită o terminologie diferită. În această optică, specialiştii în drept internaţional, ca J. B. Scott,

privesc teoria războiului drept (medievală) şi dreptul internaţional (modern) ca două etape în dezvoltarea aceluiaşi ansamblu de idei (→ *drept internaţional*); în mod similar, W. V. O'Brien vorbeşte despre „tradiţia război drept–război limitat", susţinând că ideea războiului limitat este expresia contemporană a ideii de război drept. Exponenţi ai eticii teologice, ca Paul Ramsey, folosesc termenul în principal cu referire la acea componentă a tradiţiei mai largi, ce derivă din surse teologice creştine, iar autorii romano-catolici de regulă îngustează şi mai mult sensul termenului atunci când vorbesc despre „doctrina războiului drept" propriu teologiei morale catolice. Lărgimea şi continuitatea tradiţiei cuprinzătoare sunt decelabile chiar şi atunci când înţelesul termenului „război drept" este restrâns în astfel de moduri sau în altele (vezi Johnson).

Conţinutul tradiţiei războiului drept. Tradiţia războiului drept manifestă o diversitate considerabilă în adaptarea la nevoile particulare ale diferitelor timpuri şi locuri şi la caracterul schimbător al războiului. Nu este vorba de o unică teorie sau doctrină, ci mai degrabă de un cadru de gândire ce cuprinde numeroase teorii şi doctrine, a cărui relevanţă durabilă este rezultatul unei dezbateri constante privitoare la înţelesul sau conţinutul exact al diverselor criterii ale războiului drept. J. F. Childress vorbeşte despre aceste criterii ca despre formulări ale „îndatoririlor de primă instanţă" ţinând de moralitatea folosirii forţei; se pune astfel accentul pe caracterul lor de cadru de gândire tipic al reflecţiei morale occidentale asupra războiului.

În forma clasică la care a ajuns spre finele Evului Mediu, tradiţia războiului drept are două diviziuni principale, desemnate de obicei prin sintagmele latine *jus ad bellum* şi *jus in bello*, prima preocupată de întrebarea dacă într-un caz dat recurgerea la forţă este îndreptăţită sau nu, iar cea de-a doua, de limitările ce ar trebui impuse folosirii îndreptăţite a forţei. Fiecare dintre aceste diviziuni se ramifică după variate criterii.

Componenta *jus ad bellum* a tradiţiei războiului drept cuprinde cerinţele să existe o *justă cauză*, o *autoritate îndreptăţită* să iniţieze folosirea forţei, o *justă intenţie* a părţii / părţilor ce fac uz de o astfel de forţă, apoi cerinţa ca forţa să fie *proporţională* (astfel încât să nu facă mai mult rău decât bine), să se recurgă la ea în *ultimă instanţă*, să fie întreprinsă *având drept scop pacea* şi să existe o *speranţă rezonabilă de succes*. În Evul Mediu erau recunoscute trei tipuri de „justă cauză": redobândirea a ceva luat pe nedrept, pedepsirea răului şi apărarea împotriva unui atac plănuit sau în curs de pregătire. Toate cele trei idei se regăsesc la romani în gândirea şi practica războiului din perioada clasică târzie. În dreptul internaţional al secolului al XX-lea, autoapărarea împotriva unui atac armat în curs de pregătire constituie principala justificare a recurgerii la forţă; accentul pus pe arbitraj ca mijloc de rezolvare a disputelor înainte de a se recurge la mijlocul de „ultimă instanţă" tinde să anuleze celelalte justificări clasice ale utilizării forţei. „Autoritatea îndreptăţită" însemna pentru romani autoritatea civilă supremă; în Evul Mediu târziu această autoritate era reprezentată de nobilii fără

un superior feudal; în epoca modernă ea este asociată cu *la compétence de guerre* pe care o are statul şi, implicit, suveranul (persoană sau organism parlamentar) care cârmuieşte statul; în fine, dreptul internaţional recent tinde să recunoască o anumită doză de „autoritate îndreptăţită" unor grupuri insurgente revoluţionare. „Justa intenţie" este un concept specific moral; cum spunea Sfântul Augustin*, primul care a introdus acest concept, ea exclude „dorinţa de a face rău, cruzimea răzbunării şi duşmănia necumpănită şi implacabilă, furia rebeliunii, pofta de dominaţie şi altele asemenea".

Acestea sunt concepte de căpetenie ale componentei *jus ad bellum* a tradiţiei războiului drept; restul sunt preocupări prudenţionale ce-şi păstrează în esenţă aceeaşi formă de-a lungul istoriei. Ar fi de consemnat două excepţii la această observaţie generală: una că, după cum menţionam mai înainte, dreptul internaţional aşază în primplan criteriul „ultimei instanţe", punând accentul pe arbitraj ca modalitate moralmente preferabilă de aplanare a disputelor internaţionale; a doua, că în ochii multora potenţialul distructiv al armelor nucleare face ca în orice război nuclear criteriul proporţionalităţii să fie inevitabil încălcat. Această din urmă poziţie este cunoscută sub denumiri ca „pacifism nuclear", „pacifism privind războiul modern" sau „pacifism al războiului drept". La drept vorbind, aici nu mai e vorba de un pacifism* veritabil, ci de o judecată particulară privitoare la moralitatea acestui fel de război modern din perspectiva tradiţiei războiului drept.

Jus in bello se defineşte prin două idei principale — principiul *proporţionalităţii mijloacelor*, care cere să fie evitate acele mijloace de forţă care pricinuiesc distrugeri gratuite sau altminteri nenecesare, şi *principiul discriminării* sau al *imunităţii necombatanţilor*, care cere ca necombatanţii să fie pe cât posibil protejaţi de calamităţile războiului şi, în orice caz, să se bucure de protecţie împotriva vătămării directe şi intenţionate. Perioada clasică a contribuit foarte puţin la problematica restricţiilor *in bello*; după cum observă Grotius*, principala restricţie *in bello* respectată în Antichitatea clasică a fost ca în locul uciderii popoarelor cucerite (fără a se face deosebire între combatanţi şi necombatanţi) învingătorul să le transforme în sclavi. Anterior erei industriale proporţionalitatea mijloacelor era impusă oricum de raritatea resurselor disponibile pentru scopuri militare. În perioada modernă, termenul „economie de forţe" redă principala idee cuprinsă în principiul „proporţionalităţii mijloacelor". Cu toate acestea, o vreme în Evul Mediu şi în diferite momente după aceea, s-au făcut eforturi pe linia scoaterii în afara legii a anumitor tipuri de arme ca fiind inevitabil disproporţionate. Eforturile de acest fel reprezintă o componentă importantă a dreptului internaţional contemporan şi a reflecţiei morale contemporane pe tema restricţiilor în purtarea războiului. Cât priveşte principiul „imunităţii necombatanţilor", gândirea medievală definea necombatanţa prin prisma a două criterii: funcţia socială şi capacitatea de portarmă. Clericii, pelerinii, orăşenii şi ţăranii aflaţi pe câmp erau

necombatanți potrivit primului criteriu; iar potrivit celui de-al doilea erau necombatanți femeile, copiii, bătrânii și infirmii. Portul de armă de către o persoană din oricare dintre aceste categorii o putea face să-și piardă statutul protejat. O bună parte din dreptul internațional contemporan, îndeosebi multiplele convenții de la Geneva, se ocupă de specificarea necombatanților și de definirea drepturilor lor; în secolul al XX-lea însă necombatanții n-au fost câtuși de puțin cruțați de efectele războiului. Ba chiar, un element al descurajării nucleare strategice îl constituie amenințarea pe care acest tip de arme, chiar și atunci când sunt nominal lansate asupra unor obiective militare legitime, o creează pentru populațiile necombatante.

Dezvoltarea istorică a tradiției războiului drept. Rădăcinile cele mai îndepărtate ale tradiției războiului drept se află în practica și reflecția asupra experienței războiului din perioadele clasice ebraică, greacă și romană. Către sfârșitul epocii clasice, dreptul și practica romane au dat naștere ideilor de justă cauză, de autoritate necesară pentru a face război și de necesitate de a cumpăni răul probabil ce însoțește războiul, în raport cu binele ce ar urma să fie dobândit prin recurgerea la arme (proporționalitatea). Teoreticienii creștini, ca Sfântul Ambrozie al Milanului și Augustin*, au preluat acestei idei în gândirea lor despre război, adăugându-le ideea ebraică a războiului poruncit de Dumnezeu (războiul sfânt) și introducând atenuări implicate de *caritas* („iubirea") creștină. Atât Ambrozie, cât și Augustin au susținut că persoanele inocente trebuie apărate în timp de război, însă nici ei, nici dreptul roman din vremea lor n-au dezvoltat o concepție coerentă despre imunitatea necombatanților.

Toate aceste restricții privitoare la utilizarea forței militare au fost ignorate în Occident după Augustin (secolul al V-lea) și până în epoca Păcii lui Dumnezeu sau a Armistițiului lui Dumnezeu (suspendarea ostilităților în anumite zile ale anului — *n. trad.*) din secolele al XI-lea și al XII-lea. Asemenea dezvoltărilor anterioare din perioada clasică, aceste eforturi medievale timpurii de limitare a războiului nu s-au închegat pe atunci într-un corp sistematic de idei privind comportamentul corect în război. Evoluțiile în direcția coerenței au început odată cu *Decretum Gratiani* (c. 1140; → *Grațian*), o magistrală compilație de drept canonic*, care a adunat variate fragmente din tradiția creștină, distribuindu-le în capitole tematice. Pe tema războiului, două generații succesive de canoniști (decretiștii și decretaliștii*) și teologi ca Petru din Paris și Toma d'Aquino* au adăugat noi contribuții pe temelia așezată de Grațian. Aproximativ în aceeași perioadă anumiți teoreticieni laici reabilitau elemente ale dreptului roman*, iar în cadrul clasei cavalerilor se închega codul cavalerismului, care a adăugat anumite restricții la folosirea forței armelor. Pe vremea Războiului de o sută de ani se realizează convergența acestor linii de evoluție într-un larg consens cultural privitor la justificarea și la limitarea războiului, în care și-au găsit locul toate elementele structurale importante ale teoriei războiului drept menționate.

În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, o serie de teoreticieni, între care Vitoria*, Suarez*, Grotius şi Gentili, au produs o transformare în tradiţia de până atunci a războiului drept şi au distilat din ea baza teoretică a dreptului internaţional modern. În aceeaşi perioadă codul cavalerismului a fost transformat într-un ansamblu de reguli de disciplină militară impuse din afară. În secolul al XVIII-lea, prin combinarea acestei discipline cu anumite preocupări strategice, ia naştere epoca clasică a teoriei războiului limitat. Lucrarea lui Vattel* privind dreptul internaţional reflectă atât gândirea unor teoreticieni anteriori precum Grotius, cât şi practica contemporană a războiului limitat. În secolele al XIX-lea şi al XX-lea, dreptul internaţional pozitiv a adus clarificări tradiţiei moştenite şi totodată, după cum am văzut mai sus, a modificat-o întrucâtva. În secolul al XX-lea a avut loc şi o recuperare de către moralişti a tradiţiei războiului drept. Cercetările istorice în această direcţie au început în perioada primului război mondial. După cel de-al doilea război mondial, era nucleară a declanşat dezbaterea normativă despre moralitate şi folosirea forţei: teologi ca John Courtney Murray şi Paul Ramsey, şi filozofi ca Elizabeth Anscombe au început să folosească explicit criteriile războiului drept ca instrumente de analiză morală. Michael Walzer şi William V. O'Brien sunt exemple notabile de politologi care au făcut acelaşi lucru. Cercetările istorice au continuat (vezi Johnson; Russell) alături de aplicări mai focalizate ale consideraţiilor privind războiul drept la probleme contemporane (Childress). Printre celelalte direcţii de dezvoltare a tradiţiei largi a războiului drept se numără expansiunea continuă a dreptului internaţional al războiului şi rafinarea manualelor militare de drept al războiului.

JTJ

Bibliografie

CHILDRESS, J. F., *Moral Responsibility in Conflicts*, Baton Rouge şi Londra, Louisiana State University Press, 1982. — GENTILI, A., *De jure belli libri tres*, trad. de J. C. Rolfe, Oxford, Clarendon Press, Londra, Humphrey Milford, 1933. — (♦) JOHNSON, J. T., *Ideology, Reason, and the Limitation of War*, Princeton, NJ şi Londra, Princeton University Press, 1975. — (♦) ~, *Just War Tradition and the Restraint of War*, Princeton, NJ şi Londra, Princeton University Press, 1981. — (♦) ~, *Can Modern War be Just?* New Haven, Conn. şi Londra, Yale University Press, 1984. — MURRAY, J. C., *Morality and Modern War*, New York, Council on Religion and International Affairs, 1959. — O'BRIEN, W. V., *The Conduct of Just and Limited War*, New York, Praeger, 1981. — RAMSEY, P., *The Just War*, New York, Scribner, 1968. — ~, *War and the Christian Conscience*, Durham, NC, Duke University Press, 1961. — (♦) RUSSELL, F. H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1975. — VATTEL, E. de, *The Law of Nations; or Principles of the Law of Nature*, Washington, Carnegie Institution, 1916. — (♦) WALZER, M., *Just and Unjust Wars*, New York, Basic, 1977.

Reich, Wilhelm (1897–1957) Psihanalist şi critic al civilizaţiei austro-american. S-a născut la 24 martie 1897 într-un ţinut periferic al Imperiului Austro-Ungar. Avea origine evreiască, dar n-a primit o educaţie evreiască. Mama sa s-a sinucis în 1911, iar după alţi trei ani i-a murit şi tatăl. În 1916 a intrat în armata austriacă, apoi a studiat psihanaliza la Viena, deşi nu avea formaţie medicală. A încercat să combine psihanaliza cu comunismul*, dar

a fost exclus din asociaţiile profesionale ale ambelor. Din 1939 şi până la moartea sa, în închisoare, survenită în urma unui atac de cord, a trăit în America. A avut parte de o viaţă zbuciumată şi chinuită, unele dintre tezele pe care le-a susţinut aveau un caracter extrem de speculativ şi şocant, iar de multe ori, mai ales din cauza scrierilor din ultima parte a vieţii, a fost privit cu condescendenţă, ca un diletant excentric.

Teza centrală a lui Reich era că civilizaţia se afla în primejdie din cauza reprimării în multiple forme a sexualităţii, reprimare echivalentă cu pierderea a ceva ce ar trebui să fie liber, spontan şi generator de bucurie. Persoana psihic echilibrată sau, potrivit expresiei sale, „caracterul genital", trăieşte experienţa orgasmului autentic, adică a libertăţii instinctuale. Astfel de persoane nu-şi satisfac imediat orice pornire instinctuală, ci sunt capabile de autoreglare, neavând nevoie de o „morală constrângătoare" impusă din afară. Caracterele genitale, despre care Reich credea că se întâlnesc cel mai frecvent printre muncitorii industriali, sunt înzestrate cu o „sexualitate naturală", care face monogamia improbabilă, dar implică în schimb că fiecare din strânsele relaţii succesive care e probabil să apară, este autentică. Această bază instinctuală pentru o dezvoltare optimistă a ideilor lui Freud* susţine ampla critică întreprinsă de Reich la adresa civilizaţiei moderne. Majoritatea oamenilor din epoca noastră suferă de „nevroză caracterială" şi sunt capabili în cel mai bun caz de un fals orgasm (sau o falsă bucurie), nu şi de acel „ultim abandon vegetativ-involuntar" de care sunt în stare persoanele cu caracter genital. La ei se dezvoltă o „armură caracterială" care se poate solidifica în „armură musculară", potrivnică impulsurilor spontane, percepute ca ceva primejdios. Relaxarea musculară poate duce la eliberare emoţională, conferind astfel un rol important analistului. Aceste apărări obsesionale au adesea urmări dezastruoase, dat fiind că energia sexuală zăgăzuită îmbracă forma nocivă a anxietăţii, sadismului şi agresiunii. Nedescărcarea energiei biologice duce la tot felul de comportamente emoţionale, inclusiv la fenomene de masă violente, cum este fascismul*. Ideologii potrivnice vieţii domină o populaţie inertă şi obedientă.

Procesul prin care majoritatea oamenilor ajung să se piardă risipindu-şi „energia cosmică primordială" este prezentat de Reich ca fiind nu de origine biologică, ci socială şi economică. Societatea în diversele ei aspecte generează un tip particular de structură caracterială, a cărei sursă primară o constituie familia autoritară, condusă de un tată dominator şi represiv. Acest proces începe în copilărie cu un dresaj domestic rigid şi cu prohibiţia masturbării. „Din fragedă copilărie oamenii sunt formaţi în spiritul falsei modestii, al retractilităţii şi al obedienţei mecanice, al înăbuşirii energiilor lor instinctuale firești" (*Character and Society*). Această mutilare sufletească a tânărului este motivată de „teama generaţiilor vârstnice de sexualitatea tinerilor şi de spiritul combativ al acestora" (*The Function of the Orgasm*, 1927). Procesul se încheie cu o căsnicie burgheză inevitabil nefericită,

caracterizată de conflictul dintre sexualitatea natural poligamă şi nevoile economice. Una dintre căile de eliberare consta, după Reich, în revolta celor tineri, care revendică libertate sexuală.

Teoretizările abstracte ale lui Reich privitoare la o luptă universală dintre forţele constructive şi cele distructive, forţe ce s-ar putea eventual împăca printr-o solidarizare între eu şi natură, ca şi viguroasa sa condamnare a civilizaţiei occidentale au un caracter mai mult poetic şi profetic decât ştiinţific. Rycroft descoperă în opera lui Reich „o fire de poet zbătându-se să evadeze" (p. 89). În această operă se întâlnesc observaţii pătrunzătoare privind costurile civilizaţiei şi unele sugestii constructive pentru reducerea acestora, ca de pildă străpungerea armurei caracteriale sau a rezistenţei pacienţilor, în locul dibuirilor după un inconştient evaziv. Însă discursul sentenţios şi pretenţios al lui Reich, ca şi anumite propuneri absurde ale sale, precum aceea de construire a unei „cutii organice" pentru captarea energiei cosmice, la care se adaugă şi personalitatea sa dificilă, au făcut ca ideile sale să fie desconsiderate fără discernământ.

GCD

Bibliografie

REICH, W., *Listen, Little Man!*, trad. de R. Mannheim, New York, Octagon, 1971. — –, *The Function of the Orgasm*, trad. de V. R. Cartagno, New York, Simon & Schuster, 1973. — –, *The Mass Psychology of Fascism* (1933), trad. de V. R. Cartagno, Harmondsworth, Penguin, 1975. — (♦) RYCROFT, C., *Reich*, Londra, Fontana, 1979.

reificare Proces de gândire prin care anumite relaţii umane sunt în mod eronat considerate a fi relaţii între lucruri, atribuindu-li-se, în consecinţă, o falsă obiectivitate şi imuabilitate. Marxiştii, şi în mod deosebit Lukács* (care a popularizat acest termen), susţin că reificarea e un atribut esenţial al ideologiei* burgheze.

DLM

reprezentare A reprezenta înseamnă a face prezente printr-un intermediar persoane, grupuri sau abstracţii ce nu sunt efectiv de faţă. În sfera vieţii politice se cheamă reprezentare acel mod de organizare potrivit căruia anumite persoane sunt împuternicite să acţioneze în numele altora. Reprezentarea în acest sens poate fi realizată printr-un monarh, printr-un diplomat sau chiar printr-un steag, dar pentru guvernământul reprezentativ modern este caracteristică îndeosebi existenţa unui organ legislativ ales. Reprezentarea modernă are de obicei la bază numărul sau gruparea teritorială a populaţiei. Districtele electorale pot să corespundă unor subdiviziuni politice sau să fie trasate în mod convenţional; fiecare dintre ele poate să aleagă câte un reprezentant sau mai mulţi; când se aleg mai mulţi sau când nu se constituie districte electorale, reprezentanţii pot veni din partea partidelor politice proporţional cu numărul de voturi obţinut de fiecare dintre acestea (reprezentare proporţională); în alte cazuri reprezentarea poate avea la bază grupurile profesionale sau alte grupuri funcţionale (reprezentare funcţională) sau să fie ponderată în favoarea unor astfel de grupuri (aristocraţii ereditare, persoane cu studii etc.). De-a lungul istoriei ideea de reprezentare a fost însoţită de persistente

controverse teoretice şi de definiţii incompatibile. Unii teoreticieni fac deosebire între guvernământul reprezentativ şi alte forme de guvernământ; alţii susţin că orice guvernământ e reprezentativ; în fine, alţii afirmă că reprezentarea este imposibilă.

Thomas Hobbes* definea reprezentarea drept acţiune în numele altcuiva care a autorizat-o, astfel încât actul reprezentantului este atribuit celor reprezentaţi de el şi-i angajează pe aceştia. Hobbes admitea că reprezentarea putea fi limitată în timp sau în ce priveşte conţinutul, dar susţinea totodată că atunci când oamenii autorizează un suveran prin contract social*, ei îl fac prin aceasta unicul lor reprezentant. Tot ceea ce face suveranul este autorizat de ei şi-i angajează; ceea ce înseamnă că orice guvernare efectivă are caracter de reprezentare. Alţi teoreticieni susţin un punct de vedere diametral opus — acela că un reprezentant este, înainte de toate, cineva răspunzător în faţa celor pe care-i reprezintă. Definitorie pentru reprezentare ar fi, astfel, nu autorizarea iniţială, ci responsabilitatea finală; reprezentantul are obligaţii speciale, iar cei reprezentaţi au drepturi şi puteri speciale. Ambele concepţii sunt formale, centrate pe modul în care începe sau se termină relaţia de reprezentare. Alţi teoreticieni pornesc de la substanţa a ceea ce se petrece în timpul reprezentării, adică de la modul în care reprezentarea se realizează. Dintre aceştia, unii înţeleg prin a reprezenta „a ţine locul" cuiva sau a ceva absent, prin asemănare sau prin simbolizare. Un organ legislativ reprezentativ poate fi privit ca o replică, oglindă, proiecţie sau eşantion al naţiunii; iar un reprezentant individual, ca un exponent al circumscripţiei care l-a ales. Aici reprezentarea înseamnă reprezentativitate. Reprezentantul poate fi însă privit şi ca un artist sau actor care prezintă, înfăţişează sau face alegaţii despre cei pe care-i reprezintă. El realizează reprezentarea, nu este identic cu ea. În cazul reprezentării simbolice nu este nevoie de vreo asemănare sau oglindire; reprezentantul simbolizează fie prin convenţie, fie prin impactul psihologic pe care calităţile sale îl au asupra celor reprezentaţi sau asupra auditoriului său.

În fine, reprezentarea poate fi privită şi ca „acţiune în numele" altora, într-un sens substanţial ce nu se rezumă la autorizarea formală sau la responsabilitate faţă de cei reprezentaţi, ci implică un gen de activitate aparte. Pentru caracterizarea acestei activităţi, adică a rolului jucat de reprezentant, se folosesc mai multe expresii: el acţionează în numele celor reprezentaţi sau în locul lor, aşa cum ei înşişi ar fi acţionat sau aşa cum ar fi acţionat dacă ar fi fost raţionali, în conformitate cu voinţa, dorinţele sau opiniile lor sau ţinând seama de binele, nevoile sau interesul lor.

Fiecare dintre aceste definiţii are corespondente în modul nostru curent de a folosi cuvântul „reprezentare", dar în acelaşi timp fiecare dintre ele este parţială, ignorând alte aspecte ale semnificaţiei sale. Pe lângă dificultăţile legate de definire, teoria reprezentării ridică o serie de probleme fundamentale persistente. Una dintre ele este cea care a prilejuit „controversa mandat / independenţă", formulată de obi-

cei ca o opțiune dihotomică: trebuie reprezentantul să facă ceea ce vor alegătorii săi sau ceea ce consideră el a fi cel mai bine? Exponenții opțiunii „mandat" pun accentul pe obligația reprezentantului față de alegătorii săi, susținând că aceștia nu ar fi cu adevărat reprezentați dacă acțiunile reprezentantului n-ar sta în legătură cu nevoile și dorințele lor. Teoreticienii „independenței" pun accentul pe rolul reprezentantului în organul legislativ național și pe obligația sa față de binele public; ei spun că reprezentantul nu reprezintă cu adevărat dacă se mulțumește cu rolul de transmițător mecanic al unor decizii luate de alții. Acest punct de vedere a fost susținut în mod elocvent de Edmund Burke*. O a doua problemă privește valoarea și chiar posibilitatea unei reprezentări autentice. Jean-Jacques Rousseau* susținea că așa-numitele instituții reprezentative nu fac decât să substituie voința unei minorități voinței întregii comunități, fără să existe vreo garanție sau măcar probabilitatea că acestea coincid. Și trăgea de aici concluzia că alegătorii sunt liberi doar în momentul scrutinului; de îndată ce sunt reprezentați, ei sunt din nou supuși unei voințe străine. Începând din secolul al XVII-lea, reprezentarea a fost privită ca un substitut al democrației* directe acolo unde oamenii sunt prea numeroși pentru a se putea autoguverna. Acest punct de vedere a fost însă supus în repetate rânduri unor critici democratice de factură rousseauistă, care relevau că participarea la autoguvernare are valoare intrinsecă, nu doar instrumentală, că numai oamenii politicește implicați și activi sunt liberi și că instituțiile reprezentative sfârșesc prin a descuraja cetățenia activă.

Reprezentarea politică ridică astfel numeroase probleme teoretice și practice: față de cine sau ce sunt obligați reprezentanții — față de susținătorii lor, față de întreaga lor circumscripție, față de partidul lor sau față de interesul public? Trebuie reprezentarea să aibă la bază subdiviziuni tradiționale, partide, grupuri funcționale sau numărul („un om, un vot")? În cazul trasării convenționale a circumscripțiilor, cum poate fi asigurată o repartiție echitabilă a numărului de reprezentanți? Ce contează cel mai mult în reprezentarea politică: reprezentativitatea (asemănarea legislativului cu națiunea, prezența proporțională a minorităților), expresivitatea simbolică (capacitatea de a-i face pe oameni să se simtă incluși și luați în seamă), modul de acțiune (reprezentanți instruiți și supravegheați de către alegători), judecata (deliberarea și adoptarea de decizii independente de către reprezentanți, fără mandat imperativ) sau loialitatea față de un lider, o politică sau un partid politic? HFP

Bibliografie

(♦) Birch, A. H., *Representation*, Londra, Pall Mall, 1972. — Burke, E., *Burke's Politics*, R. J. S. Hoffman și P. Levack ed., New York, Knopf, 1949. — Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — Mill, J. S., *Considerations on Representative Government* (1861), în *Collected Works*, ed. J. M. Robson, vol. XIX, Toronto, University of Toronto Press, 1977. — (♦) Pennock, J. R. și J. W. Chapman ed., *Nomos X: Representation*, New York, Atherton, 1968. — (♦) Pitkin, J. F., *The Concept of Representation*, Berkeley, Los Angeles și Londra,

University of California Press, 1967. – ROUSSEAU, J. -J., *Contractul social* (1762), trad. de H. H. Stahl, Iaşi, Ed. Moldova, 1996.

republicanism Termenul se defineşte prin contrast cu acela de monarhie. În timp ce un rege tradiţional se bucură de autoritate personală asupra supuşilor săi şi îşi cârmuieşte ţara ca pe un domeniu personal, într-o republică guvernarea este în principiu o afacere comună (*res publica*) a cetăţenilor, realizată de ei în vederea binelui comun.

Deşi monarhia a constituit forma de guvernământ obişnuită de-a lungul celei mai mari părţi a istoriei, ideile republicane au ocupat un loc important în gândirea politică europeană încă de la originile acesteia în oraşele-state din Grecia. Roma a fost însă locul în care republica a ajuns să formeze centrul unei ideologii. Privită în contrast cu cârmuirea personală a regilor, iar mai târziu a împăraţilor, Republica Romană a fost transformată de oratori, de scriitori satirici şi de istorici într-un mit în care se combinau gloria militară, libertatea şi virtutea. Prin „libertate" se înţelegea în acest context absenţa puterii arbitrare a tiranilor şi dreptul cetăţenilor de a-şi gestiona treburile comune participând la guvernare (→ *cetăţenie*). Prin „virtute" se înţelegea patriotismul* şi spiritul civic, disponibilitatea eroică de a pune binele public mai presus de interesele personale şi de familie, fiind ilustrată în mod pilduitor în faptele eroilor relatate de Titus Livius şi Plutarh.

Mulţi republicani, între care Sallustius, puneau libertatea Romei pe seama virtuţii cetăţenilor săi, iar pierderea libertăţii, pe seama coruperii acesteia cauzate de lux şi desfătări. Alţii au dat succesului republican explicaţii mai instituţionale, relevând complexitatea sistemului politic al Romei. Idealul guvernământului mixt, apărut pentru prima dată în *Legile* lui Platon*, a fost dezvoltat mai departe de către Aristotel*, iar forma cea mai influentă a primit-o la Polibiu*, care susţinea că formele de guvernământ se succedă una alteia într-un ciclu nesfârşit de instabilitate, dacă această mişcare nu este oprită printr-un echilibru al elementelor diferite din ele. Roma şi-a datorat, prin urmare, măreţia echilibrului dintre elementele monarhic, aristocratic şi democratic — credinţă ce a devenit o componentă esenţială a republicanismului clasic.

După ce timp de multe secole a fost eclipsat de monarhismul creştin, republicanismul a reînviat către sfârşitul Evului Mediu în oraşele-state din nordul Italiei. Susţinătorii săi s-au inspirat din mai multe surse teoretice diferite: Marsilio da Padova* a folosit concepte aristotelice pentru edificarea unui argument radical în favoarea suveranităţii populare, în timp ce juriştii Bartolo da Sassoferrato şi Baldus au fost preocupaţi să arate că structura monarhică a dreptului roman putea fi folosită în scopuri republicane dacă cetatea era privită ca *sibi princeps*, suveran legal în propriu-i teritoriu. Mai cu seamă umanişti florentini au aplicat mitul Republicii Romane la propriile circumstanţe, proclamând încă o dată că supremul ideal politic era libertatea civică a unei republici ce se guvernează singură. (→ *gândirea politică a Renaşterii*)

Crezul republican renascentist s-a dezvoltat însă în vremuri tot mai neprielnice, când oraşele italiene căzeau unul după altul sub guvernări princiare. În secolul al XVI-lea părea clar că libertatea republicană este o întocmire rară şi fragilă, pe care roata norocului o zdrobea cu uşurinţă. Întrebându-se în ce fel putea fi înfăptuită libertatea civică, autorii florentini au pus accentul pe două prescripţii complementare, una de ordin moral, cealaltă de ordin instituţional. În primul rând, după cum au învederat Machiavelli* şi Guicciardini*, o republică stabilă era cu neputinţă în lipsa virtuţii patriotice. Cetăţenii trebuiau să pună binele public mai presus de interesele lor private, îndeosebi mai presus de năzuinţa spre îmbogăţire, să evite gâlcevile dintre facţiuni, să fie pregătiţi să lupte personal pentru *patria* lor, nelăsând apărarea acesteia pe seama unor mercenari. Patriotismul, hrănit dintr-o participare continuă la treburile civice, trebuia să fie în fapt religia lor, mai însemnată decât creştinismul. Alături de accentul pus pe virtutea civică se constată o preocupare la fel de stăruitoare pentru redactarea de constituţii. Mulţi republicani, între care Giannotti, puneau succesele continue şi stabilitatea Veneţiei pe seama constituţiei sale, unde prezenţa dogelui, a senatului şi a consiliului putea fi lesne interpretată ca un amestec clasic de elemente monarhice, aristocratice şi democratice. Machiavelli, având privirea aţintită mai mult asupra turbulentei Rome decât asupra staticei Veneţii, a sugerat că într-un sistem dinamic tensiunile puternice dintre patricieni şi popor puteau în fapt să contribuie la măreţia întregului.

După dispariţia în 1530 a Republicii Florentine, ideile republicane cunosc timp de două secole un reflux, devenind un curent subteran în gândirea politică europeană, subordonat preocupării principale a acesteia pentru relaţiile dintre regi şi supuşi. În timpul Războiului civil englez, Harrington* a dat la iveală o utopie republicană, *Oceana* (1656), în care este exprimată o mare încredere în puterea întocmirilor instituţionale de a asigura libertatea, iar constituţia* mixtă clasică este adaptată condiţiilor contemporane. Influenţei lui Harrington i se datorează în parte curiosul semirepublicanism prezent într-o bună parte a gândirii politice engleze din secolul al XVIII-lea. Publiciştii „din provincie" priveau viaţa politică din vremea lor prin prisma gândirii clasice, coroana-în-parlament fiind echivalentul constituţiei mixte, micii proprietari rurali echivalentul cetăţenilor romani, iar curtea şi datoria naţională, echivalentul luxului şi al corupţiei ce au provocat nimicirea tuturor statelor libere. În raport cu ideea tradiţională că guvernământul republican ar fi potrivit numai pentru statele mici, prezenţa acestui nou vocabular a înlesnit revoluţionarilor americani să vadă în republică soluţia problemelor lor.

Această modificare de scară a fost una dintre căile urmate de schimbarea ideologiei republicane în cursul revoluţiilor americană şi franceză. Când republicanii au abandonat tiparul oraşelor-state, înlocuindu-l cu aspiraţia spre autoguvernare a naţiunilor, principiul participării politice directe prin

rotația în slujbe a cetățenilor a fost înlocuit de reprezentarea voinței poporului (deși, în mod paradoxal, poporul astfel reprezentat era creditat cu suveranitatea nelimitată, care odinioară fusese revendicată numai de către regi). O altă schimbare semnificativă a constituit-o înlocuirea pesimismului clasic prin optimismul modern. Până acum republicile fuseseră considerate niște excepții rare în raport cu normalitatea guvernămintelor monarhice, excepții posibile doar în împrejurări privilegiate și cu șanse reduse de a dura. Succesul înregistrat în America însemna însă că republicile erau privite acum ca o alternativă universală la domnia regilor. Apoi, în timp ce republicanii clasici gândiseră istoria după o schemă ciclică, succesorii lor erau plini de încredere în progresul luminilor, care (după cum credea de pildă Thomas Paine*) ducea concomitent la subminarea bisericilor și a dinastiilor regale. Încredere atât de viguroasă încât nici eșecul Revoluției franceze nu a putut-o distruge. Este o ironie că pesimistul Rousseau*, în anumite privințe ultimul republican cu adevărat clasic, a devenit profetul unei noi credințe seculare, ce făgăduia viitorul voinței generale* a poporului suveran.

Ca și în cazul predecesorilor lor clasici, și între republicanii din era revoluționară au existat deosebiri în privința accentului pus pe „virtute", respectiv pe factorul instituțional în asigurarea libertății. Republicanismul francez, urmându-l pe Rousseau, cultiva un discurs moralist. Pentru Robespierre și Saint-Just, care împărtășeau perspectiva republicanismului roman și dizertau mult pe tema virtuții și a devotamentului față de patrie, libertatea* era o valoare pozitivă asociată nu individualismului, ci vieții comune. Până și Tocqueville*, care cu o jumătate de secol mai târziu compara la rece idealurile clasice cu realitățile americane, considera că absorbirea în viața privată reprezenta un pericol pentru libertatea republicană, care trebuia contracarat de spiritul public generat de participarea civică.

Republicanismul de la finele veacului al XVIII-lea a putut să îmbrace însă și forme mai burgheze și mai instrumentale, punând accentul mai puțin pe nevoia de patriotism eroic și sprijinindu-se mai mult pe vechea tradiție a îngrădirilor și contraponderilor* instituționale. Apărând noua constituție a Statelor Unite, care datora mult teoriei republicane a guvernământului mixt, Madison* susținea că până și aspirația spre unitatea între cetățeni era utopică. Calea spre evitarea luptei factionale care a dus de atâtea ori la nimicirea republicilor o constituia crearea unor instituții prin care să se asigure cumpănirea reciprocă a intereselor rivale. Prin argumentări de factură similară și manifestând și mai puțin respect față de tradiția virtuții civice, Bentham* și discipolii săi nu vedeau în republică altceva decât un răspuns cu valoare instrumentală la problemele guvernământului. Luând ca pe un lucru de la sine înțeles interesul egoist al omului politic, ei au argumentat că autoritatea irresponsabilă de indiferent ce fel este primejdioasă și că un guvernământ bun putea fi asigurat făcând elective demnitățile publice și supunându-i pe deținătorii lor unei supravegheri continue din partea celor pe care-i reprezintă.

În cursul veacului al XIX-lea republicanismul a rămas un ideal susținut împotriva monarhiilor tradiționale. În secolul al XX-lea el a dispărut virtual de pe agenda politică, în parte pentru că acum nu mai existau regi de factură tradițională împotriva cărora să fie afirmat, iar în parte pentru că vechea concepție despre republica liberă, în care participarea la treburile publice să aibă precădere față de viața privată a cetățenilor, nu are ecou la liberali, aceștia împărtășind o concepție mai negativă și mai individualistă despre libertate. În vremea din urmă însă idealurile republicane clasice și în particular înțelegerea libertății nu ca o chestiune de activitate privată, ci ca una de activitate publică au fost resuscitate de Hannah Arendt*. Pe un plan mai general, un nou pesimism împărtășit de cercetătorii vieții politice și o reconsiderare în sens pozitiv a importanței culturii politice ca element de susținere a vieții publice reamintesc oarecum tema republicană clasică a fragilității republicilor și a nevoii de virtute în contracararea vicisitudinilor sorții.

MEC

Bibliografie

ARENDT, H., *On Revolution*, New York, Viking, Londra, Faber, 1963, Harmondsworth, Penguin, 1973. — GUICCIARDINI, F., *Selected Writings*, ed. și trad. C. Grayson, Londra, Oxford University Press, 1965. — HAMILTON, A., J. Madison și J. Jay, *The Federalist*, ed. B. F. Wright, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961; ed. M. Beloff, Oxford, Blackwell; ed. nouă 1987. — MACHIAVELLI, N., *Discourses*, ed. și introd. B. Crick, Harmondsworth, Penguin, 1970. — POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975. — (♦) SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. — TOCQUEVILLE, A., *Democrația în America*, trad. de M. Boiangiu și B. Staicu, București, Humanitas, 1995.

revizionism Termen folosit cu precădere în cadrul tradiției socialiste pentru a desemna concepțiile celor care caută să revizuiască ortodoxia dominantă, de obicei într-o direcție mai moderată. Cuvântul a fost creat de adversarii germani ai lui Bernstein*, care abandonase un număr de teze ale lui Marx* privitoare la dezvoltarea capitalismului* și trăsese de aici concluzii reformiste. V. I. Lenin* și succesorii săi au aplicat eticheta într-un mod mai puțin diferențiat, la indivizi și partide care se abăteau de la analiza politică dezvoltată de bolșevici și mai apoi de regimul sovietic. În partidele socialiste din Occident, termenul a fost și este folosit în mod specific pentru desemnarea celor care neagă necesitatea trecerii mijloacelor de producție în proprietate publică.

DLM

Bibliografie

LABEDZ, L. ed., *Revisionism*, Londra, Allen & Unwin, 1962.

revoluție → *teorii despre revoluție*

Ricardo, David (1772–1823) Economist britanic. A oferit o expunere sistematică a principiilor economici politice clasice* în lucrarea sa *The Principles of Political Economy and Taxation* (1817), din care s-au inspirat atât apărători ai capitalismului, cât și critici ai

acestuia, inclusiv Marx* şi aşa-numiţii socialişti ricardieni*.

romantism Adoptând o viziune largă asupra structurii conceptuale a gândirii romantice şi asupra originilor ei istorice, romantismul poate fi identificat cu credinţa în rolul cardinal al artei în viaţa umană şi cu teza că arta îndeplineşte un rol paradigmatic în înţelegerea tuturor fenomenelor culturale şi sociale. Aceste concepţii noi despre artă şi creaţia artistică au apărut dintr-o revoltă împotriva unei componente particulare a raţionalismului din secolul al XVIII-lea: estetica neoclasicistă. Terenul acestei revolte a fost pregătit de cultul sensibilităţii din romanele lui Rousseau* şi Richardson, de antiautoritarismul violent al mişcării *Sturm und Drang* şi de revirimentul religios alimentat de metodism şi pietism.
Ideile fecunde ale acestei critici estetice şi-au căpătat prima şi cea mai sistematică expresie în Germania în ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea. În lucrările de tinereţe ale fraţilor Friedrich (1772–1823) şi August Wilhelm Schlegel (1767–1845) şi ale prietenilor şi colaboratorilor lor literari, Novalis (1772–1801), Friedrich Schleirmacher (1786–1834) şi Ludwig Tieck (1773–1853), termenul „romantism" era folosit cu sfială pentru diferenţierea atributelor caracteristice ale poeziei „moderne" de cele oferite în modelul Antichităţii clasice şi pentru a formula un program de regenerare viitoare a artei. Dezvoltată într-o teorie cuprinzătoare a civilizaţiei moderne, această nouă concepţie despre poezie i-a influenţat ulterior pe gânditorii romantici din Anglia precum Coleridge* şi Carlyle*, iar prin doamna de Staël (1776–1817) a dat impulsuri vitale evoluţiei doctrinelor romantice în Franţa şi Italia.
Prin faptul că repudia postulatele majore ale raţionalismului iluminist (→ *iluminism*), romantismul se putea înfăţişa ca o revoltă împotriva modernităţii ca atare. Din aceleaşi raţiuni din care se opunea uniformităţii standardelor în evaluarea fenomenelor culturale, el s-a îndreptat şi împotriva fundamentelor metodologice ale paradigmei newtoniene a cunoaşterii ştiinţifice: gânditorii romantici respingeau cuceririle fizicii moderne şi ale psihologici asociaţioniste deoarece căutarea de legi generale, care avea drept premisă ideea că totul e cuantificabil şi calculabil, ducea la o idee abstractă şi sărăcită despre persoanele umane, şi nu putea da seama de calitatea intimă şi emotivă a raporturilor lor cu natura şi unele cu altele. O puternică tentă panteistă prezentă la Schelling (1775–1854), Schleiermacher, Wordsworth (1770–1850), Coleridge şi Shelley (1792–1822) impunea ideea unei esenţiale adaptări reciproce între om şi natură, ca între două părţi integrante ale unui univers viu şi accesibil înţelegerii umane prin intuiţie şi empatie.
Obiecţii similare faţă de efectele de disecare şi fragmentare produse de gândirea analitică modernă au marcat atitudinea romantică şi în alte domenii ale cunoaşterii: împotriva tezelor universale ale religiei naturale promovate de iluminism şi a explicării ei cu mijloacele discursului raţional, Schleiermacher şi Chateaubriand (1768–1848) au luat partea sentimentului intim şi

a comunicării spontane cu divinul ca singura bază autentică a credinței religioase. Adam Müller (1773–1825), Coleridge și Carlyle au criticat metodele economiei politice clasice*, reproșându-le că reduc dimensiunea umană a vieții economice la schema aridă a legăturii mercantile. Toți gânditorii romantici au considerat defectuos modelul contractual simplu al obligației politice dominant în doctrinele liberale și democratice (→ *contract social*). Valoarea supremă pe care ei o acordau individualității și diversității tradițiilor naționale și locale explică de asemenea și de ce romanticii s-au opus schimbărilor politice majore din vremea lor. Ei condamnau tendința spre raționalizare birocratică (vizibilă în funcționarea de tip cvasimecanic a statului prusac al timpului), încercarea de unificare juridică (Savigny a criticat în acest sens *Codul lui Napoleon*) și, în modul cel mai apăsat, revendicarea revoluționară a drepturilor politice bazată pe o falsă uniformitate a naturii umane. În ce privește însă atașamentele politice efective, romantismul nu poate fi identificat în mod simplist cu conservatorismul* și cu naționalismul* reacționar. Precumpănirea valorilor estetice în gândirea romantică favoriza o dispoziție flexibilă — sau, cum s-a susținut uneori, eminamente apolitică — aptă de a se alinia oricărei poziții ideologice între polul revoluției și cel al reacțiunii. Astfel, în Germania, datorită în principal polemicii eficiente a tinerilor germani și a tinerilor hegelieni*, romantismul a devenit virtual sinonim cu politicile reacționare ale epocii lui Metternich. În schimb, în Franța și Italia ideile romantice asociate cultului lui Napoleon și patriotismului revoluționar au putut forma o alianță naturală cu forțele liberale. Se poate spune că o distanță la fel de mare desparte convingerile politice împărtășite de „poeții lacurilor" (Wordsworth, Coleridge și Southey — *n. trad.*) de cele ale lui Shelley, Keats (1795–1821) și Byron (1788–1824).

În pofida varietății cauzelor politice pentru care a militat unul sau altul dintre scriitorii romantici, se poate vorbi totuși de o contribuție distinctă a romantismului la gândirea politică modernă. Legând ideea de stat de aceea de națiune, romantismul a extins aria dezbaterii politice dincolo de cadrul instituțional al dreptului și al guvernământului, îndreptând atenția spre multitudinea de factori nonraționali și neformali ai coeziunii sociale cuprinși în comunitatea de limbă, religie, folclor, obiceiuri etc. În plus, date fiind postulatele lui organiciste, romantismul nu putea să accepte o separare a sferelor privată și publică în felul în care o făcea teoria politică liberală. Adică, el nu considera statul drept arbitru sau garant al drepturilor individuale și nici instrument de promovare a fericirii sociale. În viziunea sa, statul întruchipa cele mai înalte aspirații umane, „totalitatea îndeletnicirilor umane" (Müller, în Reiss, p. 157). Această transcendere a liniei convenționale de demarcație a politicului a ieșit în evidență deja în atitudinea romantică față de Revoluția franceză. Entuziasmului față de evenimentele din Franța — salutate inițial ca fiind vestitorul unei iminente transformări totale a societății — i-a urmat curând deziluzia, atunci când s-a văzut

clar că schimbările aduse de ea nu însemnau mai mult decât o revoluție „politică", afectând doar întocmirile exterioare și formale ale vieții sociale. O pendulare similară între elemente utopice și elemente reacționare este detectabilă și în ideea de comunitate* (*Gemeinschaft*), prin care gândirea romantică a exercitat, probabil, cel mai puternic impact asupra doctrinelor politice de mai târziu. Aceasta postula identificarea totală a individului cu întregul — fără referire la garanții constituționale ale drepturilor individuale sau la participarea activă a cetățenilor la instituțiile statului. Ideea de comunitate evoca doar sentimentele de loialitate, camaraderie și apartenență prin topirea laolaltă a unor tipuri diferite de relații sociale: intimitatea prieteniei și a iubirii, caracterul personal al obligațiilor caracteristice grupurilor mici (de felul comunității de pe domeniul senioral medieval), legăturile emoționale născute dintr-o credință religioasă comună și forța sentimentelor patriotice.

În proiectele romantice timpurii de viață comunitară („simpoezie" și „simfilozofie" în limbajul lui Friedrich Schlegel și al lui Novalis, „pantisocrație" în planurile cercului de la Cambridge format în jurul lui Coleridge și Southey), „congregația artiștilor", unită prin legături de dragoste și prietenie, urma să marcheze începutul unei lumi noi. Relațiile personale eliberate — bazate pe emanciparea femeilor (și a bărbaților) de stereotipurile sexuale tradiționale — erau concepute drept celulele interne din care adevărata libertate urma să radieze și să impregneze întreaga viață socială. Medievalismul romantic — reabilitarea „veacurilor întunecate" — este adesea privit ca semn de evaziune într-un cer de credințe neclintite și de forme de autoritate ierarhice și stabile. Totuși, faimosul eseu al lui Novalis *Die Christenheit oder Europa* (1799) preconiza nu întoarcerea la o vârstă de aur, ci anticiparea poetică a unui viitor în care Europa să fie din nou unită printr-o credință comună, analoagă catolicismului medieval, dar nu identică acestuia. Chiar și acolo unde (ca în scrierile lui Adam Müller, Coleridge, Southey și Carlyle) revalorizarea romantică a Evului Mediu a ajuns să se asocieze mai strâns cu o apărare motivată politic a unor instituții „feudale", ea nu poate fi explicată doar ca o reacție conservatoare față de revoluție și democrație. Ea a fost totodată un vehicul eficient al criticii sociale. Scriitorii romantici găseau într-o ordine ierarhică idealizată, întemeiată pe relații personale de slujire și ocrotire, un reper în raport cu care puteau să înfățișeze efectele distructive ale comercialismului și industrialismului modern și să demaște noile moduri de exploatare și dominație acoperite de fațada drepturilor formal egale.

În examinarea legăturilor dintre romantism și naționalism nu trebuie să se uite că ideea romantică de națiune, care punea accentul pe factori culturali, și nu pe cei politici, avea la început puține asemănări cu năzuința spre putere și mărire afirmată în ideologiile naționaliste de mai târziu. Sensibilitatea față de particularitățile naționale, pe care romanticii o învățaseră de la Herder*, nu era incompatibilă cu o înțelegere simpatetică a tradițiilor altor

naţiuni. Ba chiar una dintre cuceririle durabile ale gândirii romantice rezidă în inspiraţia pe care ea a dat-o studiului comparativ al limbilor şi culturilor dintr-un larg spectru istoric şi geografic (ce includea şi civilizaţii necuropene). În şcoala istorică a dreptului şi în şcoala istorică din economie această influenţă romantică a generat noi metode — opuse economiei politice clasice şi pozitivismului juridic — de deslușire a naturii practicilor economice şi juridice prin prisma dezvoltării lor concret istorice şi a interdependenţei lor cu toate celelalte instituţii ale societăţii.

Războaiele împotriva lui Napoleon au dat naştere unei preocupări mai înguste pentru naţionalitate, preocupare centrată pe unitatea politică şi pe puterea militară. Nici chiar aici însă moştenirea romantismului nu se lasă condensată într-o formulă simplă. Ideile din care s-au inspirat revendicările de autodeterminare naţională în Polonia (Mickiewicz, 1798–1855) au fost de factură mistică şi mesianică (exaltând virtuţile unei ţărănimi necorupte); chemarea lui Mazzini către poporul italian să scuture jugul puterii străine s-a bazat pe convingeri libertare şi egalitare. Pe de altă parte, glorificarea războiului ca factor catalizator al deşteptării naţionale şi tonurile făţiş antisemite (detectabile la unele cercuri romantice din Germania) cuprindeau germenii unor doctrine agresive, în care ideea caracterului unic al unei naţiuni şi a misiunii ei speciale era de natură să oblitereze orice norme de conduită universale.

Investigarea cauzelor fascismului*, rasismului* şi militarismului din secolul al XX-lea a dus, fără îndoială, la o mai bună înţelegere a proceselor prin care critica romantică a raţionalismului, opunerea polemică dintre *Gemeinschaft* şi *Gesellschaft*, precum şi concepţiile organiciste despre stat şi naţiune ca scopuri în sine au putut fi adaptate astfel încât să fie puse în slujba unor ideologii antimoderniste şi antiliberale. Trebuie spus totuşi că prin separarea ideilor politice romantice de fundamentele lor estetice şi filozofice mai largi, acest demers tinde să nesocotească rolul pe care l-a jucat romantismul în revoluţionarea modului nostru de a înţelege istoria şi cultura, iar prin aceasta şi natura politicului.

UV

Bibliografie

ABRAMS, M. H., *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, Norton, 1971. — BERLIN, I., *The counter-enlightenment*, în I. Berlin, *Against the Current: essays in the history of ideas*, ed. H. Hardy, Londra, Hogarth, 1979. — HALSTED, J. B. ed., *Romanticism*, Londra, Macmillan, 1969. — LOVEJOY, A. O., *Essays in the History of Ideas*, Baltimore şi Londra, The John Hopkins University Press, 1948; — ~, *Marele lanţ al fiinţei*, trad. de D. Dicu, Bucureşti, Humanitas, 1997. — MANNHEIM, K., „Conservative thought", în K. Mannheim, *Essays in Sociology and Social Psychology*, ed. P. Kecskemeti, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1953. — MÜLLER, A., „Elements of politics (1808–1809)", în Reiss ed. — REISS, H. ed., *The Political Thought of the German Romantics, 1793–1815*, Oxford, Blackwell, 1955. — WELLEK, R., *A History of Modern Criticism 1750–1950*, vol. II, *The Romantic Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778) Filozof moral şi politic francez. Viaţa privată a lui Jean-Jacques s-a

bucurat din partea publicului de mai multă atenție decât cea a aproape oricărui alt filozof de seamă. Pierzându-și mama încă de la naștere, Jean-Jacques a fost crescut mai întâi de tatăl său, apoi de către rude. În adolescență, pe când era ucenic, fuge din Geneva natală în 1728 și începe să umble prin lume fără altă avere decât cămașa de pe el. Autodidact, avea să devină unul dintre cei mai extraordinari gânditori și scriitori ai Europei: compozitor și critic muzical, romancier, botanist, eseist, precum și autorul unor solide lucrări de filozofie politică și morală. Devenind protejatul și apoi amantul doamnei de Warens, o catolică fervent, studiază singur, îndeosebi în timpul șederii în casa ei de lângă Chambery. După ce vine la Paris în 1742, lucrează scurt timp ca secretar al ambasadorului francez la Veneția (1743–1744); reîntors în capitala Franței, ajunge un apropiat al lui Diderot* și al celorlalți intelectuali de frunte ai timpului. În 1749, pe când se ducea să-i facă o vizită lui Diderot la Vincennes, unde acesta se afla întemnițat pentru scrieri subversive, Rousseau află dintr-un ziar despre un concurs organizat de Academia din Dijon și în clipa aceea, după cum avea să spună mai târziu, îi vine subit inspirația (așa-numita „Iluminare de la Vincennes") a unui „sistem nobil și trist", menit să explice evoluția omenirii, suferințele și nedreptatea de care suferă. *Discursul asupra științelor și artelor* (1750), scris cu acest prilej, nu doar a câștigat premiul la Dijon, dar i-a adus și faimă autorului său.

Ca genevez care a activat în principal în Franța, Rousseau a fost din punct de vedere social un „marginal". Înzestrat cu o personalitate extrem de sensibilă — unii ar spune paranoică — și-a făcut dușmani printre figurile de prim plan ale iluminismului francez (grupul cunoscut sub denumirea *les philosophes*); în parte ca urmare a menționatului său *Discurs*, se mută de la Paris la țară, și în cele din urmă rupe legăturile cu prietenul său Diderot. După ce *Émile* (1762) și *Contractul social* (1762) sunt condamnate la Paris și Geneva, fuge din Franța și timp de câțiva ani caută un refugiu liniștit în Elveția, Prusia sau Anglia. Convins că se urzește împotriva sa un complot, între 1764 și 1770 compune scrierea autobiografică *Confesiuni*, o extraordinară operă de autodezvăluire, urmată de alte două scrieri autobiografice, *Dialogurile* (scrise între 1772–1776) și *Visările unui hoinar singuratic* (1776–1778). Deși unele detalii biografice pot să explice contradicțiile aparente din gândirea lui Rousseau, ele nu dau seama nici de amploarea experienței sale, nici de adâncimea cugetării sale filozofice. Trăind mai tot timpul în marginea societății oficiale, Jean-Jacques a simțit cu acuitate atât suferința izolării individului, cât și dulceața armoniei sociale. A cunoscut mai mult decât alții țări diferite, clase sociale diferite și moduri de viață diferite. În timp ce scrierile sale autobiografice dezvăluie o personalitate fascinantă și experiențe neobișnuite, principalele lucrări care formează baza a ceea ce el a numit „sistemul" său marchează o cotitură în istoria gândirii politice și sociale occidentale.

Contribuţia lui Rousseau la filozofia morală constă în principal din ideile formulate în cele două *Discursuri* ale sale. În primul — cel premiat — *Discurs asupra ştiinţelor şi artelor*, Rousseau susţine că răspândirea activităţii ştiinţifice şi literare a dus la coruperea societăţii în ansamblu. În cel de-al doilea — *Discurs asupra originii inegalităţii* (1755) — explică fundamentele criticii sale la adresa iluminismului, argumentând că oamenii s-au aflat la început într-o cvasianimalică „stare de natură", în care indivizi izolaţi şi ignoranţi duceau o viaţă paşnică. În această stare originară oamenii erau de la natură făpturi egale şi libere, animate de principiile autoconservării şi milei; deosebirile de stare, avuţie şi putere politică au fost deci generate de o transformare istorică a „omului natural" (care era „bun" fără a fi raţional şi nici virtuos) într-un „om social" competitiv şi egoist, capabil să dăuneze în mod intenţionat altora. (→ *natură umană*) Astfel, cu un veac înaintea lui Darwin, Rousseau a elaborat un fundament evoluţionist pentru gândirea politică. El a respins atât doctrina tradiţională a „sociabilităţii naturale", derivată de la antici, cât şi doctrina modernă hobbesiană, după care starea naturală a oamenilor este una de competiţie şi egoism. Şi mai important este, poate, faptul că în locul supoziţiei generale că schimbarea istorică înseamnă progres şi ameliorare, Rousseau a adoptat o viziune profund pesimistă despre istoric. Pentru el, „cele mai bune pentru om" au fost societăţile primitive de felul celor cunoscute la indigenii americani şi africani; civilizaţia, departe de a fi o binefacere, aduce întotdeauna mai mult rău decât bine. Aceste premise voit radicale l-au condus pe Rousseau la contestarea tuturor instituţiilor politice şi sociale existente ca fiind în mod inerent nenaturale; iată celebra sa formulare din *Contractul social* (Cartea I, cap. I): „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanţuri." Rousseau însă combina aceste principii radicale cu exaltarea „virtuţii" polisurilor păgâne din Antichitate. Sparta şi Roma republicană îi serveau drept modele, pentru că numai în asemenea comunităţi mici cetăţenii puteau fi educaţi în aşa fel încât să pună binele cetăţii înaintea intereselor lor private.

Doctrina politică pozitivă a lui Rousseau, rezumată în *Émile* şi expusă mai amănunţit în *Contractul social*, pare astfel a fi în contradicţie cu conceptul de natură umană dezvoltat în cel de-al doilea *Discurs*. Contradicţia e însă mai mult aparentă decât reală. La începuturile istoriei oamenii erau funciarmente egali, trăind în păduri ca indivizi izolaţi şi liberi. Corupţia morală şi nedreptatea au izvorât din inegalitatea socială şi din dependenţa, rezultată de aici, a indivizilor unii de alţii. Pentru atenuarea acestor rele este necesară statornicirea de legi omeneşti care să-i trateze egal pe toţi indivizii şi să dea fiecărui membru al comunităţii garanţia de a vota liber în privinţa tuturor legilor.

Principiile politice ale lui Rousseau se bazează pe mult dezbătuta noţiune de voinţă generală*. Pe lângă interesul egoist (voinţa privată) a fiecărui individ, cetăţeanul are interesul colectiv de a promova binele comunităţii. Ceea ce-l face pe Rousseau să întemeieze

dreptul şi însăşi societatea politică pe „voinţa generală", adică pe corpul cetăţenesc care acţionează ca un tot şi adoptă liber reguli ce urmează a fi aplicate la fel fiecărui individ. Precursor al teoriei „binelui colectiv", dezvoltată de economişti din secolul al XX-lea din perspectiva alegerii raţionale, acest concept de drepturi politice pune accentul pe importanţa obligaţiilor sociale liber asumate ca bază a virtuţii civice. Rousseau a formulat astfel o contestare radical democratică a principiilor politice pe care se sprijinea *l'ancien régime*. Din concepţia rousseauistă rezultă că singurul „suveran" legitim al unei comunităţi politice este corpul cetăţenesc. Aşadar, într-o vreme când termenul de suveran era rezervat în mod tipic regelui Franţei şi altor cârmuitori ereditari, Rousseau distingea între popor ca „suveran" şi „guvernământ" ca agent al voinţei populare (susceptibil de a fi organizat în moduri diferite). Din principiul rousseauist al voinţei generale mai decurge că, pentru ca o societate să fie legitimă, deciziile politice trebuie să fie în acord cu legi ce sunt nu doar adoptate de poporul suveran, ci sunt şi obligatorii deopotrivă pentru toţi cetăţenii. Pentru ca supunându-se deciziilor în numele interesului public cetăţeanul să nu devină dependent de alţii, regulile juridice trebuie să se aplice tuturor, fără excepţie. Numai astfel, susţinea Rousseau, fiecare individ putea să voteze liber legea şi să se supună acesteia ca expresie a binelui comun, fără a dăuna propriilor sale interese şi nevoi.

Dat fiind că toate actele guvernământului urmau a fi subordonate legilor adoptate de popor şi dat fiind că toate legile urmau să se aplice în mod egal fiecărui cetăţean, Rousseau pretindea că „principiile dreptului politic" formulate de el puteau explica de ce un individ raţional şi egoist era dispus să se unească cu alţii într-o comunitate politică. În consecinţă, el simţea că rezolvase astfel dilema formulată de Hobbes* dintre egoismul uman şi interesul colectiv, fără a nega — aşa cum pare să fi făcut Hobbes — existenţa unei forme pozitive sau active de libertate civică bazată pe sacrificiu personal pus în slujba unei comunităţi politice legitime.

Mulţor cititori această filozofie politică le sună paradoxal. Pe de o parte, Rousseau a schiţat principiile cardinale ale modernităţii — libertatea* şi egalitatea* — cu o generaţie mai înainte ca ele să fie consfinţite de Revoluţia franceză; pe de altă parte, el a criticat conceptul eminamente modern de progres politic şi economic, propunând în loc oraşul-stat al Antichităţii drept model de comunitate politică virtuoasă. Acest paradox nu se datorează însă vreunei contradicţii sau confuzii din gândirea lui Rousseau, ci dimpotrivă: el a observat un lucru pe care mulţi dintre criticii săi îl pierdeau din vedere, şi anume că pentru ceea ce europenii numeau „progres istoric" se plătea cu preţul inegalităţii sociale, al violenţei şi al înrobirii moralmente degradante a popoarelor indigene din Africa şi din Lumea Nouă.

Am adopta o perspectivă prea îngustă dacă ne-am concentra doar asupra gândirii politice a lui Rousseau şi nu am da atenţie şi contribuţiilor sale de ordin mai general la cultura occiden-

tală. Scrieri precum *Émile*, *Confesiuni* şi *Visările unui hoinar singuratic* au schimbat simţirea oamenilor, întocmai cum lucrările sale politice au contribuit la o schimbare fundamentală în modul lor de gândire. Despre Jean-Jacques se poate spune că a redescoperit „natura": scrierile sale au relevat primatul sentimentelor naturale şi coruperea morală datorată convenţiei, raţionalităţii şi vieţii politice complexe. *Émile* a contribuit la o reformare radicală a educaţiei, preconizând o instruire conformă cu procesul de dezvoltare a individului şi punând accentul pe „învăţătura scoasă din lucruri" şi pe „educaţia negativă", în locul învăţării mecanice şi al programelor de învăţământ formalizate.

Lucrările cu caracter mai autobiografic ale lui Rousseau — îndeosebi *Confesiunile* şi *Visările...* — au avut importante consecinţe literare exaltând „eul" artistului creator. El a mai scris şi un roman de mare succes, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), unde multe din principiile lui sunt înfăţişate într-o formă romantică, ceea ce a contribuit mult la legitimarea sentimentului ca o contrapondere a raţiunii. Consecvente cu critica sa filozofică la adresa civilizaţiei, limbajului şi iluminismului, făcută în numele „naturii", aceste scrieri au contestat raţionalismul în numele afectivităţii.

Având în vedere amploarea erudiţiei, adâncimea reflecţiei şi varietatea intereselor sale intelectuale, nu este de mirare că influenţa lui Rousseau a înregistrat mari variaţii în timp. În secolul al XVIII-lea el a fost *l'enfant terrible* al iluminismului*, negând legitimitatea *status quo*-ului şi contestând totodată ideea de progres*. În secolul al XIX-lea a fost mai adesea privit ca apostolul Revoluţiei franceze sau ca întemeietorul mişcării romantice (→ *romantism*). Critici din secolul al XX-lea îl preţuiesc adesea ca pe unul dintre întemeietorii tradiţiei democratice occidentale sau îl huiesc ca pe un precursor al totalitarismului. Largul evantai al acestor interpretări sugerează el însuşi că gândirea sa nu poate fi redusă la un unic stereotip sau categorie: asemenea lui Platon, Hobbes şi Marx, Rousseau merită a fi considerat drept unul dintre cei mai profunzi şi complecşi gânditori politici din istoria Occidentului.

RDM

Bibliografie

CRANSTON, M., *Jean-Jacques: the Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754*, New York, Norton, 1982; Londra, Allen & Unwin, 1983. — GILDEN, J., *Rousseau's Social Contract: the Design of the Argument*, Chicago, University of Chicago Press, 1983. — GOLDSCHMIDT, V., *Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974. — LAUNAY, M., *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*, Grenoble, ACER, 1971. — (♦) MASTERS, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1968. — (♦) MILLER, J., *Rousseau: Dreamer of Democracy*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1984. — ROUSSEAU, J.-J., *Correspondance complète*, ed. R. A. Leigh, Geneva, Institut et Musée Voltaire, 1965. — ~, *Œuvres complètes*, Editions de la Pléiade, 4 vol., Paris, Gallimard, 1960–1969. — ~, *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, trad. de S. Antoniu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958. — ~, *Contractul social*, trad. de H. H. Stahl, Iaşi, Editura Moldova, 1996. — ~, *Politics and the Arts: Letter to M. d'Alembert on the Theatre*, ed. A. Bloom. Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe, 1960.

Ruskin, John (1819–1900) Critic de artă şi filozof social britanic. Şi-a câştigat reputaţia de critic şi scriitor prin trei lucrări despre artă şi arhitectură: *Modern Painters* (1843–1860), *The Seven Lamps of Architecture* (1849) şi *The Stones of Venice* (1851–1853). Potrivit teoriei dezvoltate în ele, caracterul societăţilor se dezvăluie în arta acestora şi-şi află cea mai clară expresie în construcţiile lor. Arhitectura reclamă organizare socială şi subordonare ierarhică: ea se edifică pe munca oamenilor. Ruskin conchidea că o societate coruptă şi o muncă inumană nu pot crea nici artă, nici altceva valoros. Aceasta l-a făcut ca, pe la vârsta de patruzeci de ani, să treacă din domeniul în care îşi impusese autoritatea la critica socială, convins că civilizaţia, arta şi societatea aveau să fie nimicite în urma strivirii de către capitalismul victorian a valorilor tradiţionale. Aceasta va fi preocuparea sa dominantă începând din 1859, când a publicat *The Two Paths*, şi până la sfârşitul vieţii. Cea mai influentă analiză socială a sa, *Unto this Last*, a fost publicată în 1862. *Fors Clavigera or Letters to the Workmen and Labourers of Great Britain* (1871–1884) a fost ultima sa scriere amplă, dacă facem abstracţie de autobiografia neterminată, *Praeterita* (1885–1889).

În analiza pe care o face Angliei victoriene, Ruskin lansează un atac vehement împotriva valorilor ei şi împotriva „sfruntatei minciuni" a economiştilor privind importanţa covârşitoare a recompensei materiale, a agoniselii şi a concurenţei egoiste. Critica sa socială era legată de gândirea sa timpurie despre artă şi arhitectură prin unitatea pe care Ruskin a căutat s-o instituie între învăţătura creştină, morală, dreptate, adevăr, natură şi relaţiile sociale. Atacul violent la adresa capitalismului este motivat de indignarea sa morală faţă de distorsiunea ataşamentului şi a responsabilităţii ce ar trebui să stea la baza tuturor relaţiilor sociale sănătoase. Critica sa la adresa ştiinţei economice încearcă să amendeze folosirea abuzivă de către aceasta a termenilor „valoare" şi „avuţie", argumentând, într-un mod ce sugerează o comparaţie cu Marx*, că valoarea de întrebuinţare este mai importantă decât valoarea de schimb şi că adevărata avuţie constă în acumularea de bunuri ce potenţează viaţa. Potrivit convingerii sale, mecanizarea şi urmărirea obsesivă a eficienţei aveau consecinţe funeste: prin separarea inteligenţei de munca fizică se realiza nu o diviziune a muncii, ci o extrem de crudă sciziune a fiinţei muncitorului. Speranţa o constituia nu egalitarismul socialist, pentru că acesta ar prelua şi amplifica alterarea valorilor cauzată de capitalism. Singura soluţie, dacă se voia evitarea unei prăbuşiri revoluţionare, consta în schimbarea valorilor statornicite, prin predică morală şi educaţie; fără o asemenea schimbare, acţiunea politică ar fi fără folos, iar democraţia ar urma să piară. Paternalismul moral al lui Ruskin le cerea liderilor responsabilitate şi spirit de sacrificiu în locul goanei după bogăţii, care sunt întotdeauna produsul muncii altora.

Influenţa lui Ruskin a fost considerabilă, deşi cu timpul s-a diminuat. Ea s-a exercitat asupra lui William Morris* şi asupra lui Gandhi*, a prelungit şi extins o tradiţie radicală cu totul

diferită de marxism* şi a contribuit la formarea ideii de stat asistenţial*.

PDA

Bibliografie

ABSE, J., *John Ruskin, the Passionate Moralist*, Londra, Quartet, 1980. — (♦) ANTHONY, P. D., *John Ruskin's Labour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. — CLARK, K. ed., *Ruskin Today*, Harmondsworth, Penguin, 1983. — HILTON, T., *John Ruskin: the Early Years, 1819–1859*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1985. — (♦) LANDOW, G., *Ruskin*, Oxford, Oxford University Press, 1985. — RUSKIN, J., *The Works of John Ruskin*, E. T. Cook şi A. Wedderburn ed., 39 vol., Londra, George Allen, 1903–1912. — SHERBURNE, J. S., *John Ruskin or the Ambiguities of Abundance*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.

Russell, Bertrand (1872–1970) Filozof britanic. L-a avut naş pe John Stuart Mill* şi şi-a consacrat cea mai mare parte din lunga sa viaţă apărării unor cauze care şi acestuia i-au stat la inimă: emanciparea femeilor, reformarea învăţământului, diminuarea puterii proprietarilor funciari şi lărgirea amplă a libertăţii sociale. În ultimul deceniu şi jumătate al vieţii a luptat mai presus de toate împotriva primejdiei unui război nuclear; campania sa împotriva armelor nucleare şi a politicii de şantaj nuclear reciproc a supraputerilor l-au dus, pe de o parte, la o dezamăgire crescândă faţă de practica politică tradiţională, iar pe de alta, la convingerea că Statele Unite constituiau principala primejdie pentru pacea mondială. Drept urmare, s-a asociat în ultimii ani de viaţă cu politica de nesupunere civică* în Marea Britanie şi cu ostilitatea larg răspândită în lume faţă de prezenţa americană în Vietnam. În anii '50 sperase că persuasiunea calmă va izbuti să determine supraputerile să renunţe la armele nucleare şi contribuise la organizarea Conferinţei Pugwash care a creat o reţea permanentă de discuţii şi propagandă în care să fie angajaţi oamenii de ştiinţă interesaţi.

Russell provine din mediul aristocraţiei liberale: bunicul său, lordul John Russell, izbutise să treacă prin Camera Comunelor prima lege privind reforma electorală (*First Reform Bill*), iar între 1890 şi 1914 el însuşi a fost un „liberal progresist" — în speţă, a susţinut măsurile guvernului Asquith în direcţia unui stat asistenţial* şi a mers ceva mai departe decât guvernul, pledând pentru dreptul la vot al femeilor şi pentru o impozitare severă a proprietăţii funciare. A devenit însă un oponent îndârjit al primului război mondial şi a fost în mare măsură deziluzionat de politica curentă. S-a declarat a fi un socialist ezitant — considerând că socialismul de breaslă* este acceptabil, dar fără mari şanse de a câştiga adepţi — dar a devenit obsedat de necesitatea educării copiilor în aşa fel încât mintea lor nici să nu poată concepe războiul. În acest sens a argumentat în *Principles of Social Reconstruction* (1916) că se impune cultivat „impulsul creator" care, în viziunea sa, avea să formeze o personalitate deschisă şi imună la instinctul războinic. În anii '20, împreună cu a doua sa soţie, Dora, a înfiinţat şi condus la Beacon Hill o şcoală menită să pună în practică ideile pe care le-a dezvoltat în *On Education* (1926) şi *Education and the Social Order* (1932).

Russell a fost un constant adversar al marxismului*, deşi a demonstrat destulă receptivitate faţă de laturile

interesante ale vederilor lui Marx* însuşi. Dar încă din prima sa carte, *German Social Democracy* (1896), a susţinut că marxismul e mai mult religie decât ştiinţă şi că răsturnarea violentă a capitalismului constituie o cale inutil de distructivă spre socialism*. Mesajul său a fost întărit de Revoluţia rusă din 1917, pe care el a salutat-o pentru faptul că a scos Rusia din război, dar a atacat-o în *The Theory and Practice of Bolshevism* (1920) ca pe un despotism* foarte asemănător celui căruia îi luase locul. Russell n-a abdicat niciodată de la această poziţie, excepţând poate doar ultimii câţiva ani de viaţă, când ostilitatea sa faţă de brutalităţile americane din Vietnam l-a făcut să creadă că, în definitiv, Uniunea Sovietică era de partea libertăţii.

Începând din 1914, preocuparea dominantă a lui Russell în sfera politicii a constituit-o necesitatea de a se evita un nou război mondial; detesta războiul, în care vedea o supapă iraţională pentru orgoliu, plictis şi lăcomie. Se gândea la posibilitatea unei forme de guvern mondial menit să crească cadrul în care guverne naţionale reformate aveau să-şi reeduce cetăţenii. În momentele mai pesimiste se gândea la posibilitatea ca Statele Unite să impună cu forţa lumii dominaţia lor, o versiune de *pax Romana* — care ar fi fost o *pax Americana* în beneficiul capitalismului american. Când trecea prin perioade mai optimiste, anticipa o dezvoltare a Naţiunilor Unite. A recunoscut întotdeauna cu un realism nediluat că un guvern mondial ar trebui să dispună de mijloacele necesare pentru a se face ascultat.

Acest realism este cel care l-a făcut ca în 1945 şi câtva timp după aceea să sugereze folosirea de către Statele Unite a monopolului pe care-l deţineau atunci al armelor nucleare spre a impune Uniunii Sovietice dezarmarea. Admitea că, probabil, Uniunea Sovietică avea să opună rezistenţă şi că se va ajunge la război: acesta i se părea însă a fi un rău mai mic decât nimicirea totală pe care ar provoca-o un război nuclear. Aceeaşi stare de spirit îl făcuse în 1936 să susţină un pacifism* total în faţa Germaniei hitleriste. De fiecare dată răul ce se cerea evitat era nimicirea civilizaţiei europene: în 1936 pacifismul părea să fie calea (Russell şi-a schimbat părerea în 1941, când a devenit clar că nazismul* era cu totul altfel decât şi-l închipuise el), iar în 1945 şi câţiva ani după aceea soluţia părea să fie o politică de intimidare nucleară. Scopul era mereu acelaşi, doar mijloacele se schimbau. A fost copios criticat pentru aceste schimbări de poziţie, dar el se arăta în mod sincer nedumerit de aceste critici: un om inteligent îşi schimbă părerea atunci când circumstanţele nu mai sunt aceleaşi.

Când şi cealaltă mare putere a ajuns să posede arme nucleare, situaţia era din nou schimbată. Şantajul şi atacul preventiv deveniseră imposibile, şi atunci singurul lucru raţional era să se caute căi de reducere a riscului unui război accidental. Pe măsura trecerii timpului Russell a devenit mai convins ca oricând că guvernele erau ostile păcii şi că în cele mai multe cazuri erau conduse de nişte psihopaţi criminali. Dar măsurile pe care le preconiza în vederea prevenirii războiului erau îndeobşte cele dictate de bunul-simţ — el s-a numărat printre cei care au cerut interzicerea experienţelor

nucleare în atmosferă, a pledat pentru un tratat de neproliferare şi a susţinut că dacă armele nucleare rămâneau doar în posesia supraputerilor, iar acestea izbuteau să negocieze între ele reducerea armamentului nuclear, pacea putea fi salvgardată. Această moderaţie în teorie nu i-a domolit zelul în denunţarea moravurilor politice ale marilor puteri: avea să-rămână vestită afirmaţia sa că oamenii de stat postbelici sunt mai nemernici decât Hitler. Ultimii săi ani au făcut pertinent mai mult ca oricând următorul rezumat laconic al vederilor lui Russell, făcut de Keynes*: „El crede că lumea e într-o stare îngrozitoare pentru că toţi sunt nebuni; dar că, din fericire, există un leac simplu — să devină cu toţii mai cuminţi."

AR

Bibliografie

(♦) CLARK, R., *The Life of Bertrand Russell*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1973. — (♦) RUSSELL, B., *The Principles of Social Reconstruction*, Londra, Allen & Unwin, 1916. — (♦) ~, *The Theory and Practice of Bolshevism*, Londra, Allen & Unwin, 1920. — (♦) ~, *Freedom and Organization*, Londra, Allen & Unwin, 1934. — ~, *Authority and the Individual*, Londra, Allen & Unwin, 1949. — ~, *Common Sense and Nuclear Warfare*, Londra, Allen & Unwin, 1959. — ~, *War Crimes in Vietnam*, Londra, Allen & Unwin, 1967. — VELLACOTT, J., *Bertrand Russell and the Pacifists in the First World War*, Brighton, Sussex, Harvester, 1980.

S

Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, conte de (1760–1825) Socialist francez. Aristocrat prin naştere, Saint-Simon a preluat din iluminismul* secolului al XVIII-lea interesul pentru filozofie şi ştiinţe, ca şi pentru aplicarea cunoaşterii la rezolvarea problemelor sociale. Primele sale luări de poziţie în aceste chestiuni nu văd însă lumina tiparului decât în primul deceniu al secolului al XIX-lea, iar între timp, experienţa prefacerilor violente produse în Revoluţiile franceză şi americană îl convinsese de nevoia presantă a unui program de reorganizare socială sistematică. Ulterior a întreprins investigaţii de pionierat vizând în principal dezvoltarea unui studiu ştiinţific al omului şi societăţii — a unei „fiziologii sociale". În calitate de reformator social a avansat propuneri care iniţial nu se deosebeau în mod semnificativ de doctrinele liberale, mai târziu însă s-a îndepărtat de liberalismul ortodox, evoluând spre „industrialism" — teorie ce cuprindea multe elemente socialiste. Una dintre componentele cele mai semnificative ale „fiziologiei sociale" saint-simoniene era concepţia despre istorie pe care se sprijinea. Inspirându-se din determinismul mecanicist al concepţiei newtoniene despre lume şi din optimismul filozofiilor iluministe ale progresului*, Saint-Simon a încercat să degajc schema inexorabilă a schimbării istorice nu numai din trecut şi prezent, ci şi prin anticipări ştiinţifice fundamentate despre viitor. Această perspectivă l-a făcut să pună accentul pe relaţia dintre ştiinţă (cunoaştere teoretică) şi industrie (prin care se înţelegea pe atunci nu doar ceea ce astăzi numim industrie, ci întreaga activitate productivă), considerate a fi factorii-cheie în configurarea tipurilor succesive de societate în decursul evoluţiei omului de la epoca primitivă la cea modernă.

Saint-Simon a fost unul dintre primii gânditori care au identificat principalele elemente ale societăţii industriale* (numită şi „sistemul industrial") pe cale de apariţie şi care au încercat să descrie modul probabil de dezvoltare a unei astfel de societăţi în urma destrămării feudalismului. În cadrul acestei încercări, un loc central îl deţinea argumentul că orice tip de societate se edifică pe temelia unui sistem particular de credinţe şi că din clipa în care acestea încetează să mai aibă priză, în mod inevitabil se dezintegrează şi respectiva ordine socială. Astfel, în viziunea lui Saint-Simon, ceea ce a precipitat distrugerea sistemului feudal a fost în ultimă instanţă atacul iluminist împotriva teologiei, de unde concluzia sa că numai un ansamblu de credinţe

nou, alternativ — știința „pozitivă" modernă — putea oferi baza ordinii industriale, postfeudale. Aceasta presupunea însă ca locul vechilor clase dominante — nobilimea latifundiară și clerul (cei doi stâlpi de căpetenie ai feudalismului), să fie luat de clasele noi, în ascensiune ale oamenilor de știință, inginerilor și artiștilor (în sfera intelectuală) și ale antreprenorilor, industriașilor și producătorilor (în sfera mai practică a politicii și administrației). O astfel de imagine a societății moderne ar părea să sugereze o guvernare de tehnocrați sau ar putea fi privită ca una dintre multiplele variațiuni pe tema utilitarismului capitalist. Ambele interpretări au o anume justificare, dat fiind că la Saint-Simon este vizibilă speranța de a-i vedea pe experții profesioniști plasați în diverse poziții de autoritate, unde ar avea ca sarcină primordială promovarea satisfacțiilor umane înăuntrul unui cadru esențialmente capitalist, bazat pe menținerea drepturilor de proprietate privată. Trebuie însă ținut cont și de alte tendințe, mai colectiviste, din gândirea lui Saint-Simon, tendințe ce au căpătat expresia cea mai clară în scrierile sale din perioada 1820–1825: *Du Système industriel, Catéchisme des industriels, Nouveau christianisme*. În aceste lucrări este criticată morala individualistă a liberalismului, imputându-i-se o abordare excesiv de legalistă și de metafizică a problemelor sociale. În concepția lui Saint-Simon o atare abordare era prea negativă și insuficient de dinamică spre a putea constitui baza unei noi ordini sociale, mai înaintate. Cea mai gravă carență a liberalismului ținea de incapacitatea sa de a ameliora starea economică a marii majorități a membrilor societății — clasele muncitoare sau „industriale" —, care sufereau de enorme nedreptăți și privațiuni, deși lor li se datora în mod nemijlocit crearea celei mai mari părți a avuției sociale. Biserica (îndeosebi cea catolică) își avea partea sa de responsabilitate pentru această stare de lucruri, deoarece în mod evident predica ei morală nu contribuise cu nimic la promovarea unei mai mari egalități, cu toate că învățătura inițială a lui Christos putea fi în mod îndreptățit interpretată ca o chemare de a se interveni în societate în favoarea celor săraci și oprimați. Titlul ultimei lucrări a lui Saint-Simon — *Nouveau christianisme* (1825) — exprimă forța pledoariei sale morale în favoarea statornicirii unei noi religii, de spirit creștin dar având în frunte nu teologi, ci pe cei mai de seamă gânditori din societate (în principal oameni de știință și artiști), religie menită să formuleze și să răspândească credințe potrivite pentru o societate modernă și capabilă să pună forțele științei și ale industriei în slujba creării unui paradis terestru, în care să poată fi satisfăcute toate nevoile umane. Productivitatea trebuia să devină un obiectiv social de căpetenie, iar puterea politică, exercitată de administratori pricepuți, n-avea să fie altceva decât știința aplicată a producției.

Saint-Simon a identificat conflictul de clasă drept un factor major al dezvoltării sociale, dar n-a crezut că în epoca modernă acesta trebuia neapărat să îmbrace forma unei lupte violente. Nu a anticipat o viitoare societate fără clase, dar a admis că toate tipurile de

societate sunt inevitabil divizate în categorii funcționale. În sistemul industrial, de pildă, clasele muncitoare aveau să fie într-un anumit sens subordonate conducătorilor lor „firești", dar în același timp interesele lor urmau să fie armonios integrate într-o concepție unitară despre binele social. În plus, toți lucrătorii, de la muncitorii manuali la antreprenori și manageri, erau considerați a aparține unei unice clase de producători, având în comun preocuparea de a elimina, printr-o reformă socială pașnică, toate grupurile neproductive din societate. Odată realizat acest lucru, armonia naturală de interese între toți cei angajați în ocupații productive avea să dea treptat naștere unui nou sentiment de solidaritate socială.

Împreună cu Fourier* și Owen*, Saint-Simon a fost în mod tradițional considerat unul dintre cei trei părinți fondatori ai socialismului* modern. După moartea sa, un grup de discipoli a creat o școală saint-simoniană, care s-a transformat repede într-o sectă religioasă susținătoare a colectivismului complet. Un alt discipol al lui Saint-Simon, Auguste Comte*, a elaborat teorii proprii despre știință și filozofia pozitive, inclusiv o concepție despre ceea ce el a considerat ca fiind noua știință a „sociologiei".

(→ *pozitivism*)

KT

Bibliografie

IONESCU, G. ed., *The Political Thought of Saint-Simon*, Londra, Oxford University Press, 1976. — (♦) MANUEL, F. E., *The New World of Henry Saint-Simon*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956. — SAINT-SIMON, C. H. de, *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, 6 vol., Paris, Éditions Anthropos, 1966. — ~, *Selected Writings on Science, Industry and Social Organization*, ed. K. Taylor, Londra, Croom Helm, 1975. — (♦) TAYLOR, K., *The Political Ideas of the Utopian Socialists*, Londra, Cass, 1982.

Sartre, Jean-Paul (1905–1980) Filozof, dramaturg și romancier francez. A fost cel mai faimos și, probabil, cel mai influent intelectual din perioada contemporană. A absolvit în 1929 l'École Normale Supérieure și a predat la mai multe licee între 1931 și 1945, excepând o scurtă perioadă petrecută în cadrul forțelor armate și apoi ca prizonier de război. În opera lui se combină punctul de vedere literar cu cel filozofic. Primele sale eseuri filozofice tratează despre emoții, imaginație și natura eului, teme abordate și în primul său roman, *La nausée* (1938), carte în care apare exprimat și dezgustul său visceral față de societatea burgheză. Potrivit spuselor Simonei de Beauvoir și ale lui Raymond Aron, înainte de război Sartre n-a fost deloc interesat de politică. Ciclul său de romane *Les chemins de la liberté* (1945–1949) ni-l înfățișează trecând spre o poziție mai activistă, ca urmare a războiului și a participării sale la Rezistență. Principala sa scriere filozofică, *L'Être et le néant*, a fost publicată în 1943. Autorul a promis o continuare a ei printr-un volum de etică, dar acesta n-a apărut niciodată, cauza cea mai imediată fiind angajarea lui politică mai directă. Multe probleme de etică sunt tratate însă în palpitantele piese de teatru scrise de el în această perioadă: *Huis Clos* (1945), *Les Mains sales* (1948) și *Le Diable et le bon Dieu* (1952). Sartre a fost pentru o lungă perioadă un tovarăș de

drum care s-a angajat în variate gesticulații apologetice și a fost apropiat întâi de Partidul Comunist Francez, apoi de cel Italian. Principala sa scriere politică, *Critique de la raison dialectique* (1960), a încercat un mariaj între existențialism* și marxism*. Cartea a fost un mare, complex și fascinant eșec. Intelectualii parizieni și-au dat seama că Sartre era prins în capcana unor categorii individualiste și au preferat să-și dea adeziunea diverșilor gânditori structuraliști care proclamau exact contrariul — că subiectivitatea este o iluzie, și încă una burgheză! În ultimii săi ani de viață Sartre a continuat să mediteze la antinomia dintre situație și alegere. *Les Mots* (1963) cuprinde o meditație sclipitoare și sinceră despre anii săi de tinerețe, în timp ce *Flaubert* (1971) examinează îndeaproape o parte din cariera romancierului francez. *L'Être et le néant* (Ființă și neant) este capodopera lui Sartre. Influența lui Husserl se vede din caracterul ei de fenomenologie, iar cea a lui Heidegger* în faptul că se concentrează asupra „ființei"; cu alte cuvinte, în ea ni se oferă o descriere a modului cum simte el faptul de a trăi. Viața este asociată cu neantul pentru că oricând avem posibilitatea de a ne imagina despre orice situație că ar putea fi diferită. Trăim într-o lume cu totul contingentă, căreia trebuie să-i dăm o structură; nu există esențe preordonate și facem din lume ceea ce vrem. Viziunea lui Sartre este esențialmente pesimistă. Geniul autorului triumfă îndeosebi acolo unde sunt descrise eschivele și pretextele pe care le găsesc majoritatea oamenilor pentru a evita să-și asume responsabilitatea acțiunilor lor: „reaua credință" este dorința de a lepăda povara libertății. O asemenea atitudine este considerată caracteristică îndeosebi burgheziei, dar Sartre argumentează că însăși prezența altora este un avertisment constant privind propriile noastre limitări (lucru evidențiat cu pregnanță în fenomenalele pagini despre sadism și masochism). Modul în care Sartre descrie relațiile personale seamănă cu cel al lui Proust, minus umorul marelui romancier. Când Sartre spune „infernul sunt ceilalți", el are într-adevăr în vedere infernul. Această viziune pesimistă precumpănește în mod hotărât asupra reconfortului moral din partea finală a lucrării, care ar fi urmat să reprezinte centrul volumului consacrat eticii. Ideea susținută de autor este că individul trebuie să-și asume răspunderea pentru acțiunile sale în fiecare moment și cu orice preț; viața fiecăruia trebuie să fie un proiect ce poate fi pus sub semnul întrebării în orice moment particular. Această poziție a fost deseori criticată pe motiv că instabilitatea ei ar submina încrederea necesară vieții sociale *per se*: pot să iubesc pe cineva astăzi, dar cu aceeași autenticitate să-l abandonez mâine. Marca critică la adresa viziunii sartriene este însă cea care îi impută lipsa oricărui concept de sociabilitate. La el libertatea este întotdeauna libertate față de ingerința altora, niciodată posibilitatea de a coopera cu ei.

Critique de la raison dialectique propune, la un prim nivel, o filozofie a istoriei. Este sugerat un tip de rațiune dialectică prin intermediul căreia proiectul fiecărui individ ajunge, într-un fel, să fie văzut ca parte din totalitatea istoriei. Modul sclipitor în care sunt înfățișați indivizii subminează această

intenție mai largă, ce ar fi urmat să-și primească deplina justificare într-un alt volum (rămas și acesta în faza de proiect). Cel de-al doilea nivel al tratatului ni-l arată însă din nou pe Sartre în adevăratele sale culori de moralist. Aici este trasat un contrast crucial între oamenii prinși în „serie" și cei cuprinși într-un „grup-în-fuziune". În primul caz — ilustrat în mod bizar prin coada făcută de călători la autobuz —, Sartre are în vedere viețile cotidiene lipsite de țel și voință, orbite de „rea-credință" și legate între ele doar printr-o similitudine de scopuri accidentală. Exemple pentru cazul al doilea le oferă grupurile revoluționare ai căror membri izbuteau să ajungă la libertate morală autentică prin participare la un proiect comun de schimbare a istoriei. Interesant e că teoria politică a lui Sartre apare axată mai mult pe „problema ființei" decât, să zicem, pe măsuri efective în favoarea celor săraci și năpăstuiți. Argumentul sartrian cuprinde o justificare frapantă a violenței*. Cum reaua-credință stă întruna la pândă în indivizi, oricine renegă „grupul-în-fuziune" își pierde drepturile. Încercarea de a produce o viziune colectivă se poate înfăptui numai prin violență — consecință de care Sartre nu putea scăpa de vreme ce-i lipsea orice concept de sociabilitate. Modul în care el vorbește despre slăbiciunea individului autonom ni-l amintește pe Rousseau*, dar la Sartre nu există un respect echivalent pentru lege.

Gândirea politică a lui Sartre este excepțional de interesantă. Ea a constituit, pesemne, cea mai viguroasă expresie a concepției individualiste puritane în Franța de după Rousseau și pe baza ei se pot vedea limpede limitele unei gândiri politice lipsite de o concepție despre sociabilitate.

JAH

Bibliografie

ARON, R., *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973. — (♦) ARONSON, B., *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World*, Londra, New Left, 1980. — JAMESON, F., *Sartre after Sartre*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1985. — (♦) MANSER, A., *Sartre*, Londra, Athlone, 1966. — SARTRE, J. -P., *L'Être et le néant*. — —, *Critique de la raison dialectique*, vol. I, Paris, Gallimard, 1960.

Schiller, Friedrich von (1759–1805) Poet și dramaturg german. S-a născut la Marbach, în sudul Germaniei, ca al doilea copil al unui medic militar. Anii nefericiți pe care i-a petrecut la Academia Militară din Stuttgart (1773–1780) au sădit în el ura față de tiranie și entuziasmul pentru libertate și pentru virtutea republicană, al căror însemn aveau să-l poarte primele sale piese de teatru — mai presus de toate, *Hoții* (1781). Dând o expresie viguroasă spiritului rebel promovat de mișcarea *Sturm und Drang*, aceste piese au incitat și șocat spectatorii de teatru de pe întreg întinsul Germaniei (aducându-i totodată lui Schiller, în 1792, titlul de cetățean de onoare al Republicii Franceze). După o dramatică evadare din Würtembergul natal, el s-a stabilit în cele din urmă la Weimar — oraș care, fiind reședința lui Goethe, Wieland și Herder, devenea pe atunci centrul cultural al Germaniei.

Opera de maturitate a lui Schiller a fost inspirată de filozofia lui Kant* și, în modul cel mai decisiv, de prietenia sa (începând din 1794) cu Goethe. De la rodnica lor alianță datează o înflo-

rire fără precedent a literaturii germane, cunoscută drept Clasicismul de la Weimar. Contribuţia particulară a lui Schiller la acest parteneriat — pe lângă capodopere precum *Wallenstein* (1796–1799), *Maria Stuart* (1800) şi *Wilhelm Tell* (1804) — a constat în elaborarea unei teorii estetice care încerca să aşeze arta într-o relaţie sistematică cu morala şi cu politica. În două eseuri de mare ecou — *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen* (1795) şi *Über naïve und sentimentalische Dichtung* (1795–1796) — Schiller discută despre condiţia libertăţii* în societatea modernă. Eşecul Revoluţiei franceze punea în evidenţă o dilemă pe care el o identificase şi în teoria dualistă kantiană a acţiunii morale: discrepanţa dintre aspiraţia oamenilor spre libertate şi actuala incapacitate a lor, ca fiinţe sensibile, de a acţiona în conformitate cu imperativele raţiunii. „Numai prin Frumuseţe îşi croieşte omul drumul spre Libertate" (*Educaţia estetică*, p. 9). Schiller atribuia facultăţii estetice activate în *Spieltrieb* capacitatea de a umple acest gol. Numai atingând plinătatea caracterului (*Totalität des Charakters*) în colaborarea armonioasă dintre toate facultăţile lor — eliberaţi atât de dominaţia unilaterală a imperativelor morale, cât şi de tirania necesităţii exterioare — oamenii aveau să devină capabili de cetăţenie într-un stat raţional.

Teoria lui Ferguson* despre diviziunea muncii (→ *iluminismul scoţian*) şi paradoxul civilizaţiei discutat de Rousseau* i-au oferit şi ele lui Schiller mijloacele de a face legătura între experienţa individuală şi conflictele dominante din viaţa socială şi politică. Deşi, aidoma multor scriitori germani din epoca sa, derivă şi el imaginea armoniei şi a totalităţii dintr-o viziune idealizată a Greciei antice, Schiller a reformulat în chip semnificativ contrastul tradiţional dintre civilizaţia clasică şi cea modernă. Refuzând să vadă în aceasta din urmă doar simptome de degenerescenţă şi de pierdere irecuperabilă, el recunoştea chiar în acţiunea „intelectului care divide totul" o dinamică a înaintării istorice care va crea omenirii posibilitatea de a restaura unitatea la un nivel nou, mai înalt. Integrând astfel experienţa modernă — dihotomia dintre raţiune şi simţire, fragmentarea cunoaşterii prin specializare, separaţia dintre individ şi stat — într-o dialectică a alienării* şi regenerării, Schiller a deschis reflecţiei filozofice şi politice noi căi, sesizabile în evoluţia romantismului* german, în *Fenomenologia* lui Hegel* şi în scrierile din tinereţe ale lui Marx.*

UV

Bibliografie

ABRAMS, M. H., *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, cap. 4, New York, Norton, 1971. — (♦) MILLER, R. D., *Schiller and the Ideal of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Schumpeter, Joseph Alois (1883–1950) Economist austriac cu contribuţii şi în alte domenii ale ştiinţei sociale. Încă din 1908 Schumpeter publică o carte importantă despre natura şi conţinutul teoriei economice (*Doctrina şi metoda economice*), care-i aduce faima de cel mai înzestrat membru al grupului mai tânăr de economişti austrieci. Îi avusese profesori pe Menger şi Böhm-Bawerk. Numit iniţial la Universitatea din Cernăuţi,

din 1911 devine profesor de economie la Universitatea din Graz. În 1912 este publicată bine cunoscuta sa *Teorie a dezvoltării economice*. O mare parte dintre lucrările de mai târziu ale lui Schumpeter privitoare la ciclurile economice şi la evoluţia capitalismului* spre socialism* reprezintă elaborări şi ameliorări ale ideilor şi analizei globale prezentate în această carte. La vremea publicării ei era deja clar că Schumpeter nu putea fi privit ca fiind doar un economist, gândirea sa vădind preocupări mai largi de istoric şi sociolog.

În interpretarea dată de Schumpeter capitalismului, un rol central îl joacă întreprinzătorul, care aplică noi combinaţii de factori ai producţiei. El este inovatorul şi agentul schimbării şi dezvoltării economice. Ascensiunea şi declinul capitalismului au ca pivot tot figura întreprinzătorului schumpeterian. Inovaţiile introduse de o minoritate de inşi talentaţi — noi tehnologii, noi produse şi noi pieţe — iniţiază în viaţa economică noi cicluri scurte şi lungi, prin faptul că după o vreme lor li se alătură mulţi imitatori. Din cauza iluziei competitive au loc fenomenele suprainvestiţiilor şi al supraexpansiunii creditului.

În 1932 Schumpeter a devenit profesor permanent la Universitatea Harvard din SUA. În 1939 apare impresionanta sa lucrare *Business Cycles*, iar în 1942 cartea *Capitalism, Socialism and Democracy*, unde autorul prezice declinul treptat al capitalismului. Predicţia se sprijină pe ideea că nu eşecul economic, ci succesul economic al capitalismului este cauza mersului spre socialism. Schimbarea structurală în modul de organizare a societăţii se datorează, crede Schumpeter, nu factorilor economici, ci unor factori sociali.

Miezul economiei capitaliste îl formează, în concepţia lui Schumpeter, procesul distrucţiei creatoare. Aceasta poate fi văzută pe viu în deschiderea de noi pieţe, în crearea de noi metode de producţie, de noi produse şi tipuri de organizare, care modifică neîncetat, dinăuntru, structura economică. Caracterul competitiv al capitalismului este determinat mai mult de distrucţia creatoare decât de modul de concurenţă descris în manuale, în care preţurile joacă un rol atât de dominant. Schumpeter avea o părere cum nu se poate mai bună despre caracterul dinamic şi potenţialul productiv ale capitalismului. Punând în paralel alocarea statică optimă a resurselor în cazul competiţiei perfecte cu eficienţa dinamică a structurilor monopoliste (îndeosebi în ceea ce priveşte activităţile inovatoare), el îşi exprimă preferinţa hotărâtă pentru monopol şi oligopol şi disprețul faţă de libera concurenţă. Nu aderă la teoria conform căreia scăderea oportunităţilor de a investi şi încetinirea schimbărilor tehnice aveau să ducă la stagnare şi în cele din urmă la prăbuşirea capitalismului. Climatul actual de relansare economică, de aplicare a unor noi tehnologii şi de introducere a noi produse (precum şi atmosfera generală de optimism) sugerează că în această privinţă Schumpeter a avut dreptate.

De ce succesul capitalismului duce finalmente la declinul lui? Capitalismul, după cum spune Schumpeter, subminează cadrul social care-l protejează. Cadru din care fac parte rămăşiţele sistemului feudal şi existenţa a

numeroase întreprinderi și ferme mici. Dispariția lor slăbește poziția politică a burgheziei. Eliminarea funcției socio-economice a întreprinzătorului contribuie și ea la subminarea burgheziei, mai ales în marile corporații, unde schimbarea tehnică este o chestiune de rutină, iar managementul este birocratizat, întărit de influența crescândă a sectorului public. Dar capitalismul generează mai ales o armată de intelectuali critici și frustrați, care prin atitudinea lor negativă contribuie la declinul capitalismului și la instalarea unei atmosfere în care proprietatea privată și valorile burgheze sunt zilnic supuse la atacuri de către jurnaliști și opinia politică. Privind în urmă la atmosfera politică generală din anii 1960 și 1970, nu poți nega că viziunea lui Schumpeter cuprindea un element de adevăr. Se pare însă că noile posibilități tehnice creează pentru activitatea antreprenorială despre care vorbește Schumpeter, mai ales în operațiile la scară mai restrânsă, un spațiu mult mai mare decât a prevăzut el însuși. În plus, socialismul pare din ce în ce mai puțin atrăgător ca alternativă la capitalism.

Una dintre inovațiile importante ale lui Schumpeter ca gânditor social o constituie distincția dintre individualismul* politic și cel metodologic. În particular, conceptul de individualism metodologic pare a fi crucial pentru analiza fenomenelor sociale din afara sferei mecanismului de piață. Ca metodă de analiză, individualismul metodologic prescrie să pornim de la individ când vrem să înțelegem, de pildă, funcționarea procesului politic și comportamentul grupurilor. În acest sens gândirea socială a lui Schumpeter stă în opoziție cu gândirea lui Marx*, dominată de optica luptei de clasă. Teoria modernă a alegerii publice, care pentru a descrie comportamentul social al politicienilor și birocraților invocă maximizarea de către ei a bunăstării individuale, constituie o aplicare directă a individualismului metodologic. De această evoluție se leagă strâns teoria economică a democrației, dintre precursorii căreia face parte și Schumpeter. În concepția sa, metoda democratică este acel dispozitiv instituțional de elaborare a deciziilor politice, unde indivizii dobândesc puterea de decizie pe calea luptei competitive pentru votul cetățenilor. Cu alte cuvinte, Schumpeter introduce ideea că democrația este un tip de coordonare orizontală în sectorul public, comparabilă cu rolul pe care-l joacă mecanismul pieței în sectorul privat al economiei. Procesul politic este privit ca un proces de piață, în care votanții reprezintă cererea, iar politicienii și birocrații, oferta. Idee ce se dovedește foarte fecundă atât în teorie cât și în practică și contribuie la reputația lui Schumpeter de gânditor social și economic de importanță durabilă. AH

Bibliografie

FRISCH, H. ed., *Schumpeterian Economics*, New York, Praeger, 1982. — (♦) HARRIS, S. E. ed., *Schumpeter, Social Scientist*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951. — (♦) HEERTJE, A. ed., *Schumpetr's Vision*, New York, Praeger, 1981. — MÄRZ, E., *Joseph Alois Schumpeter*, Viena, Verlag für Geschichte und Politik, 1983. — SCHUMPETER, J., *Economic Doctrine and Method*, Londra, Allen & Unwin, 1954. — ~, *The Theory of Economic Development*, New York, Oxford University Press, 1962. — ~, *Ten*

Great Economists, Londra, Allen & Unwin, 1962. — ~, *Business Cycles*, New York, McGraw-Hill, 1939. — (♦) ~, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londra, Allen & Unwin, 1976. — ~, SEIDL, C. ed., *Lectures on Schumpeterian Economics*, Berlin, Springer, 1984.

Selden, John (1585–1654) Jurist și filozof englez. A fost fiul unui mic fermier din Sussex. După absolvirea școlii elementare locale a plecat la Universitatea din Oxford, devenind apoi avocat de profesie și consilier juridic al unui grup de familii aristocrate. Cu sprijinul acestora ajunge membru al Parlamentului în anii 1620 și din nou în anii 1630, jucând aici, în primul din cele două decenii, un rol de frunte în opoziția față de Carol I și de miniștrii săi, iar în cel de-al doilea fiind un membru proeminent al grupului parlamentar moderat. Prestigiul său printre parlamentari a fost chiar și după 1649 atât de mare, încât se zice că Oliver Cromwell s-a gândit să-i ceară să redacteze constituția noii republici. A fost prieten, între alții, cu Clarendon și Hobbes*; cu acesta a avut multe în comun și Hobbes a fost unul dintre ultimii care au venit să-l vadă înainte de moarte.

Principala contribuție a lui Selden la istoria gândirii politice este cuprinsă în cuvântările sale din Parlament, care s-au bucurat de o largă circulație, și în două scrieri de teorie politică generală — *Mare clausum* (1635) (o replică la *Mare liberum* a lui Grotius*) și *De iure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum* (1640). A mai publicat și un mare număr de alte lucrări de istorie engleză și clasică, scrise de regulă cu un scop politic (de pildă, faimoasa *History of Tythes*, 1617, în care se găsește una dintre formulările importante ale poziției erastiene în chestiunea conducerii bisericii). Selden a fost un fel de Grotius englez, cu poziție critică atât față de aristotelismul tradițional, cât și față de scepticismul modern, ostil oricărei revendicări în favoarea puterii ecleziastice și adept hotărât al valabilității oricăror învoieli făcute între oameni (inclusiv al sclaviei voluntare). *Mare clausum* întorcea împotriva lui Grotius unele dintre argumentele acestuia în chestiunea libertății de navigație, în timp ce *De iure naturali* oferea o teorie cu totul nouă a dreptului natural*. Selden susținea că oamenii sunt, în principiu, toți liberi de orice îngrădiri morale, dacă n-au ajuns să se teamă de pedeapsa pe care ar putea să le-o aplice un superior (îndeosebi Dumnezeu) pentru anumite categorii de acțiuni dinainte specificate. Rațiunea naturală nu putea să ofere oamenilor lista unor astfel de acțiuni; lucrul acesta îl putea face numai o documentare istorică privind comandamentele lui Dumnezeu către toți oamenii sau revelația directă. Această documentare el o găsea în relatarea talmudică a relațiilor dintre Dumnezeu și oameni de după potop, singura proclamație universală potrivită (decalogul era numai pentru evrei). Acest punct de vedere excentric s-a bucurat totuși de un larg respect printre autorii de la sfârșitul secolului al XVII-lea și de la începutul celui de-al XVIII-lea pentru detașarea sa față de ideea convențională că, de pildă, virtuțile aristotelice sau decalogul ar putea fi considerate ca având un fundament rațional în natura umană; și poate că Selden a fost într-adevăr unul dintre primii autori care au declarat răspicat

că libertatea morală absolută constituie condiția esențială a omului. RFT

Bibliografie

CHRISTIANSON, P., „Young John Selden and the Ancient Constitution", în *Proceedings of the American Philosophical Society* 128 (1984), pp. 271–315. — SELDEN, J., *Mare clausum* și *De iure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum*, în *Opera Omnia*, ed. D. Wilkins, Londra, 1726 (versiunea engleză a lucrării *Mare clausum: Of the Dominion or Ownership of the Sea*, trad. de M. Needham, Londra, 1652). — (♦)TUCK, R., *Natural Right Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. — ~, „The ancient law of freedom", în *Reactions to the English Civil War 1642–1649*, ed. J. Morrill, Londra, Macmillan, 1982.

Seneca, Lucius Annaeus (c. 4 î.Cr.–65 d.Cr.) Filozof și om de stat roman. S-a născut la Cordoba, în Spania, ca fiu al unui profesor local; din fragedă tinerețe a venit la Roma, urmărind să facă o carieră politică — decizie normală pentru un vlăstar al păturilor superioare dintr-un oraș de provincie romanizat. După ce scapă cu greu de execuție sub Gaius și de exil sub Claudius I, ajunge preceptorul lui Nero, care peste puțin timp, în 54 d.Cr. îi succedă lui Claudius. La începutul domniei lui Nero, a fost unul dintre principalii lui sfetnici, apoi încetul cu încetul a căzut în dizgrație. În anul 65 d.Cr. este bănuit de a fi fost implicat într-o conspirație împotriva lui Nero și, în consecință, silit să se sinucidă. Seneca este autorul a două scrieri fățiș politice — o satiră a zeificării lui Claudius și un tratat despre clemență, precum și a numeroase tratate filozofice și drame în versuri. În măsura în care satira menționată cuprinde un mesaj politic consecvent, ea este o critică a exercițiului arbitrar al puterii, însă titlul ei, *Apocolocyntosis divi Claudi*, adică „Metamorfozarea lui Claudius în dovleac", dă de înțeles că nu trebuie s-o luăm prea în serios. Tema exercitării puterii revine în *De clementia*, scriere dedicată lui Nero și compusă pe când Seneca era încă în grațiile acestuia. Data compunerii este cu siguranță ulterioară omorârii de către Nero a fratelui său vitreg, Britannicus. În evaluarea acestei scrieri trebuie să pornim de la faptul că atitudinea clementă este virtutea caracteristică a monarhului a cărui putere este nelimitată și care poate să-și exercite puterea după cum îi place. Cu siguranță că Seneca voia să-i recomande lui Nero clemența ca atitudine politică, ceea ce nu putea fi în ultimă instanță mai mult decât un deziderat. Elemente de analiză politică sunt decelabile și în lucrările filozofice mai generale ale lui Seneca, deși acestea au ca intenție principală edificarea morală. În ele sunt discutate problemele guvernământului republican și imperial, precum și sclavia și întreaga ordine socială. Dar cu toate că tratează despre chestiuni actuale de interes major, analizele lui Seneca revin constant la tema caracterului individual al conducătorilor, pe de o parte, și la cea a codului moral al politicianului individual, pe de alta. Nu există în ele o încercare susținută de a lega comportamentul indivizilor de cadrul instituțional. MHC

Bibliografie

(♦) GRIFFIN, M. T., *Seneca: a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976. — SENECA, *Apocolocyntosis*, ed. P. T. Eden, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1984. — ~, *De*

clemcntia, în *Moral Essays*, vol. I. trad de J. W. Basore, Londra, Heinemann, 1928.

separația puterilor Doctrina că diferitele funcții ale guvernământului trebuie separate a fost formulată fragmentar de mai mulți autori, printre care John Locke*, dar în special de către Montesquieu*, iar în forma ei modernă de către autorii eseurilor federaliste (→ *The Federalist Papers*), care i-au încorporat unele elemente ale ideii constituționale engleze de îngrădiri și contraponderi*. În forma ei cea mai pură, de care s-a apropiat cel mai mult în Statele Unite, doctrina separației puterilor implică următoarele: (1) Puterile executivă, legislativă și judecătorească sunt conferite prin constituție* unor persoane și organisme distincte. (2) Ramurile guvernământului sunt considerate a fi coordonate și autonome, nici una nefiind subordonată sau răspunzătoare în fața vreuncia din celelalte. (De exemplu, legislativul nu poate înlătura executivul, iar acesta nu poate dizolva legislativul.) (3) Nici o ramură a guvernământului nu poate, în principiu, să exercite puterile atribuite de constituție celorlalte ramuri. (De exemplu, legislativul nu poate să delege integral puterile sale ramurii executive sau să confere o putere nelimitată de edictare a regulilor, iar puterea judecătorească nu poate fi exercitată altfel decât prin ramura judiciară a guvernământului.) (4) Ramura judiciară acționează independent de orice influență politică și se bucură de inamovibilitate. Ea poate avea puterea de a declara constituțional nevalidă o legislație (deși în afara Statelor Unite această putere nu este considerată de către toată lumea ca fiind implicată de separația puterilor). Multe constituții cuprind unele dintre aceste elemente, dar nu pe toate. Chiar și în Statele Unite puterile guvernământului se intersectează în multiple feluri. Președintele, ca executiv, joacă un anumit rol în procesul legislativ. Senatul joacă un anumit rol în numirea executivului și în încheierea de tratate. Prin procedeul numit „impeachment" (punere sub acuzare), cele două componente ale legislativului pot să demită din funcțiile lor pe președinte și pe judecători. În fine, multe puteri de legiferare au fost conferite unor organisme executive.

În Franța, separația puterilor judecătorească și legislativă se consideră că implică pentru cea dintâi interdicția de a revizui sau anula acțiunea legislativă. În Australia, alocarea puterilor prin constituție diferitelor ramuri ale guvernământului Commonwealth-ului a limitat considerabil capacitatea parlamentului Commonwealth-ului de a delega puteri și de a crea organe de judecată și arbitraj. GM

Bibliografie

The Federalist Papers, nr. 47, 48, Londra, Everyman, 1948 (reeditat în 1986). — FINNIS, J. M., „Separation of powers in the Australian Constitution", în *Adelaide Law Review*, 3 (1968), p. 154. — (♦) GWYN, W. B., *The Meaning of the Separation of Powers*, New Orleans, Tulane University, Haga, Nijhoff, 1965. — (♦) MARSHALL, G., *Constitutional Theory*, cap. 5, Oxford, Oxford University Press, 1971. — (♦) VILE, M. J. C., *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

Sfântul Augustin → *Augustin*

Shaw, George Bernard (1856–1950) Dramaturg şi pamfletar britanic. Membru de frunte al Societăţii fabiene, a editat *Fabian Essay in Socialism* (1889). (→ *fabianism*)

Sidgwick, Henry (1838–1900) Filozof britanic, profesor de filozofie morală la Cambridge între 1883 şi 1900. Este încă privit ca o figură cenuşie a indecizici din perioada victoriană târzie, reputaţie ce i-a fost ataşată de generaţia cambridgeană următoare, care a încercat o tratare separată a diverselor probleme abordate de el în chip de părţi ale unui cuprinzător sistem etico-politic.
Sidgwick a fost ultimul dintre filozofii cu reputaţie care a încercat, aidoma lui J. S. Mill* , elaborarea de ample lucrări de etică, economie şi politică (*The Methods of Ethics*, 1874; *The Principles of Political Economy*, 1883; *The Elements of Politics*, 1891), rămânând însă în ochii posterităţii gânditorul care a subminat certitudinile benthamite, economistul premarshallian şi politologul rămas la adăpost de impactul sociologiei postmarxiene.
J. M. Keynes* a formulat la adresa sa următoarea remarcă rămasă celebră: „Niciodată n-a făcut altceva decât să se întrebe dacă creştinismul este adevărat, argumentând că nu este şi sperând că este" (*apud* Skidelsky, p. 34), preluată în imaginea zugrăvită de Skidelsky a unui Sidgwick „mişcându-se fără efort — dar nu şi fără dificultăţi — printre multiplele lumi ale *Angst*-ului victorian" (p. 34). Apreciere mai mult decât nedreaptă a unei cariere active şi rodnice în care implicarea în controversa intelectuală şi politică nu a condus — aşa cum avea să se întâmple de obicei în secolul al XX-lea — la generalizare sociologică, ci la o reconsiderare a premiselor gândirii politice suficient de atentă spre a-şi păstra o valoare durabilă.
Sidgwick a fost fiul unui cleric evanghelic; a urmat Şcoala din Rugby împreună cu T. H. Green* şi a făcut parte din generaţia energică şi productivă care a realizat reforma universităţilor Oxford şi Cambridge în anii 1860 şi 1870, căutând totodată să adapteze aceste universităţi nevoilor noii democraţii şi să inventeze o formă de etică civică capabilă să ia locul credibilităţii în scădere a religiei revelate.
Controversele religios-politice din anii 1860 reprezintă resortul dezvoltărilor din *The Methods of Ethics*, unde sunt relevate inadecvările egoismului în calitate de fundament al eticii utilitariste (→ *utilitarism*). Ce se întâmplă, întreabă Sidgwick, atunci când binele maxim nu poate fi realizat decât prin sacrificiu personal — situaţie pe care a cunoscut-o el însuşi când a demisionat din universitate, în 1869. Această carte, iar într-o măsură şi mai mare filozofia sa economică şi politică ulterioară, examinează relaţia în care se află imperativele morale şi axiomele politice *a priori* cu calculele de utilitate generală şi deci cu acţiunea guvernelor. Contemporanii săi, dintre care James Bryce a fost unul tipic, şi-au dat seama că originalitatea contribuţiei sale consta în modul cum a tratat termenii uzuali ai discursului etic şi politic: „cercetătorul care avea deja ceva cunoştinţe în materie (...) câştiga imens de pe urma detectării atâtor sofisme prezente în ideile curent acceptate, a semnalării atâtor condiţii de

natură să restrângă amplitudinea cutării propoziții generale" (p. 333). Analiza atentă făcută de Sidgwick a unor concepte precum „dreptate", „autoritate", „libertate de a contracta" este cea care a conferit studiilor sale economice și politice o valoare durabilă, de multe ori mai bine realizată în eseuri decât în lucrările sistematice. Deși a fost ultimul economist cu reputație care nu folosea tehnicile matematice, modul cum a tratat funcțiile guvernului în economie a fost apreciat de Alfred Marshall ca fiind „de departe tot ce s-a scris mai bun în această materie"; iar discursul său către British Association, intitulat „On the Economic Exceptions to *laissez-faire*" rămâne un text clasic. *The Principles of Political Economy* a stârnit mânia Școlii din Manchester, prin teza că eficiența economică putea să reclame uneori, chiar pe temeiuri strict utilitare, un element însemnat de intervenție a statului; acest aparent radicalism era atenuat însă de anume rezerve în ceea ce privește capacitatea unei democrații de a întreprinde un atare management economic. *The Elements of Politics* este construită după o schemă ce înaintează de la principii la instituții, și în ea este relevată necesitatea guvernării de către cei competenți și dezinteresați; spre deosebire însă de Pareto* și Mosca*, autorul nu formulează o teorie sociologică menită să explice hegemonia unor astfel de elite. Dezvoltările din *Elements* concordă cu formula „principii liberale și voturi tory", aplicată de Sidgwick către sfârșitul vieții în calitatea sa de fruntaș unionist liberal și de cumnat al viitorului premier conservator Arthur Balfour. Cu toată reputația sa de indecis, cariera energică a lui Sidgwick de reformator universitar și rigurozitatea criticii sale politice au reprezentat importante contribuții la punerea bazelor etatismului consensualist din secolul al XX-lea.

CTH

Bibliografie

BRYCE, J., *Studies in Contemporary Biography*, Londra, Macmillan, 1903. — (♦) HARVIE, C. T., *The Lights of Liberalism: University Liberals and the Challenge of Democracy, 1860–1886*, Londra, Allen Lane, 1976. — HAVARD, W. C., *Henry Sidgwick and Later Utilitarian Political Philosophy*, Gainesville, University of Florida Press, 1959. — (♦) SCHNEEWIND, J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977. — SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*, Londra, Macmillan, 1974. — ~, *The Principles of Political Economy*, Londra, Macmillan, 1883. — ~, *The Elements of Politics*, Londra, Macmillan, 1891. — SKIDELSKY, R., *John Maynard Keynes*, vol. I, Londra, Macmillan, 1983.

Sieyès, Emmanuel Joseph (1748–1836) Publicist și politician francez. Născut într-o prosperă familie burgheză, Sieyès a fost școlit de iezuiți, a devenit preot și a deținut funcții ecleziastice până la Revoluție, în ciuda scepticismului nutrit față de teologia tradițională și a gustului său pentru filozofia seculară. În luna august a anului 1788 regele a anunțat întrunirea Stărilor Generale pentru luna mai a anului următor, iar Sieyès a scris patru broșuri, apărute între noiembrie și februarie, menite să contureze programul Stării a Treia: *Eseu despre privilegii*, *Ce este Starea a Treia?*, *Vederi despre mijloacele de care dispune poporul francez* și *Plan de deliberări*. Aceste broșuri, îndeosebi cea de a

doua, l-au propulsat în avanscena politicii şi au contribuit la alegerea sa ca delegat din partea Parisului în Stările Generale. În cursul lunii iunie a jucat un rol important în fuziunea celor trei Stări separate în Adunarea Naţională şi a adus o contribuţie însemnată la conturarea constituţiei din 1791. După aceea, în cursul perioadelor republicană şi napoleoniană, importanţa sa politică a scăzut, iar influenţa sa, deşi la răstimpuri crucială, a fost intermitentă. Viaţa sa politică ia sfârşit în 1816 când, după căderea finală a lui Napoleon Bonaparte, s-a exilat la Bruxelles.

Combinarea inteligenţei cu aroganţa intelectuală şi cu hipersensibilitatea la critică explică cel puţin în parte limitările lui Sieyès ca politician, şi poate că şi limitele sale ca gânditor politic. El a fost în chip esenţial un publicist care a izbutit să sesizeze şi să dea expresie coerentă ideilor şi aspiraţiilor populare într-un moment de criză politică, contribuind astfel la închegarea ideologiei şi a retoricii politicii revoluţionare. Temele de căpetenie ale pamfletelor sale din 1788–1789 au fost atacul la adresa privilegiilor juridice, apărarea suveranităţii populare şi a guvernământului reprezentativ (→ *reprezentare*), în fine, afirmarea naţionalismului*. Orice stat cu adevărat social trebuie să se bazeze pe egalitatea în faţa legii, iar privilegiile juridice nu pot să genereze decât corupţie. Aceste privilegii creau puternice interese de clasă, determinau guvernanţii să protejeze aceste interese, promovau o falsă mândrie şi vanitate şi împiedicau recunoaşterea meritului real al celor care muncesc. O pătură privilegiată nu numai că nu era şi nu reprezenta naţiunea, ci în realitate se situa în afara acesteia. Naţiunea o forma Starea a Treia — toţi cei care contribuiau la binele social —, iar voinţa naţională era singura care trebuia reprezentată. Originile societăţii se află în voinţa indivizilor de a acţiona colectiv şi în învoiala lor, decurgând din aceasta, de a acţiona printr-o voinţă comună. Creşterea populaţiei poate face necesară crearea de instituţii reprezentative, dar voinţa naţională îşi păstra supremaţia, mai cu seamă prin aceea că putea fi în orice moment capabilă să determine schimbări în constituţia politică. Rămâne discutabil în ce măsură susţinerea de către Sieyès a ideii de suveranitate populară îl făcea adeptul democraţiei depline; ceea ce e sigur este că încă înainte de reculul entuziasmului său pentru alegeri populare, către sfârşitul anilor 1790, s-a pronunţat în favoarea unor mecanisme constituţionale, bunăoară a distincţiei dintre cetăţenia activă şi cetăţenia pasivă (→ *cetăţenie*), ceea ce sugerează că păturile sărace, dar şi nobilimea se plasează în afara naţiunii. Cu toate acestea, el a dat o tentă populistă naţionalismului francez. Punând la baza apartenenţei naţionale nu cultura, limba sau tradiţia, ci contribuţia comună a cetăţenilor la voinţa naţională, Sieyès îi urma pe Montesquieu* şi pe Rousseau* în asocierea patriotismului cu participarea politică.

JL

Bibliografie

SIEYÈS, E. J., *Qu'est que le Tiers état?*, precedat de *Essai sur les privilèges*, ed. critică la Edme Champion, Paris, 1888. — VAN DEUSEN, G. G., *Sieyès: His Life and His Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1932; retip. AMS Press, 1968.

sindicalism Teorie care s-a dezvoltat din experienţa mişcării sindicale franceze. Termenul este folosit uneori pentru desemnarea mişcării sindicale în sens general; mai adesea însă prin el este desemnată o teorie socialistă care consideră că luptele claselor muncitoare împotriva capitalismului trebuie duse nu prin activitate politică sau de stat, ci prin sindicate sau alte organizaţii exclusiv muncitoreşti. În formele ei mai militante, această teorie este numită uneori anarhosindicalism.

Natura antipolitică a sindicalismului a fost inspirată iniţial de colapsul înregistrat de Fédération Nationale des Syndicats în 1894, după ce repetatele încercări de sprijinire a unor rezoluţii ce chemau la grevă generală au fost înfrânte de forţele politice ale Partidului Muncitoresc marxist al lui Jules Guesde. Drept urmare, în acelaşi an a fost creată organizaţia Confédération Générale du Travail (CGT). Împreună cu recent înfiinţata Fédération des Bourses du Travail (agenţii de plasare a forţei de muncă administrate de muncitori), ea a constituit vârful de lance al dezvoltării sindicalismului. Necontenita hărţuire a acestor burse şi reprimarea brutală a grevelor de către un guvern ce avea în componenţa sa şi un ministru socialist, pe Millerand, a întărit concepţia antietatistă a sindicalismului. În plus, Franţa, în pofida sistemului său politic şi administrativ foarte centralizat şi sofisticat, avea o economie relativ subdezvoltată, dominată de o viziune meşteşugărească; de aceea, sindicaliştii simţeau că, deşi Marx* susţinuse contrariul, o economie centralizată nu era inevitabilă. S-a impus astfel ideea că dacă unirea liberă a muncitorilor s-ar concentra asupra activităţii economice, ignorând politica, sindicalismul ar rămâne înrădăcinat în tradiţii locale şi autoadministraţie descentralizată.

În condiţii aproximativ similare sindicalismul a apărut şi în alte ţări mediteraneene. În Italia el a fost organizat sub Unione Sindicale şi şi-a păstrat caracterul popular până când a fost cooptat şi absorbit de fascişti. În Spania, în perioada de început a Republicii, Confederación Nacional de Trabajo (creată în 1911) a atras peste un milion de membri. Ea a rămas puternică în timpul Războiului civil, dar a dispărut în 1939, după victoria lui Franco. În alte ţări, mai industrializate, sindicalismul nu a avut trecere. Numărul maxim de membri atins în Statele Unite de către Industrial Workers of the World (IWW), organizaţie creată în 1905, a fost de şaizeci de mii. Deşi a organizat cu succes un număr de greve generale localizate, ea era formată într-o proporţie prea mare din muncitori neanglofoni sau din afara mediului urban — mineri şi muncitori forestieri din vest. Pe de altă parte, IWW a avut un anumit sprijin printre docheri, deopotrivă în America şi în alte părţi ale lumii (mai ales în Australia în timpul primului război mondial).

IWW şi alte grupări sindicaliste au fost adesea asociate cu violenţa şi sabotajul; teoria sindicalismului este însă ceva mai moderată decât o sugerează imaginea ei publică. Fernand Pelloutier, secretar al Fédération des Bourses du travail şi unul dintre principalii arhitecţi ai sindicalismului, spunea în 1902 că „revoluţiile pătate cu

sânge nu folosesc la nimic, singurul lor beneficiar fiind burghezia". Pelloutier concepea revoluţia ca pe un mare refuz, greva generală fiind pentru masele muncitoreşti un mod de a întoarce spatele puterilor statornicite. Georges Sorel*, care a avut puţine legături cu sindicalismul oficial, dar a cărui lucrare *Réflections sur la violence* (1908) constituie, probabil, cea mai rafinată expunere a teoriei sindicaliste, a elaborat teoria grevei generale şi a afirmat că aceasta are „o semnificaţie" total diferită de cea a revoluţiilor anterioare. Violenţei proletare, susţinea el, îi este inerentă limitarea brutalităţii, deoarece sindicaliştii refuză să folosească puterea de stat pentru propriile scopuri. Pentru Sorel, aşadar, „violenţa" însemna pur şi simplu răzvrătire împotriva instituţiilor existente, pe când „forţa" însemna represiune din partea instituţiilor existente. În viitoarea revoluţie proletară nu va fi nevoie de nici un mecanism de stat, pentru că atitudinea agresiv antiintelectuală a muncitorilor exclude din capul locului proiectele utopice; realitatea nu trebuia silită să se conformeze unui plan preconceput. În orice caz, revoluţia nu va avea nevoie de asemenea proiecte, pentru că societatea socialistă exista deja prin Fédération des Bourses du travail, sindicate şi ateliere.

Câteodată practica a fost mai violentă decât indicau scrierile lui Sorel, în multe ţări având loc confruntări brutale între muncitori şi puterea oficială. Eşecul grevei generale britanice din 1926, deşi aceasta nu era condusă de sindicalişti, a dăunat imaginii tacticii sindicaliste. În plus, poziţia antietatistă a sindicalismului a fost în cele din urmă înfrântă de forţele Internaţionalei a III-a şi de politizarea mişcărilor socialiste europene.

JLS

Bibliografie

BRISSENDEN, P. F., *The Launching of the Industrial Workers of the World (1913)*, New York, Haskell, 1971. — JULLIARD, J., *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris, Editions du Seuil, 1971. — PELLOUTIER, F., *Histoire des Bourses du travail (1884)*, pref. de G. Sorel, Paris, Gordon & Breach, 1971. — RIDLEY, F. F., *Revolutionary Syndicalism in France: the direct action of its time*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. — ROBERTS, D. L., *The Syndicalist Tradition in Italian Fascism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979. — SOREL, G., *Réflections sur la violence*, ed. a IV-a, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, 1919. — STEARNS, P., *Revolutionary Syndicalism and French Labor*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1971.

Smith, Adam (1723–1790) „Filozof moral" şi economist britanic. S-a născut la Kirkcaldy, în Scoţia, ca singurul copil, postum, al unui funcţionar. A urmat şcoala din localitatea natală, apoi Glasgow College (1737–1740), unde a fost influenţat în principal de Francis Hutcheson. Următorii şase ani şi i-a petrecut la Balliol College din Oxford; întorcându-se în Scoţia, în 1750 succesul prelegerilor sale publice de retorică şi *belles lettres* ţinute la Edinburgh i-a adus numirea la catedra de logică din Glasgow. Doi ani mai târziu s-a transferat la catedra de filozofie morală, unde a rămas până la retragerea sa din învăţământ, în 1764. Activitatea de predare a eticii, dreptului şi politicii a oferit cadrul pentru cele două principale lucrări ale sale, *A Theory of Moral Sentiments* (1759)

şi *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776); pentru o înţelegere mai deplină a ambiţiosului sistem de cunoştinţe pe care-l transmitea studenţilor săi, acum putem suplimenta aceste scrieri cu notiţele luate de studenţi la prelegerile sale de drept.

Smith a părăsit Glasgow-ul devenind preceptorul tânărului duce de Buccleuch, împreună cu care vizitează Franţa şi Geneva; în timpul acestei călătorii a făcut cunoştinţă cu economişti şi *les philosophes* francezi. În acelaşi răstimp a început să lucreze la ceea ce peste doisprezece ani avea să fie *Avuţia naţiunilor*. Graţie, în bună parte, modului favorabil în care a fost primită această lucrare, Smith a fost numit director al vămilor la Edinburgh, funcţie prin care a pus priceperea sa în chestiuni de economie la dispoziţia unor oameni de stat precum Pitt, North şi Shelburne.

Deşi mai târziu avea să fie cunoscut în principal drept întemeietorul unei şcoli de economie politică clasică*, din care fac parte Malthus*, Ricardo*, J. S. Mill* şi Marx*, Smith a fost înainte de toate un „filozof moral" ale cărui vederi etice şi juridice sunt esenţiale pentru a-i înţelege concepţiile politică şi economică. Vestitul „sistem al libertăţii naturale şi al dreptăţii desăvârşite", expus în *Avuţia naţiunilor*, serveşte drept model explicativ şi concomitent normativ pentru activităţile umane din sfera economică. Modelul caută să arate că urmărirea neabătută a interesului egoist al indivizilor în condiţii de concurenţă poate (şi trebuie lăsat) să creeze o ordine publică armonioasă, în care foloasele creşterii şi ale eficienţei economice, în principal sub forma sporirii salariilor şi a scăderii preţurilor şi a profiturilor, se vor distribui larg în întreaga societate. Creşterea belşugului este privită drept o consecinţă neintenţionată a comportamentului miop, orientat în cea mai mare parte spre satisfacerea nevoilor private şi motivat de dorinţa persistentă de ameliorare a situaţiei personale şi a statutului social propriu. Mecanismele economice care generează creşterea sunt lărgirea pieţelor, mărirea productivităţii ca efect al diviziunii muncii, în fine, acumularea capitalului graţie chiverniselii individuale în condiţii ce asigură securitatea economică. *Avuţia naţiunilor* cuprinde, aşadar, o pledoarie minuţios argumentată în favoarea liberului schimb şi a pieţei concurenţiale la scară naţională şi internaţională, pledoarie coroborată printr-un „extrem de violent atac" la adresa restricţiilor mercantile şi a privilegiilor de monopol acordate de către stat (→ *mercantilism*).

Spre deosebire însă de versiunile de mai târziu, mai extreme ale individualismului *laissez-faire**, Smith acorda la fel de multă atenţie premiselor instituţionale necesare producerii unui rezultat socialmente benefic, ca şi conexiunilor interne generate de activitatea economică însăşi. Prin contrast cu ştiinţa economică mai recentă, el nu a folosit postulatele omului economic raţional, fiind preocupat în egală măsură de efectele politice şi morale ale activităţilor economice din societăţile comerciale moderne ca şi de beneficiile materiale ca atare. Ba chiar, în privinţa acestora din urmă, trebuie admis că poziţia sa a fost pronunţat sceptică şi ascetică.

Contribuțiile lui Smith la gândirea socială și politică pot fi cel mai bine înțelese dacă le privim ca pe niște variațiuni originale pe teme ale filozofiei morale scoțiene, enunțate inițial de Hutcheson, și ca pe niște dezvoltări mai sistematice ale unor idei de jurisprudență naturală și politice care se întâlnesc în scrierile apropiatului său prieten David Hume*. (→ *iluminismul scoțian*) Smith adoptă împreună cu Hume un punct de vedere newtonian sau naturalist în morală și în politică, respingând contractul social* ca explicație a originilor guvernământului. În locul unor astfel de constructe raționaliste, Smith tratează obligația politică* drept rezultat al unor dispoziții psihologice prezente în toate societățile, mai precis al deferenței intrate în obișnuință față de autoritatea statornicită și al sentimentului de utilitate publică atribuită formelor de guvernământ normale. Supunerea politică era astfel pusă în legătură cu fenomenul sociologic cunoscut drept distincție de rang sau clasă și plasată sub influența climatului de „opinie" dominant, fie că aceasta era sau nu exprimată în instituții reprezentative.

În opoziție cu teoriile mai individualiste despre societate și guvernământ, Smith a dezvoltat, în *A Theory of Moral Sentiments*, conceptul de „simpatie" ca explicație a capacității noastre de a căuta și obține aprobarea semenilor noștri și de a ne forma astfel norme morale și reguli de justiție obiective, ce funcționează ca repere de conduită interne și externe. Accentul pus astfel pe deprinderile socialmente dobândite exersate prin obiceiuri și instituții deosebite după timp și loc își află expresie și în modul original în care Smith tratează dreptul și guvernământul, ca pe niște fenomene istorice apărute printr-un proces ce poate fi împărțit în patru faze de progres succesive, fiecare corespunzând câte unui mod particular de subzistență — vânătoresc, păstoresc, agricol și comercial. Ultima dintre aceste patru faze, numită și societate comercială sau societate civilă, este forma care s-a ivit în Europa modernă ca rezultat al revoluției tăcute care a subminat instituțiile feudale. Această revoluție este descrisă în Cartea a III-a a *Avuției națiunilor*; considerațiile privind natura societății comerciale și implicațiile ei pentru libertate dau unitatea întregii lucrări.

Smith are în comun cu Hume și concepția precumpănitor juridică despre libertate*. În centrul acestei concepții stă siguranța drepturilor personale și de proprietate în condițiile supremației legii, dreptatea fiind definită în ea drept abținere de a prejudicia drepturile altora. Dreptatea astfel înțeleasă presupune mai mult reguli negative ale justiției comutative decât reguli morale pozitive, dar mai anevoie de codificat și deci de pus în aplicare, pe care se sprijină bunăvoința și justiția distributivă. În lipsa unor astfel de reguli negative nu este posibilă existența socială, dar nevoia de ele a devenit acută odată cu dezvoltarea inegalităților generate de proprietate și cu creșterea numărului și a complexității prejudiciilor potențiale ce se puteau provoca. Libertatea personală în sensul modern a fost, așadar, produsul procesului însuși de civilizare, care depinde de capacitatea unor

puternice guverne centralizate de a administra dreptul într-un mod eficace şi imparţial. Alături de apărarea regatului, justiţia făcea parte dintre îndatoririle principale ale suveranului; şi este clară convingerea lui Smith că pentru îndeplinirea în bune condiţii a acestei funcţii erau necesare deopotrivă intervenţia legislativă şi cea judecătorească. El face frecvent referire nu doar la inoportunitatea economică, ci şi la ideile de injustiţie şi opresiune atunci când critică încercările guvernelor de a reglementa viaţa economică, mai cu seamă dacă aceste încercări constau în acordarea de privilegii unor ordine sau grupuri particulare din societate. După opinia sa, cele mai frecvente îndepărtări de la principiile justiţiei naturale se datorau presiunilor exercitate asupra guvernelor de către anumite grupuri de interese, legate îndeosebi de comerţ şi industrie. Smith n-a pregetat să afirme că injoncţiunile unor astfel de grupuri erau contraindicate mai cu seamă în materie de legislaţie, unde trebuia să domnească ideea binelui public. Smith considera, de asemenea, că în privinţa educaţiei şi a realizării de lucrări publice guvernul avea de îndeplinit sarcini semnificative, acestea neputând fi lăsate pe seama iniţiativei private. Astfel, învăţământul sprijinit de către stat era deosebit de important ca antidot faţă de efectele de subminare a capacităţilor morale, sociale şi politice ale populaţiei, pe care le avea diviziunea muncii. În consecinţă, Smith anticipa că odată cu belşugul material al societăţii vor creşte îndatoririle guvernului şi chiar şi dimensiunile aparatului guvernamental; era însă preocupat, în acelaşi timp, de găsirea de mijloace prin care unele funcţii esenţiale să poată fi asigurate fără prea mari poveri sub formă de impozite şi de înmulţire a activităţilor „neproductive". Aşa se explică interesul său pentru crearea de instituţii neiegate de piaţă, menite să obţină acest rezultat prin metode ce ajustau stimulentele cu performanţa.

Preocuparea lui Smith pentru un mecanism instituţional capabil să ţină în frâu înclinaţiile nocive şi să pună energiile în slujba binelui public izvora din viziunea sa robust realistă despre natura umană, viziune ce pune accentul pe vanitatea omului, pe egoismul său şi pe propensiunea de a-i domina pe alţii atunci când se iveşte prilejul. Aceasta imprimă concepţiei sale politice o turnură nonidealistă, profund antiutopică, concepţie rezumată cel mai bine în critica sa din *A Theory of Moral Sentiments* la adresa „omului de sistem", care caută să transpună în realitate un plan de guvernare ideal, fără a ţine seamă de motivele şi interesele acelor indivizi şi grupuri care alcătuiesc societatea civilă, imprimându-i o configuraţie caracteristică. Statul şi societatea civilă sunt sfere aflate în interacţiune. Cunoaşterea „ştiinţei legiuitorului" este de folos pentru animarea spiritului public şi încurajarea atitudinilor potrivite omului de stat ca opuse celor ale simplului politician; mecanismul juridic şi întregul aparat de stat sunt însă necesare pentru contracararea comportamentelor antisociale şi pentru realizarea concordanţei dintre interesul privat şi cel public.

Smith nu se aştepta ca sistemul libertăţii naturale preconizat de el să fie

realizat ca un întreg și niciodată n-a avut pretenția că poate face previziuni ample. Cu toate acestea, unii i-au reproșat de a fi fost un apologet, iar alții de a nu fi luat în considerare multe aspecte ale etapelor de mai târziu, mai industriale ale capitalismului, îndeosebi de a fi subestimat rolul pe care-l joacă în producție tehnologia și răspândirea metodelor de fabrică, cu întreg cortegiul de consecințe vizibile ale acestora în ceea ce privește inegalitatea și exploatarea. Cu ceva mai multă îndreptățire ar putea fi criticat pentru încrederea lui excesivă în virtuțile autoreglatoare ale piețelor concurențiale. Lui Smith i se mai reproșează uneori că a deviat discursul politic spre economie și sociologie, îndepărtându-l astfel de temele morale mai largi prezente în discursul politic clasic. Reproșul acesta poate fi pus în legătură cu un atac mai general la adresa poziției sale nonidealiste, naturaliste. Gândirea politică a lui Smith mai poate fi criticată că se axează prea mult pe „opinie" și persistă în a crede că o societate stratificată este în măsură să asigure stabilitatea și legitimitatea guvernământului. Cu alte cuvinte, durabilitatea viziunii sale politice a fost pusă sub semnul întrebării tocmai de acele forțe ale fluidității sociale în care el vedea unul dintre produsele secundare binevenite ale progresului economic; acest progres a creat situații în care supunerea politică și ierarhia socială par să nu mai acționeze în sensul consolidării reciproce.

Distincția pozitiv/normativ nu constituie o modalitate întru totul potrivită de înțelegere a poziției lui Smith, deoarece, ca și în cazul altor autori ce țin de tradiția dreptului natural, ambiguitățile fecunde cuprinse în termenul „natural" îi permit lui Smith să se miște liber între ceea ce se petrece în mod normal în condiții reale și ceea ce ar trebui să se petreacă în condiții ideale. Așa se face că ideile sale despre dreptate și libertate, deși îndeajuns de realiste, erau însoțite de dorința de a oferi explicații privind modul în care relațiile dintre oameni au ajuns să fie cele ce erau în vremea sa. Încercarea de a combina punctul de vedere al omului de știință cu cel al moralistului politic s-ar putea, de fapt, să fie principala sursă a interesului manifestat față de Smith de către generațiile de mai târziu.

DNW

Bibliografie

CAMPBELL, T.D., *Adam Smith's Science of Morals*, Londra, Allen & Unwin, 1971. — FORBES, D., „Sceptical Whiggism, commerce and liberty", în *Essays on Adam Smith*, ed. A. Skinner și T. Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1976. — HAAKONSSEN, K., *The Science of a Legislator*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. — (♦) RAPHAEL, D. D., *Adam Smith*, Oxford, Oxford University Press, 1985. — ROSENBERG, N., „Some institutional aspects of the Wealth of Nations", în *Journal of Political Economy*, 68 (1960), pp. 537–570. — (♦) SKINNER, A., *A System of Social Science*, Oxford, Clarendon Press, 1979. — SMITH, A., *Avuția națiunilor*, trad. de Al. Halunga, București, Editura Academiei, 1962. — SMITH, A., *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, R. H. Campbell și A. S. Skinner ed., Oxford, Clarendon Press, 1976. — (♦) WINCH, D., *Adam Smith's Politics*, Cambridge, Cambridge Univesity Press, 1978.

social-democrație Ideea de social-democratic este una complexă; la

început o formă de marxism* dogmatic, mai târziu ea a ajuns să aibă o semnificație foarte diferită. Pentru a explica această schimbare și complexitatea rezultată în urma ei, se impun câteva referiri la istoria și dezvoltarea instituțională ale social-democrației și cu deosebire la relațiile ei cu socialismul și cu neoliberalismul.

Social-democrația în sensul ei modern își are originile în dezbinările produse înăuntrul Partidului Social-Democrat din Germania, format în 1875 printr-o acomodare între reformismul lui Lassalle* și marxismul ortodox. Programul de la Gotha, care definea concepția noului partid, a fost aspru criticat de Marx* în *Critica Programului de la Gotha* (1875), lucrare în care putem identifica principalele elemente ale diferențelor majore de mai târziu dintre marxism și ceea ce ulterior a devenit social-democratic. După părerea lui Marx, *Programul* cuprindea un număr de erori dintre care două de importanță teoretică majoră. Una o constituia teoria statului presupusă de *Program*. Acesta preconiza dezvoltarea unui stat liber pe calea votului universal, a legislației directe, a drepturilor civice și a milității populare, și postula că aceste schimbări puteau fi înfăptuite prin mijloace pașnice. Marx, în schimb, susținea că aceasta echivala cu acceptarea concepției hegeliene după care statul s-ar afla în afara și deasupra forțelor economice și sociale ce acționează în societate, fiind un instrument universal și neutru care, odată cucerită puterea politică, putea fi folosit pentru realizarea de pași spre socialism.. Pentru Marx, statul era un instrument al dominației de clasă, iar socialismul nu putea fi înfăptuit decât printr-o transformare revoluționară. Cea de-a doua temă importantă din *Program* respinsă de Marx era încercarea de a defini socialismul, cel puțin în parte, în termeni de dreptate socială sau de ceea ce *Programul* numea „o repartiție echitabilă a produselor muncii". Marx era de părere că o atare încercare năruia în chip esențial coerența materialismului istoric sau a socialismului „științific" prin faptul că admitea că valori morale de felul dreptății puteau acționa independent de relațiile de clasă dominante, încât un guvern socialist democratic ar fi fost capabil, prin acțiune politică, să realizeze o repartiție echitabilă și dreaptă a produsului social. Or, pentru Marx,valorile morale fac parte din suprastructura ideologică și nu pot acționa ca niște motive politice independente de reformare a structurii de bază a societății.

De partea social-democrată a controversei, aceste probleme au fost examinate de Bernstein*, un membru de frunte al Partidului Social-Democrat și executor literar al lui Engels. Bernstein a procedat la o revizuire fundamentală a analizei marxiene a capitalismului și a tezelor marxiene despre socialism, demers ce a condus la ideea de „revizionism". El a fost impresionat de faptul că majoritatea previziunilor lui Marx privitoare la dezvoltarea capitalismului* pur și simplu nu s-au adeverit, de unde a tras concluzia că eșecul părții predictive a teoriei semnala o carență în analiza pe care se sprijineau predicțiile. Începând de la crearea Reich-ului german în 1870, Germania a cunoscut o perioadă

de mare prosperitate, de care, susținea Bernstein, au beneficiat toate clasele, nu doar capitaliștii și membrii mai emancipați ai clasei muncitoare. Teoria marxistă putea, firește, să-și încorporeze ideea că în anumite faze ale dezvoltării sale capitalismul era capabil să genereze perioade de relativă prosperitate, dar o astfel de prosperitate ar fi întotdeauna restrânsă la capitaliști și, eventual, la elita proletariatului, a cărei fervoare revoluționară era astfel „cumpărată". Bernstein a găsit carențe teorici marxiene nu numai în explicarea schimbărilor economice. Această teorie nu era capabilă să explice, credea el, nici schimbările corelative din structura socială. Marx susținuse că pe măsura dezvoltării capitalismului urma să se producă o polarizare a claselor, între proletariatul asuprit și exploatat, pe de o parte, și exploatatorii, capitaliștii, pe de alta. O astfel de polarizare nu s-a produs, arăta Bernstein. Ba chiar dimpotrivă, în meșteșuguri, industrie și comerț s-a produs o mare diferențiere a structurii sociale, crescând numeric ocupațiile caracteristice clasei de mijloc.

Predicțiile privind polarizarea claselor și pauperizarea crescândă a clasei muncitoare au fost considerate de mulți pietre unghiulare ale teoriei revoluției la Marx. Evoluția acestor doi factori urma să amplifice tensiunile din sânul capitalismului în așa măsură, încât în cele din urmă sistemul avea să se prăbușească. Cum însă, după părerea lui Bernstein, aceste predicții n-au fost corecte, accentul pus pe revoluție trebuia, în concepția sa, abandonat. De altfel, eșecul părții predictive a teoriei submina pretențiile științifice ale analizelor din care ea izvora, ceea ce l-a făcut pe Bernstein ca, în influenta sa conferință, *Cum este posibil un socialism științific?* (1901), să rupă cu socialismul *științific*, considerat a fi principalul element distinctiv al sistemului marxian. El susținea acum că socialismul nu era un rezultat inevitabil al dezvoltării capitalismului, ci un ideal moral pentru care trebuiau să lupte cei care îl împărtășeau.

Consecințele practice ale criticii bernsteiniene erau limpezi. Nu era nevoie de revoluție, dat fiind că cele două temeiuri pe care era sprijinită necesitatea ei se dovediseră iluzorii. Lupta pentru socialism trebuia să fie gradualistă și reformistă. Pe plan politic, ea avea să constea în încercarea de realizare a democrației depline; pe plan economic, în apropierea de către muncitori, folosind atât puterea politică, cât și presiunea sindicală, a mijloacelor de producție ale societății. Proiectata socializare a puterii economice germane a devenit, în concepția lui Bernstein, mai ușoară în urma dezvoltării cartelurilor în economie, proces prin care proprietatea asupra puterii economice devenea mai puțin difuză. Sarcina era deci de a lupta pentru obiective socialiste particulare, și nu de a aștepta nașterea din pântecele istoriei a unui socialism integral.

Emergența social-democrației în Marea Britanie a fost puternic influențată de noul liberalism dezvoltat de teoreticieni ca Hobhouse* și W. Wallas. Acesta din urmă, în ale sale *Fabian Essays* (1889), spunea că țelul său politic era „o democrație experimentală și limitată", iar Hobhouse, în *Social Evolution and Political Theory* (1911),

lega între ele liberalismul*, și social-democrația. În timp ce liberalismul vechi sau clasic avusese ca țintă înlăturarea îngrădirilor și a restricțiilor, îndeosebi în sferele civilă și a schimbului, noul liberalism era preocupat de înfăptuirea unei mai mari dreptăți sociale și a unei repartiții mai echitabile a recompenselor sociale în vederea asigurării unei libertăți mai mari, înțeleasă nu doar în sens negativ, ci și în unul pozitiv. Mecanismul potrivit pentru atingerea acestui scop era intervenția statului în economie. În acest sens, așadar, există o anume suprapunere între revizionismul gen Bernstein și noul liberalism, dat fiind că în ambele cazuri statul și reforma politică sunt considerate drept instrumente cu ajutorul cărora o voință politică adecvată putea atinge respectivele scopuri sociale, definite în termeni morali. Inițial, unii fabieni, în special Beatrice și Sidney Webb, nu au văzut necesitatea unui partid socialist — lucrul cu adevărat necesar fiind pătrunderea în conducerile partidelor existente, îndeosebi câștigarea aderiunii elementelor înaintate din Partidul Liberal, astfel încât la socialism urma să se ajungă într-un mod cumulativ, ca rezultat al unei lungi perioade de reforme sociale. (→ *fabianism*) Socialismul nu reclama, așadar, o ruptură decisivă cu societatea capitalistă, el urmând să fie, în cuvintele lui Cole* și Postgate, „culminația logică a unei politici progresive de reforme sociale" (p. 410). Dezvoltarea simultană a fabianismului și a noului liberalism a contribuit la configurarea, în Marea Britanie, a unei forme nemarxiste de socialism, în măsura în care anumiți autori, ca P. F. Clarke în *Liberals and Social Democrats in Historical Perspective* (1978) și Alan Warde în *Consensus and Beyond* (1982), au privit tradiția social-democrată din țara lor ca fiind strâns legată de aceste evoluții, și nu ca o revizuire internă a marxismului. Socialismul, în accepțiunea lui social-democrată, este o combinație între democrația politică, statul asistențial, accesul cât mai larg la educație și o mai mare dreptate socială, toate acestea urmând a se dezvolta în contextul unei economii mixte. Teme ce aveau să devină importante în dezvoltarea ulterioară a social-democrației în Marea Britanie.

Spre sfârșitul deceniului 1930, poziția social-democrată a primit un important reazem teoretic odată cu publicarea lucrării lui Keynes* *Teoria generală a ocupării forței de muncă, a dobânzii și banilor* (1936). Deși Keynes însuși era liberal, argumentele sale au fost valorificate de social-democrați ca Durbin, în *The Politics of Democratic Socialism* (1940), și Douglas Jay, în *The Socialist Case* (1938), ca noi dovezi ale falsității analizei făcute de Marx societății capitaliste. Tehnicile keynesiene păreau a se recomanda drept soluții la contradicțiile capitalismului, cu condiția de a fi ales un guvern capabil să le pună în aplicare. Argumentele lui Jay erau atât de viguroase, încât, între altele, l-au convins pe decanul teoreticienilor marxiști britanici din anii '30, John Strachey, în cartea *Programme for Progress* (1940), să abandoneze marxismul în favoarea unei abordări mai social-democrate. La impunerea crescândă a viziunii social-democrate în defavoarea marxismului au contribuit, spre sfârșitul anilor '30, și alți factori, în particular teza dezvoltată de James

Burham în *The Managerial Revolution* (1941), care, după impresia multora, submina o parte din analiza capitalismului făcută de Marx, insistând asupra importanței divorțului tot mai accentuat dintre proprietate și control în întreprinderile capitaliste.

În perioada postbelică, mai cu seamă în Marea Britanie și în Germania, ideile social-democrate au câștigat teren în cadrul stângii politice. În 1959, la Conferința de la Bad Godesberg, Partidul Social-Democrat și-a abandonat marxismul rezidual, îmbrățișând până la capăt principiile social-democrate, iar în Marea Britanie, Partidul Laburist sub conducerea lui Hugh Gaitskell s-a orientat din ce în ce mai mult în practică, chiar dacă nu și în statut, spre idei social-democrate, mai cu seamă spre cele privind egalitatea și dreptatea socială. Procesul a fost stimulat într-o măsură considerabilă de publicarea în 1956 a lucrării lui C. A. R. Crosland* *The Future of Socialism*, iar în 1962 a lucrării lui Douglas Jay, *Socialism and the New Society*. Scriind în spiritul lui Bernstein, Crosland susținea că tehnicile keynesiene de gestiune economică, adoptate de guvernele laburiste din perioada 1945–1951 și de administrația conservatoare care le-a succedat, soluționaseră multe dintre tensiunile capitalismului. Proprietatea asupra industriei era acum mai larg distribuită, iar controlul asupra ei se afla în mâinile unor manageri de profesie; sindicatele își sporiseră puterea; anii de război arătaseră întregii țări cum putea fi folosită puterea de stat pentru binele comun, dacă exista o voință politică în acest sens; sărăcia primară fusese redusă; fuseseră naționalizate industrii-cheie, precum cea a gazelor, electricitatea, căile ferate și minele și fusese edificat un cuprinzător stat asistențial. În concepția lui Crosland aceste intervenții avuseseră un efect atât de amplu asupra repartiției puterii în societate și asupra naturii economiei, încât Marea Britanie nu mai era o societate capitalistă în sensul dat de Marx acestui termen. Social-democratul trebuia să-și caute în altă parte inspirația și reperele, în valori precum dreptatea socială, egalitatea* și difuziunea puterii. Dintre acestea, Crosland punea la loc de frunte egalitatea. O mai mare egalitate urma a se realiza prin două mijloace principale. Primul și cel mai general era creșterea economică. În concepția lui Crosland, într-o societate democratică se putea înfăptui o mai mare egalitate cu minimum de tensiuni sociale, printr-o nivelare în sus, și nu în jos, iar dividendele fiscale ale creșterii aveau să permită menținerea nivelului de trai absolut al celor avuți odată cu ameliorarea poziției relative a membrilor mai dezavantajați ai societății. Celălalt element de căpetenie în realizarea egalității urma să fie educația cuprinzătoare, atât prin lărgirea oportunităților educaționale, cât și prin aducerea copiilor din grupuri sociale diferite într-un același mediu educațional.

În pofida eforturilor lui Crosland și Jay, un segment important din Partidul Laburist a rămas ostil ideilor social-democrate. În anii '50 aceste dezacorduri s-au manifestat în cadrul partidului între facțiunile Gaitskell și Bevan, luând sfârșit după înfrângerea electorală din 1959 când, la conferința care a urmat, Gaitskell a încercat să schimbe

statutul partidului în așa fel încât, conform prevederilor clauzei a patra, acesta să nu mai preconizeze o naționalizare globală. Deși Gaitskell a fost înfrânt la acest punct, guvernele laburiste ulterioare au acționat mai mult după principii social-democrate decât după cele înscrise în statutul partidului. Divergența de vederi a devenit deosebit de acută la finele anilor '70, iar în 1981 a luat ființă Partidul Social-Democrat. Deși la drept vorbind nu mai există un echivalent al cărții *The Future of Socialism*, care să definească filozofia noului partid pentru perioada de după 1980, social-democrații au scris un număr de lucrări teoretice, ca, de pildă, *Face the Future* (1981) de David Owen, în care se combină preocupările tradiționale pentru economia mixtă cu redistribuirea avuției în vederea unei mai mari egalități. Se observă însă acum un accent, care lipsea în lucrările din anii '50 și '60, asupra importanței descentralizării politice și industriale.

Istoria social-democrației arată că ideologiile politice nu se lasă riguros definite. Pentru caracterizarea stângii socialiste avem nevoie, pare-se, de o triplă distincție — între marxism, socialism democratic și social-democrație. Într-o astfel de viziune, marxismul presupune acceptarea materialismului istoric și, pe cale de consecință, a tezei că există limite ale schimbării politice înăuntrul societății capitaliste; socialismul democratic are în comun cu marxismul credința în importanța primordială a instituirii proprietății sociale asupra mijloacelor de producție, dar susține că această schimbare poate fi realizată prin mijloace democratice; social-democrația are în comun cu socialismul democratic atașamentul față de democrație, dar respinge primatul proprietății, considerat de importanță centrală atât de către marxiști, cât și de către socialiștii democratici, și în bună măsură definește socialismul în termeni de redistribuire și de egalitate mai mare în contextul economici mixte.

RP

Bibliografie

BERNSTEIN, E., *Evolutionary Socialism* (1898), New York, Schocken, 1961. — (♦) CLARKE, P. F., *Liberals and Social Democrats in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. — COLE, G. D. H. și R. Postgate, *The Common People, 1746–1938*, Londra, Methuen, 1938. — (♦) CROSLAND, C. A. R., *The Future of Socialism*, Londra, Cape, 1980. — DURBIN, E., *The Politics of Democratic Socialism*, Londra, Routledge, 1940 — (♦) GAY, P., *The Dilemma of Democratic Socialism*, New York, Columbia University Press, 1952. — JAY, D., *The Socialist Case*, Londra, Faber & Faber, 1938. — ~, *Socialism and the New Society*, Londra, Longman, 1962. — MARX, K., *Critica Programului de la Gotha*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964. — OWEN, D., *Face the Future*, Londra, Cape, 1981. — STRACHEY, J., *Programme for Progress*, Londra, Gollancz, 1940. — (♦) WARDE, A., *Consensus and Beyond: the development of Labour Party strategy since the second world war*, Manchester, Manchester University Press, 1982.

socialism În sensul de ansamblu ideatic cu profil distinct, socialismul s-a dezvoltat în Europa de pe la finele secolului al XVIII-lea, ca o reacție la industrializare. Odată fixat caracterul lui general, s-au făcut încercări de a-i descoperi precedente intelectuale; la începutul secolului al XX-lea nu mai rămăsese colț de lume în care să nu

se fi articulat elemente ale gândirii socialiste. Socialismul rămâne totuşi la origine un ansamblu de idei europene, exprimate mai întâi în Franţa, Germania şi Regatul Unit, principalele trei ţări care au păşit primele pe calea industrializării.

Socialismul nu este o doctrină unitară, ci un spectru de elaborări teoretice înrudite. Privitor la existenţa sau identitatea elementelor lui „esenţiale" există dezacorduri atât între comentatorii academici, cât şi între susţinătorii sau adversarii lui politici. Toţi socialiştii ar fi, probabil, de acord că activitatea umană trebuie descrisă în primul rând în termeni de relaţii sociale, şi nu de acţiuni individuale, fără a nega totuşi însemnătatea acestora din urmă. Pe o astfel de înţelegere se sprijină credinţa că nu individul izolat poate să revendice meritul de furnizor al bunurilor şi serviciilor de tot soiul, dat fiind că producţia este rezultatul muncii depuse de societate ca întreg. Încât, dacă se încearcă o repartiţie corespunzătoare a roadelor producţiei, acestea se cuvin nu unor indivizi particulari, ci societăţii ca întreg precum şi membrilor ei. Temele de căpetenie ale gândirii socialiste, deşi ele nu-i caracterizează pe toţi socialiştii, sunt următoarele:

Proprietatea şi munca. Pentru socialism este de importanţă centrală controlul asupra bunurilor şi serviciilor, care sunt privite drept produse sociale. Aşa se face că teoriile socialiste ajung neîntârziat să abordeze chestiunea proprietăţii*. Socialiştii au folosit, în genere, termenul de proprietate pentru desemnarea proprietăţii private şi cu deosebire a proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie. În acest sens al cuvântului „proprietate" socialismul este antiteza ei, cuvântul „socialism" fiind uneori folosit pentru desemnarea unei stări de lucruri unde mijloacele de producţie sunt stăpânite în comun şi unde, prin urmare, proprietatea în sensul familiar al termenului a dispărut. Există însă profunde dezacorduri în privinţa mijlocului cel mai adecvat de exercitare a posesiunii comune: titularul ei trebuie oare să fie statul, la nivel naţional şi local, sau asociaţiile de producători, sau colectivele de producători şi consumatori organizate în jurul unor forme particulare de producţie? O distincţie valoroasă a fost făcută de anarhistul Proudhon* între proprietate şi posesie. Prima este titlul ultim asupra unei forme de capital sau a alteia, iar cea de-a doua, dreptul efectiv de folosire a ei zi cu zi. Socialiştii au fost deseori preocupaţi de formularea şi înfăptuirea de revendicări privitoare la cea dintâi, nefiind la fel de interesaţi de modul de reglementare a celei de-a doua.

O altă problemă ţine de faptul că proprietatea constituie doar unul dintre elementele producţiei, celălalt fiind munca. În ce priveşte proprietatea, supărătoare era distribuţia ei nedreaptă, iar în ce priveşte munca, retribuirea ei inadecvată. Ceea ce i-a făcut pe Fourier* şi pe Marx* să încerce să coreleze repartiţia produselor cu inputul de muncă. Această încercare se inspiră din mai vechi teorii liberale ale muncii, având deopotrivă implicaţii socialiste şi individualiste, de vreme ce caută să determine drepturile individuale la rezultatele producţiei.

Încercarea de a recompensa societatea şi încercarea de a recompensa munca

pot să conducă în direcţii diferite. În plus, recompensa muncii nu este o chestiune simplă. Într-o societate ţărănească sau chiar în una de artizani şi meşteşugari, întreaga producţie a unui bun oarecare poate fi privită drept rezultatul muncii unei singure persoane, ceea ce ne dă o legătură simplă şi directă între produse şi efortul investit în ele. Producţia industrială şi diviziunea muncii pe care ea o presupune fac să dispară această simplitate şi creează o responsabilitate difuză pentru producţie. La această situaţie s-a reacţionat în trei moduri: încercând totuşi o comensurare a recompenselor cu efortul printr-o formă sau alta de control muncitoresc; remodelând producţia în aşa fel încât unităţile în care ea se realizează să fie simple, directe şi autonome — lucru preconizat de anarhişti şi de socialişti de tipul lui William Morris*; abandonând întreg acest mecanism şi revenind la recompensarea societăţii ca întreg, printr-o formă de socialism centralizat.

Şi mai este o problemă: concepţiile socialiste despre producţie s-au limitat în general la producţia industrială, iar munca a fost gândită ca o activitate prestată în schimbul unui salariu. Feministele socialiste au pus însă în evidenţă faptul că o mare parte a producţiei de bunuri şi servicii din orice societate este realizată în gospodării de către femei, care muncesc fără a primi salarii de vreun fel. Discuţiile despre munca domestică şi despre reproducerea forţei de muncă au dobândit o pondere crescândă în teoriile socialiste despre producţie din a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Egalitatea şi dreptatea. Justificarea propunerilor socialiste este făcută adesea apelând la ideea de egalitate, exprimată în mai multe versiuni: (1) că există anumite drepturi intrinseci sau supraistorice ale oamenilor — argument ce-şi are începutul în expresia radicală dată de Babeuf* şi Buonarotti revendicării de egalitate lansate de Revoluţia franceză; (2) că toţi indivizii umani au o esenţă comună, supraistorică, din care izvorăşte scopul vieţii — concepţie cel mai clar exprimată în teoria alienării* a lui Marx; (3) că doctrina politică a egalităţii cuprinsă implicit în concepţia liberală despre democraţie duce în mod logic la egalitatea mai largă din concepţia socialistă; (4) că natura socială a vieţii şi a producţiei cere ca recompensele să fie acordate în mod egal şi în comun, nu unor indivizi separaţi; (5) că toţi oamenii sunt deopotrivă copiii lui Dumnezeu, argument folosit de socialistul englez R. H. Tawney*.

Crezul socialist în egalitate nu este un enunţ empiric, ci unul moral, prin care se afirmă nu că toţi oamenii sunt la fel, ci că drepturile lor sunt aceleaşi. Astfel, Louis Blanc* prezenta inegalitatea dintre capacităţi nu ca pe o justificare a recompenselor inegale, ci ca temei pentru contribuţii inegale — de unde des-invocata sa deviză „De la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi".

Cooperarea şi fraternitatea. Socialismul urmăreşte înlocuirea capitalismului şi individualismului printr-o formă de producţie şi de repartiţie comunitară şi cooperativă. În acest sens el speră să schimbe nu numai modul de organizare a societăţii, ci şi motivaţia membrilor acesteia, să înlocuiască egoismul prin altruism şi concurenţa prin cooperare. Aşa se explică faptul

că întotdeauna au existat socialişti care şi-au exprimat argumentele în termeni morali, psihologici şi chiar religioşi. Când au procedat aşa, ei s-au apropiat adesea de argumentele anarhismului*. În Regatul Unit, Edward Carpenter a pledat pentru o transformare socială bazată pe modul de viaţă al unor indivizi ce trăiesc într-o comunitate, William Morris a zugrăvit o societate comunistă bazată pe iubirea de semeni sau fraternitate şi pe bucuria muncii creatoare, iar Oscar Wilde a scris despre „sufletul omului" în socialism. Alţi socialişti britanici şi-au caracterizat crezurile drept o „religie" şi au vorbit despre „convertirea" lor la socialism, iar Tawney s-a inspirat din creştinismul protestant în condamnarea caracterului „achizitiv" al naturii umane în capitalism. Alte concepţii vorbesc despre reformarea naturii umane prin reformarea instituţiilor. Robert Owen* a respins ideea după care caracterul s-ar forma în chip individual; critica făcută de el consecinţelor capitalismului industrial era însoţită de propuneri pentru un sistem industrial reformat şi benefic, de natură să plămădească firi umane ameliorate în mod similar.

Transformarea muncii. Charles Fourier a propus transformarea muncii în plăcere printr-o rotaţie a îndeletnicirilor din cursul unei zile între membrii falangelor — comunităţi-model judicios înjghebate ce urmau să alcătuiască societatea ideală preconizată de el. Această preocupare pentru natura sau calitatea muncii ca experienţă trăită de lucrătorul individual avea să devină o temă recurentă, deşi subordonată, a socialismului, abordată de Marx în scrierile sale despre alienare, de către Morris şi de către diverse mişcări ce au preconizat controlul de către muncitori al producţiei; aici se înscriu, în particular, ideile dezvoltate de Tawney şi Cole* ca parte a socialismului de breaslă*.

Democraţia socială. Socialismul a fost înfăţişat atât ca desăvârşire a democraţiei liberale, cât şi ca antiteză a acesteia. În gândirea socialistă s-a pus accentul atât pe libertăţile „formale", cu caracter politic, cât şi pe libertăţile „reale", cu caracter economic şi social. Din prima componentă se alimentează pledoaria pentru democraţie, iar din cea de-a doua, fie lărgirea democraţiei politice în direcţia unei democraţii sociale, fie respingerea democraţiei ca nefiind decât o libertate „burgheză". Există, tot aşa, o deosebire între acei socialişti pentru care statul democratic poate fi un instrument în slujba ţelurilor urmărite de ei, şi cei pentru care el poate fi cel mult o instituţie tranziţională. Marx era de această a doua părere, ceea ce-l făcea să considere inadecvat un program exclusiv social-democrat, atât din acest motiv, cât şi din acela că, potrivit convingerii sale — şi mai cu seamă a unor discipoli ai săi cum a fost Lenin* —, metoda democratică oricum nu putea să se soldeze cu controlul aparatului de stat de către clasa muncitoare, dat fiind că acest aparat şi structura constituţională în cadrul căreia funcţiona era o instituţie aservită capitalismului. O concepţie diferită despre socialism ca o formă de viaţă socială deziderabilă prin ea însăşi, şi la care s-ar putea ajunge printr-o politică electorală şi de convingere, a fost elaborată de Lassalle*. Sufragiul universal era în viziunea sa mijlocul pentru a da muncitorilor putinţa de a folosi

statul în vederea promovării cooperativelor de producători prin care s-ar asigura ca roadele muncii lor să le revină integral. În același timp, într-o concepție derivată din Hegel*, statul era privit drept expresia (potențial) supremă a binelui comunitar.

În Regatul Unit, democrația socială și-a aflat cea mai clară expresie la fabieni (→ *fabianism*), în Germania la Eduard Bernstein*. Democrația socială așa cum o concepeau în particular fabienii nu se mărginea la controlul democratic asupra statului, ci implica totodată folosirea acestui control în scopul extinderii puterii populare dincolo de instituțiile politice ale societății, la cele sociale și economice.

Puterea clasei muncitoare. Clasa* ocupă un loc central în analiza capitalismului făcută de socialiști. Capitalismul este o societate împărțită în clase exploatatoare și clase exploatate, iar membrii clasei muncitoare sunt, conform acestei viziuni, victimele prin excelență ale capitalismului, dar totodată și baza opoziției față de el, iar finalmente și a răsturnării lui. În cadrul gândirii socialiste întâlnim atât ideea că schimbările dorite se vor produce ca rezultat al creșterii puterii și influenței clasei muncitoare, cât și ideea că dobândirea puterii de către clasa muncitoare este prin ea însăși o componentă dezirabilă a socialismului. Ambivalența dintre o putere muncitorească exercitată direct, care putea fi privită ca o expresie a libertății, și o putere exercitată prin stat, care putea amenința să fie o formă de paternalism a ieșit în evidență în propunerile socialistului francez din secolul al XIX-lea, Louis Blanc. Acesta prefigura înlocuirea producției individuale capitaliste printr-un sistem de ateliere sociale, ce urmau la început să fie subvenționate și administrate de către stat, devenind apoi întreprinderi colective capabile de autodezvoltare și de autogestiune. Tot în Franța, Georges Sorel* a pledat pentru o putere muncitorească exercitată prin uniuni profesionale, o formă de sindicalism* având drept scop o grevă generală ce urma să răstoarne capitalismul și să inaugureze un regim muncitoresc. În Regatul Unit, o versiune neinsurecțională a puterii muncitorești exercitate în sfera producției a fost elaborată de socialismul de breaslă, care a căutat să combine satisfacția redescoperită a muncii cu puterea descentralizată a producătorilor și cu funcția de coordonare și reglementare îndeplinită de un stat restructurat. Varii forme de control muncitoresc au continuat să exercite atracție asupra socialiștilor în cursul secolului al XX-lea, unele dintre ele simțindu-se încurajate de aparentul succes al proiectelor practice de implementare a acestui control în Iugoslavia după instaurarea regimului lui Tito.

Dificultăți se ivesc și atunci când trebuie decis din cine e formată clasa muncitoare — constă ea numai din salariații din industrie sau include și sectorul serviciilor? Și chiar presupunând posibilă definirea clasei muncitoare, mai rămâne divergența dintre asumpțiile celor ce-și scot argumentele din compoziția clasei muncitoare, așa cum își reprezintă ei că ar fi aceasta realmente în capitalism, și așteptările celor ce au în vedere o clasă muncitoare cu o conștiință politică potențată? În a doua jumătate a secolului al XX-lea, socialiștii au consumat multă

energie cu descrierea calităţilor culturii prezente sau din trecut a clasei muncitoare. Socialişti ca George Orwell, care în descrierea viitorului socialist posibil îşi luau ca bază ideea unor virtuţi existente ale clasei muncitoare, au fost însă criticaţi că ar toci tăişul radical şi progresist al socialismului şi că i-ar atribui acestuia prea multe elemente comune cu conservatorismul*. Pe de altă parte, împotriva celor ce-şi luau ca punct de plecare o imagine a clasei muncitoare aşa cum şi-o închipuiau că ar putea să fie odată, s-a formulat obiecţia că, procedând aşa, ei nu se sprijină de fapt pe clasa muncitoare, ci pe o elită politică având origini sociale diferite.

Raţionalizarea şi eficienţa. Capitalismul şi producţia industrială au fost considerate de socialişti ineficiente şi nocive, ceea ce a prilejuit formularea multor propuneri de reorganizare ale căror rezultate urmau a fi mai benefice, mai raţionale sau mai „eficiente". Owen, pornind de la credinţa sa că mediul determină caracterele oamenilor, a argumentat că sistemul de producţie exploatator şi individualist trebuia înlocuit printr-un mediu judicios reglementat şi armonios, prielnic înfloririi virtuţilor sociale. Saint-Simon* s-a pronunţat în favoarea organizării raţionale a producţiei industriale sub conducerea unei elite a inteligenţei şi ştiinţei. Teoria sa, care implica recunoaşterea caracterului social al producţiei, se inspira din ideea de „fraternitate" şi punea un mare accent pe contribuţia lucrătorilor manuali, a fost adesea considerată drept una dintre rădăcinile socialismului modern. Întâlnim la el şi o temă reluată frecvent de socialiştii de mai târziu: eficienţa mai mare care s-ar obţine în urma organizării societăţii de sus, de către o elită instruită şi educată care, într-un anumit sens, ar reprezenta interesele tuturor. Prezentarea socialismului ca folosire raţională a resurselor economice a dus, după Saint-Simon, la elitismul tehnocratic al fabienilor, iar după primul război mondial la susţinerea planificării, metodă de obţinere a eficienţei şi totodată a egalităţii economice ce-şi trăgea în bună măsură forţa din succesele pe care se credea că le dobândise Uniunea Sovietică.

Cultura. Pe la mijlocul secolului al XX-lea, revizionistul Crosland* a susţinut teza importanţei culturii în orice concepţie despre societate; el avea în vedere nu cultura superioară, ci modul de viaţă cotidian al oamenilor. Această preocupare a căpătat o expresie şi mai viguroasă în decursul episodului intelectual şi politic cunoscut sub numele de Noua stângă* între sfârşitul anilor 1950 şi începutul anilor 1970. Inspirându-se din anarhism, din autori ca Morris şi din scrierile timpurii ale lui Marx despre alienare, socialişti din Europa Occidentală şi America de Nord au văzut în aspectele estetic şi senzual ale vieţii şi muncii elemente importante atât pentru critica socialistă, cât şi pentru recomandările socialiste, recomandări ce vizau atât o viaţă potenţată prin noi posibilităţi şi experienţe, cât şi una bazată pe recunoaşterea virtuţilor existente ale culturii clasei muncitoare. Cele două recomandări nu erau totdeauna compatibile, mai ales atunci când prima era prezentată drept progresistă, libertară şi experimentală, iar cea de-a doua drept tradiţională, proletară şi eroică.

Dincolo de clasa muncitoare. Noua stângă a extins abordarea critică şi creatoare a socialismului asupra tuturor formelor activităţii umane. Formula „personalul este politicul", asociată în special cu mişcarea feministă, însemna nu că relaţiile private şi personale urmau a fi subsumate luptei politice, ci că toate activităţile umane aveau aspecte deopotrivă individuale şi colective, aşadar atât private cât şi politice. Deciziile „private" şi „individuale", deşi luate de indivizi, nu erau mai independente de instituţii cum sunt capitalismul sau patriarhatul decât erau deciziile „individuale" ale muncitorilor dintr-o fabrică de a accepta salariile. Ca atare, relaţiile sexuale şi relaţiile de putere sau patrimoniale din cadrul unui menaj au toate o componentă politică şi sunt susceptibile de schimbare prin activitatea politică. (→ *feminism*) În consecinţă, socialismul din ultimul sfert al veacului al XX-lea a trebuit să ia în considerare locul deţinut de oameni definiţi prin caracteristici altele decât cele de a fi membri ai clasei muncitorilor manuali salariaţi, în particular sexul şi apartenenţa etnică.

Planificarea, libertatea şi pieţele. Acel curent din cadrul socialismului care nutreşte suspiciuni faţă de statul central naţional a fost recent întărit de încercarea de a articula sau reformula locul pe care îl au în socialism proprietatea, pieţele şi libertatea individuală. Cu toate că repudiază individualismul, socialismul păstrează în cadrul său o puternică moştenire liberală. Alec Nove a argumentat că genul de putere populară şi putere muncitorească preconizate de socialism se pot realiza cel mai bine în cadrul unui echilibru dintre stat ca reprezentant al tuturora în mod egal şi nişte asociaţii mai mici care, deşi reprezintă colectiv nişte oameni, nu-i reprezintă în mod universal. Spre acest „socialism fezabil" converg preocupările celor ce doresc o putere populară directă şi deci descentralizată la locul de muncă, şi ale celor ce consideră posibilă maximizarea alegerii şi a varietăţii prin mecanismul pieţei. Chestiune de care se leagă o alta, pe care socialiştii au găsit-o adesea dificilă şi în general au evitat-o: chestiunea proprietăţii şi a controlului asupra resurselor materiale exprimate în termeni de proprietate.

Există, aşadar, importante dezacorduri privitoare la modul în care ar urma să se dezvolte socialismul ca formă de organizare socială. Ceea ce indică ele însă nu este eşecul încercării de a defini şi caracteriza socialismul, ci elementele şi aspiraţiile numeroase şi contradictorii care alcătuiesc tradiţia socialistă.

RB

Bibliografie

(♦) BERKI, R. N., *Socialism*, Londra, Dent, 1975. — COLE, G. D. H., *A History of Socialist Thought*, 7 vol., Londra, Macmillan, 1953–1960. — DURKHEIM, É., *Le socialisme. Sa définition, la doctrine Saint-simonéenne*, Paris, Félix Alcan, 1928. — (♦) FRIED, A. şi R. Sanders ed., *Socialist Thought: a Documentary History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964. — LAIDLER, H. W., *History of Socialism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1948. — LANDAUER, C., *European Socialism: a History of Ideas and Movements*, Berkeley şi Los Angeles, University of California Press, 1959. — LICHTHEIM, G., *A Short History of Socialism*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1970. — NOVE, A., *The Economics of Feasible Socialism*, Londra, Allen & Unwin, 1983.

socialism de breaslă Doctrină şi mişcare ivite în Marea Britanie în cursul pri-

melor decenii ale secolului al XX-lea; esența sa consta într-un socialism* monetatist, bazat pe autogestiune, ancorat în democrația de producători a unor „bresle" industriale formate pornind de la sindicate.

Idiomul medieval reflectă una dintre sursele doctrinei, obârșie evidențiată pentru prima dată de către Arthur Penty („acest arhitect pricăjit și bâlbâit", cum l-a caracterizat Margaret Cole) în *The Restoration of the Guild System* (1906). Medievalismului intransigent al lui Penty i s-au alăturat însă, copleșindu-l repede, alte surse contemporane ale sentimentului antistatal, cum au fost sindicalismul*, pluralismul* și distributivismul, poziția socialismului de breaslă dezvoltându-se din aceste surse diverse. Prima lui etapă stă în bună parte sub auspiciile lui A. R. Orage; primul editorial din revista sa *The New Age*, din 1907, declara în termeni generali că „socialismul ca mijloc de mobilizare a potențialului uman (în orig. *the intensification of man – n. trad.*) este chiar mai necesar decât socialismul ca mijloc de abolire a sărăciei economice". O teorie și un program distinct s-au închegat pe la 1912, când o serie de articole din *The New Age*, scrise de S. G. Hobson (dar nesemnate), a început să contureze o schemă de cogestiune între stat și sindicate, în cadrul căreia sindicatele deveneau „organisme responsabile, apropiate ca spirit de vechile bresle". Aceste articole, care au stârnit un interes considerabil în rândul intelectualității politice, au fost publicate în volum în 1914, sub titlul *National Guilds: an Inquiry into the Wage System and the Way Out*. „Sistemul salarial" al capitalismului era considerat a fi cauza subordonării și pasivității muncitorului, dar el urma a fi înlocuit nu prin vreuna dintre alternativele socialiste la capitalism deja existente, ci prin „ceea ce am putea numi un sistem de bresle naționale, unde statul intră în parteneriat cu lucrătorii (engl. *craftspeople – n. trad.*) organizați și conduce industria împreună cu ei" (Wright, p. 26). În 1915 a fost creată Liga Națională a Breslelor (National Guilds League), menită să propage noua doctrină, rezumată acum sub formă de manifest în ceea ce a ajuns să fie cunoscut drept „documentul de la Storrington".

Dacă Penty, Orage și Hobson trebuie recunoscuți drept progenitorii imediați ai socialismului de breaslă, cel care l-a înzestrat cu o teorie politică distinctivă a fost tânărul universitar de la Oxford, G. D. H. Cole*. Într-o prolifică serie de cărți, care începe cu *The World of Labour* (1913) și culminează cu *Guild Socialism Re-stated* (1920), Cole formulează fundamentele teoretice ale socialismului de breaslă și le pune în legătură cu programul practic al acestuia. În particular, era propusă o nouă teorie despre stat* și despre natura reprezentării*. Cole avansa o critică pluralistă a teoriilor monismului politic și ale suveranității statului (formulată cel mai succint într-un articol privind *Conflicting Social Obligations* prezentat în 1915 în fața Societății aristotelice), în care statul era considerat „o asociație printre altele", o grupare geografică în vederea înfăptuirii anumitor scopuri comune, în timp ce „specializarea funcțiilor" era principiul central al vieții sociale

moderne, care reclama recunoaşterea autonomiei de grup, alături de necesitatea unei structuri pentru coordonare asociaţională. Nu mai era admisă o „identificare facilă a comunităţii şi statului", deşi scopul era „nu generalizarea asociaţiei, ci particularizarea statului". Sistemul socialist de breaslă preconizat de Cole era în cea mai mare parte o încercare de a da o formă structurală acestei teorii sociale generale. Ea oferea o bază teoretică pentru autogestiunea industrială, dar implica totodată necesitatea găsirii unei structuri care să împace interesele producătorului cu cele ale consumatorului, interesele particulare cu interesul general al comunităţii. Nemulţumit de desemnarea sa iniţială a statului drept reprezentant al consumatorului, Cole a dezvoltat modele din ce în ce mai complexe de coordonare asociaţională (a cărei versiune finală apare în *Guild Socialism Restated*). Paralel cu critica pluralistă a statului, Cole oferea o concepţie revizuită despre natura reprezentării democratice. Ideea democratică fusese deformată de falsa credinţă că o persoană putea să „reprezinte" o alta într-un sens general, în timp ce reprezentarea genuină trebuia să fie „specifică şi funcţională", nu „generală şi atotcuprinzătoare". Aceasta făcea necesar un sistem de reprezentare funcţională coordonată în cuprinsul întregii societăţi. În cuvintele lui Cole însuşi, principiul democratic se aplica „nu numai şi nu în principal la o sferă specială a acţiunii sociale cunoscută drept «politică», ci la orice formă de acţiune socială" (*Guild Socialism Re-stated*, p. 12). Dacă exponenţii socialismului de breaslă erau preocupaţi cu precădere de extinderea democraţiei la industrie este pentru că erau convinşi că aceasta constituia cheia unei democraţii mai largi, „sociale".

Într-adevăr, socialismul de breaslă a fost în chip esenţial o teorie a democraţiei*. Diversele curente de gândire care au contribuit la dezvoltarea lui aveau în comun credinţa că trebuie găsită o bază pentru o cetăţenie activă în contextul secolului al XX-lea. Dacă aceasta însemna respingerea pretenţiei capitalismului de a trata munca la fel ca pe o marfă, însemna în acelaşi timp şi evitarea tendinţelor centraliste, birocratice ale socialismului colectivist. Cu o generaţie mai târziu, *A History of Socialist Thought* (1958) a lui Cole putea încă să prezinte în mod plauzibil socialismul de breaslă drept „contribuţia proeminentă la noi teorii necomuniste ale socialismului dezvoltată în cursul primului război mondial şi imediat după el" (p. 25); iar la sfârşitul secolului al XX-lea multe dintre preocupările ce-l animă au ajuns să fie din nou izbitor de actuale.

AWW

Bibliografie

COLE, G. D. H., „Conflicting social obligations", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 15 (1915), pp. 140–159. ~, *Self-government in Industry*, Londra, Bell, 1917. — ~, *Guild Socialism Re-stated*, Londra, Leonard Parsons, 1920. — ~, *A History of Socialist Thought*, vol. IV, partea 1, Londra, Macmillan, 1971. — COLE, M., „Guild socialism and the labour research department", în *Essays in Labour History 1886–1923*, A. Briggs şi J. Saville ed., Londra, Macmillan, 1971. — ~, „Guild socialism: the Storrington Document", în A. Briggs şi J. Saville ed. — (♦) GLASS, S. T., *The Responsible Society: the Ideas of the English Guild Socialist*, Londra, Longman, 1966. — WRIGHT, A. W., *G. D. H. Cole and Socialist Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

socialism de piaţă Formă de socialism* care preconizează combinarea proprietăţii sociale asupra mijloacelor de producţie cu folosirea pe scară largă a mecanismelor de piaţă în economie — de pildă, punând la baza producţiei cooperative muncitoreşti autonome şi aflate în concurenţă. Se speră că în acest fel ţelurile distributive şi democratice ale socialismului pot fi îmbinate cu virtuţile de eficienţă ale concurenţei de piaţă.

DLM

Bibliografie

NOVE, A., *The Economics of Feasible Socialism*, Londra, Allen & Unwin, 1983.

socialiştii ricardieni Grup de radicali care au scris în deceniile 1820 şi 1830, încercând să arate că în sistemul capitalist muncitorii sunt pe nedrept priviţi de (o parte din) ceea ce li se cuvine. Cum denumirea n-a fost folosită ca formă de autoidentificare de către autorii cărora le-a fost sau le este aplicată de obicei, în privinţa adecvării ei se pot formula unele dubii. Au fost discutate în acest context trei probleme înrudite. Întâi: Cine trebuie inclus în acest grup? În al doilea rând: În ce sens cei astfel incluşi au fost ricardieni? Iar în al treilea rând: Au fost unii dintre ei sau toţi socialişti şi dacă da, în ce accepţiune a cuvântului socialism*?

Termenul însuşi a fost utilizat ca titlu al unei cărţi scrise de E. Lowenthal în 1911. Sursa nemijlocită a acestuia a fost introducerea, scrisă de H. S. Foxwell în 1899, la studiul lui Anton Menger, *Dreptul la întregul produs al muncii*. Acestea au fost în principal textele din care termenul a trecut în uz, dar Noel Thompson a identificat o utilizare anterioară a lui într-o carte despre Malthus, scrisă în 1895. Utilizările timpurii ale termenului stau sub semnul ideii că unii autori au folosit teze ale economiei politice a lui Ricardo* (→ *economie politică clasică*), îndeosebi cele privitoare la modul de determinare a valorii, în scopul atacării capitalismului şi pentru apărarea intereselor claselor muncitoare. Acest anticapitalism era cel ce părea să îndreptăţească numele de socialişti, iar provenienţa ideilor în cauză părea să îndreptăţească adjectivul „ricardian". Unele studii mai recente au generat însă îndoielile menţionate mai sus. Mai întâi, apartenenţa la grup nu poate fi determinată de autoidentificarea celor vizaţi, de vreme ce termenul a fost folosit nu de către ei, ci de istorici ulteriori lor. La începutul secolului al XIX-lea au existat numeroşi autori cu atitudine critică faţă de relaţiile economice de atunci şi îndeosebi faţă de consecinţele acestora pentru clasele muncitoare sau pentru săraci. Aşa cum observa Marx* în *Mizeria filozofiei* (1847), prin aplicarea acestui test ar rezulta o listă lungă. Un alt filtru, folosit de Thompson, îl constituie examinarea complexităţii şi a rafinamentului analizelor oferite. Pe această bază, Thompson argumentează în favoarea includerii în listă a patru autori: John Bray, John Gray, William Thompson şi Thomas Hodgskin. Aceştia sunt într-adevăr consideraţi în mod tradiţional ca formând nucleul grupului. Burkitt însă, vorbind despre economia politică radicală, îl trece pe Piercy Ravenstone printre cei mai de seamă socialişti ricardieni, în timp ce Engels*, făcând referire la

Mizeria filozofiei, menţionează „o întreagă literatură care, în deceniul al treilea, foloseşte teoria lui Ricardo despre valoare şi plusvaloare în interesul proletariatului şi împotriva producţiei capitaliste, şi combate burghezia cu propriile ei arme. Întregul comunism al lui Owen se întemeiază, în ceea ce priveşte latura sa economică, pe Ricardo. Tot pe Ricardo se întemeiază şi o serie întreagă de alţi autori, dintre care Marx citează, încă în 1847, numai pe câţiva în polemica lui împotriva lui Proudhon (...): Edmonds, Thompson, Hodgskin etc. etc." („Prefaţă" la *Capitalul*, vol. II, p. 20). Burkitt atrage însă atenţia că dacă se ia drept criteriu de includere a unui autor în grupul socialiştilor ricardieni faptul de a fi fost influenţat de Ricardo, atunci Marx însuşi ar trebui inclus; iar Thompson merge până la a susţine că *singurul* socialist ricardian este Marx. Motivul ar fi că acesta, spre deosebire de ceilalţi autori citaţi, foloseşte ca punct de plecare analiza ricardiană a valorii, iar nu pe cea a lui Adam Smith. Cu aceasta ajungem la cea de-a doua întrebare: Care dintre aceşti autori a adoptat sau adaptat doctrinele lui Ricardo? Dacă ne concentrăm asupra teoriilor despre exploatare* avansate de ei (chiar dacă nu au folosit acest termen), dovezile înclină în favoarea concluziei lui Douglas şi Thompson că e mai îndreptăţit ca ei să fie consideraţi nişte socialişti smithieni. Pentru că erau de părere că modelul societăţii din trecut dezvoltat de Smith, în cadrul căreia bunurile erau schimbate proporţional cu cantitatea de muncă încorporată în ele, trebuia făcut aplicabil societăţii moderne — chiar dacă nu le era pe deplin clar în ce fel se putea face acest lucru. Unii dintre ei au criticat anumite idei pe care le atribuiau lui Ricardo. Istorici din secolul al XIX-lea i-au asociat câteodată pe aceşti autori cu Ricardo pentru că acesta a fost un exponent de frunte al teoriei valorii-muncă*, dar ei înşişi se reclamau de la Smith. Chiar şi după identificarea celor mai importanţi membri ai grupului, fie după prestigiul sau după fineţea analizei, ricardianismul lor rămâne încă discutabil. La fel de discutabilă e însă şi măsura în care au fost socialişti. W. Stark a relevat, de pildă, contrastul dintre liberalismul* egalitar al lui Thomas Hodgskin şi comunismul libertarian al lui William Thompson. Deşi amândoi se raportau critic la sistemul economic pe care-l aveau în faţă, Hodgskin punea accentul pe necesitatea înlăturării defectelor de care sufereau piaţa şi drepturile de proprietate: nu preconiza abolirea proprietăţii asupra mijloacelor de producţie decât în cazurile când proprietarul unui capital nici nu l-a creat, nici nu-l foloseşte. Thompson însă preconiza crearea de comunităţi în care schimbul să fie desfiinţat. Se prea poate ca din pricina concentrării asupra elementelor comune de la aceşti autori — urmare firească a faptului de a fi fost identificaţi drept un grup — să nu se fi acordat suficientă atenţie deosebirilor dintre ei.

S-a sugerat că influenţa acestor autori asupra gândirii populare n-a durat dincolo de mijlocul anilor 1830. Ei rămân totuşi de un interes considerabil pentru istoricii economiei politice şi pentru specialiştii în teoria politică, datorită încercării lor de a localiza cauzele situaţiei grele a muncitorilor cu

precădere în sistemul economic (deşi Hodgskin imputa până la urmă sistemului politic defectuos că garantează nişte drepturi de proprietate ce încalcă drepturile de proprietate naturale). Chiar dacă n-au izbutit, individual sau împreună, să elaboreze o teorie coerentă a exploatării, dificultăţile de care s-au lovit şi abordarea pe care au promovat-o sunt instructive. Teoria actuală a socialismului de piaţă* încearcă, într-un fel, să repare omisiunile lor.

AWR

Bibliografie

(♦) BURKITT, B., *Radical Political Economy*, Brighton, Sussex, Wheatsheaf, 1984. — DOUGLAS, P. H., „Smith's theory of value", în *The Development of Economic Thought*, ed. H. W. Spiegel, New York, Wiley, 1961. — ENGELS, F., „Prefaţă" la *Capitalul*, vol. II, Bucureşti, ESPLP, 1958. — FOXWELL, H. S., *Introducere* la A. Menger, *The Right to the Whole Produce of Labour*, Londra, Macmillan, 1899. — (♦) LOWENTHAL, E., *The Ricardian Socialists*, New York, Longmans Green, 1911. — MARX, K., *Mizeria filozofiei*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1958. — STARK, W., *The Ideal Foundations of Economic Thought*, Londra, Kegan Paul, Tench, Trubner, 1943. — (♦) THOMPSON, N., *The People's Science: the popular political economy of exploitation and crisis 1816–34*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

societate civilă (1) Iniţial, termen generic pentru societate şi stat, sinonim cu „societate politică". (2) Mai recent, desemnează modurile de organizare socială şi economică, codurile şi instituţiile ce nu ţin de stat.

(1) Sintagma „societate civilă" (din latinescul *civilis societas*) a intrat în uzul european pe la 1400, cu un mănunchi de semnificaţii pe care i le-a dat Cicero* în secolul I î.Cr. Prin ea erau desemnate nu doar statele individuale, ci şi condiţia vieţuirii într-o comunitate politică civilizată îndeajuns de avansată încât să existe oraşe, un cod de legi propriu (*ius civile*) şi o doză de civilitate şi urbanitate (barbarii şi culturile preurbane nu erau societăţi civile), de parteneriat civic — a trăi şi a fi cârmuit în conformitate cu legi civile — şi de rafinamente ale „vieţii civile" şi „artelor comerciale" (Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*). În gândirea politică contractualistă şi mai cu seamă în scrierile lui Locke*, „societatea politică sau civilă" era pusă în contrast cu autoritatea paternă şi cu starea de natură*. Implicaţia era că o economie bazată pe bani, schimbul lesnicios în cadrul a ceva de genul pieţei libere, dezvoltarea tehnologică ce asigură confort şi viaţă decentă unor persoane civilizate şi inteligente, precum şi o ordine politică reglementată prin legi reprezintă la un loc pentru oameni o stare de lucruri satisfăcătoare şi cu resurse de progres.

(2) Hegel* şi Marx* au răsturnat această judecată morală implicită. Societatea civilă (*bürgerliche Gesellschaft*) însemna pentru ei stadiul de dezvoltare umană atins în vremea lor de popoarele avansate, dar ea se caracteriza prin egoism şi avariţie, lipsindu-i căldura şi coeziunea morală proprii societăţii primitive. Sintagma desemna acum o ordine economică şi socială ce funcţionează în conformitate cu propriile principii, independent de exigenţele etice ale legii şi ale asocierii politice. Marx considera că în condiţiile societăţii civile legea acţionează în realitate numai în folosul

„burgheziei" privilegiate. Totuşi, termenul *bürgerliche Gesellschaft* putea fi aplicat şi la societăţi precapitaliste şi este regretabil că el a fost retradus în engleză uneori prin „societate burgheză", alteori prin „societate civilă". Pentru autorii ce se plasează în tradiţia lui Hegel şi în cea a lui Marx, societatea civilă a ajuns să însemne aranjamentele sociale, economice şi etice ale societăţii moderne, occidentale, industrial-capitaliste considerate separat de stat. În uzul curent actual, sintagma „societate civilă" nu are conotaţii morale şi se referă la aspectele nonpolitice ale ordinii sociale contemporane, astfel încât, de pildă, se poate discuta dacă există congruenţă sau disonanţă între societatea civilă şi stat.

AB

Bibliografie

(♦) BLACK, A., *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Londra, Methuen, 1984. — FERGUSON, A., *An Essay on the History of Civil Society* (1767), ed. D. Forbes, Edinburgh University Press, 1966.

societate de masă Termenul este larg utilizat în prezent pentru a desemna o societate cu o populaţie numeroasă dar în acelaşi timp slab închegată şi amorfă sub aspectul structurii sociale, al organizării politice şi al economiei. În tipul ideal de societate de masă morala este dominată de un individualism exacerbat, comportamentul consumatorului e pătruns de hedonism, iar familia, vecinătatea, biserica şi şcoala sunt impregnate de un laxism generalizat. În plus, în stereotipurile societăţii de masă asociate cu numele lui Spengler*, Hannah Arendt* şi ale multor altor autori din ultima jumătate de secol masele sunt percepute ca un teren fertil pentru despotism*. Datorită slabei ei închegări, naturii ei atomizate şi nu organice, se consideră că societatea de masă nu doar favorizează afirmarea unei puteri centralizate — în parte din pricina aspiraţiei endemice către o comunitate politică —, ci este genul ideal de societate pentru scopurile şi dorinţele liderilor totalitari, care de aceea încurajează dezvoltarea ei. În genere, societatea de masă este percepută ca o consecinţă foarte probabilă a industrialismului şi a democraţiei.

Noţiunea de societate de masă a apărut la început ca o expresie concisă a reacţiilor îngrijorate faţă de Revoluţia franceză şi de revoluţia industrială. Pentru gânditori ca Burke*, Bonald*, Hegel*, Coleridge* şi Tocqueville*, ambele aceste revoluţii au dus la erodarea şi nimicirea vechilor legături de rudenie, castă, biserică, breaslă şi comunitate rurală sau urbană. Burke şi-a scris influentele *Reflections on the Revolution in France* cu precădere în jurul acestei teme a dezintegrării aşezămintelor tradiţionale sub impactul unei puteri noi, revoluţionare, populare şi a formării, în consecinţă, a masei, adică a unui „haos de principii elementare nesocial, necivilizat, neînchegat" (p. 195). Gândirea conservatoare europeană şi o parte din cea liberală au urmat îndeaproape imaginea burkeană a maselor şi a genului de putere care le creează.

Revoluţia industrială ca focar al temerilor tradiţionaliste pentru ordinea socială este zugrăvită cu deosebită pregnanţă în scrierile conservatorilor francezi şi germani, dar nu trebuie

pierduți din vedere nici modelatori englezi ai gândirii precum Coleridge, Southey și Matthew Arnold, uniți în părerea că „mecanismul", „comercialismul" și „filistinismul" acestei revoluții economice au un efect distructiv asupra sistemelor de reguli și legăturilor caracteristice culturii autentice. Tocqueville considera că răspândirea industriei promova lupta dintre clase și ducea la disoluția vechilor comunități.

Pe parcursul secolului al XIX-lea, întâlnim expresii elocvente ale temerii sau neliniștii față de iminența unei „epoci a maselor". Printre cei ce au dat glas acestei neliniști se numără Tocqueville, Kierkegaard, Burckhardt și Nietzsche*. Ei vedeau într-o asemenea epocă rezultatul aproape direct al democrației, cu majoritățile pe care ea le exaltă, al secularismului care erodează credințele sacre, unificatoare, al individualismului* ce duce la fragmentarea comunității și al răspândirii pretutindeni a ceea ce Tönnies a numit *Gesellschaft*, iar Max Weber* „raționalizare". Aproape toți filozofii societății de masă erau de acord că rezultatul final și strivitor urma să fie apariția unei forme noi și nemaivăzute de putere absolută: puterea ce avea să fie deopotrivă rezultatul societății de masă și singurul mijloc de a o guverna.

Ideea societății de masă a cunoscut o largă răspândire în secolul al XX-lea. Spengler, scriind înainte de primul război mondial, vedea în masc și în cezarism viitorul societății occidentale. Filozoful spaniol Ortega y Gasset* a publicat în 1929 *Revolta maselor*, carte în care descria nu doar societatea de masă, ci și „omul-masă", făptură umană produsă de dezintegrarea culturală și atomizarea societății, pradă firească pentru despoți totalitari. Peter Drucker, Herman Rauschning și Emil Lederer au fost printre primii care au văzut în societatea de masă pepiniera totalitarismului* — poziție căreia Hannah Arendt i-a adus notorietate după cel de-al doilea război mondial în monumentalul său studiu consacrat totalitarismului rusesc și german.

Deși este larg folosit în scrierile contemporane, conceptul de societate de masă își are criticii săi, ca de exemplu Edward Shils, Joyce Cary și Daniel Bell. Aceștia se împotrivesc nu atât ideii ca atare, cât aplicării ei excesive la populații democratice și industriale contemporane. Ei reproșează exagerarea structurii organice a societății din trecut, preindustriale, și sunt de părere că e derutant ca etichetele negative de „societate de masă", „cultură de masă" și „epocă a maselor" să fie aplicate libertății, mobilității și caracterului mai deschis al erei moderne democrat-industriale. Deși aceste critici nu sunt lipsite de temei, este puțin probabil ca termenul „societate de masă" să-și piardă conotațiile defavorabile.

RH

Bibliografie

ARENDT, H., *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur și M. Ivănescu, București, Humanitas, 1994. — BURKE, E., *Reflections on the Revolution in France*, ed. C. C. O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1968. — (♦) NISBETT, R., *The Quest for Community*, New York, Oxford University Press, 1953. — ORTEGA Y GASSET, *Revolta maselor*, trad. de C. Lupu, București, Humanitas, 1994. — TOCQUEVILLE, A. de, *Despre democrație în America*, trad. de M. Boiangiu și B. Staicu, București, Humanitas, 1995.

societate industrială Una dintre preocupările de căpetenie ale gândirii sociale din secolul al XIX-lea a fost aceea de a lămuri natura industrializării şi a-i trasa efectele sociale şi politice. Noţiunea de societate industrială a deţinut un loc central la unii teoreticieni, mai cu seamă la Saint-Simon* şi Herbert Spencer*, dar folosirea termenului s-a generalizat, iar la conturarea înţelesului său generalizat au contribuit şi alţi gânditori, care folosesc pentru desemnarea societăţii moderne o terminologie diferită: Adam Smith* — „societatea comercială", Comte* — „societatea pozitivistă", Marx* — „societatea capitalistă".

Drept trăsătură principală a societăţii industriale a fost relevată preocuparea ei dominantă pentru producţia materială. Iluminismul scoţian* a dat naştere teoriei după care societăţile trebuie deosebite între ele după modurile lor caracteristice de producţie şi de viaţă economică. Totuşi, elementul distinctiv al noii societăţi industriale s-a considerat că rezidă nu doar într-un nou mod de producţie, ci şi într-un nou imperativ social, acela de creştere a producţiei materiale; iar când se căutau contraste cu societăţile din trecut, ele erau exprimate în termeni de obiective sociale alternative, acestea fiind, în vechile societăţi, protecţia ierarhiilor politice şi dobândirea dominaţiei militare. Atât noul imperativ social, cât şi încrederea că el se va realiza erau privite drept un produs al industrializării, iar acest proces era analizat discutând despre diviziunea muncii, piaţă, raţionalitate şi mecanizare.

Adam Smith a plasat ideea diviziunii muncii în centrul dezbaterii sociale. Pentru el, diviziunea muncii, în sensul de distribuire a efortului productiv între oraş şi sat şi între diferitele meşteşuguri, era o caracteristică a tuturor societăţilor avansate. Totuşi, o formă specială de diviziune a muncii dusese în epoca sa la o expansiune rapidă a producţiei: segmentarea producţiei de artefacte în sarcini mecanice detaliate, care astfel puteau fi atribuite unor lucrători diferiţi. Punerea creşterii economice pe seama acestei forme de diviziune a muncii a devenit monedă comună a gândirii socio-economice, fiind acceptată inclusiv de Marx.

Dezvoltarea conceptului de piaţă şi analiza operaţiilor de schimb au fost principalul obiectiv şi principala realizare ale economiei politice clasice*. Expansiunea pieţei a ajuns să fie considerată drept una dintre caracteristicile centrale ale industrializării. Ea părea chiar a fi o consecinţă inevitabilă a amplificării diviziunii muncii; pentru Smith, înclinaţia naturală către troc constituia baza economiei de schimb, iar cu cât se accentua specializarea producţiei, cu atât operaţiile de schimb deveneau mai ample şi mai complexe. Se admitea îndeobşte că acest proces era socialmente benefic, pentru că piaţa era contextul în care acţiunile unor indivizi egoişti se coordonau spre folosul reciproc al acestora. Cea de-a treia caracteristică generală atribuită industrializării era o tendinţă raţională şi ştiinţifică. Încrederea în ştiinţă ca motor al progresului* social, moştenită de la iluminism, se baza pe un număr de aşteptări: că progresul ştiinţific va antrena progresul tehnologic, că el va favoriza închegarea unui consens moral, care fie va revigora, fie va înlocui certitudinile creştine aflate în curs de surpare şi că

va contribui la organizarea rațională a producției. Din ce în ce mai mult, primul dintre aceste efecte, ameliorarea tehnologică, a fost considerat drept contribuția principală a științei, iar mecanizarea producției, îndeosebi prin utilizarea de noi resurse de energie, a ajuns să fie privită drept o altă trăsătură generală a industrializării. În acest context, capitalul ca factor al producției a ajuns să fie privit mai mult în funcția lui de creator de fabrici și de mașini decât în aceea de fond de salarii.

Care aveau să fie consecințele sociale generale ale unei atare industrializări? În linii mari, două au fost răspunsurile la această întrebare. Unul, care a dominat gândirea socialistă, a fost acela că nu caracterul industrial al societății avea să fie până la urmă determinant, ci sistemul prevalent al relațiilor de producție. Dat fiind conflictul ireconciliabil de interese dintre capital și muncă, trăsătura de căpetenie a societății capitaliste avea să fie conflictul de clasă. Totuși, chiar și Marx a putut sesiza și o tendință opusă în sânul industrialismului; una dintre cele mai acute contradicții ale capitalismului era tocmai aceea dintre caracterul social al producției și baza individualistă a proprietății. Pe această tendință punea accentul răspunsul alternativ, care considera că noua societate era modelată în primul rând de caracterul ei industrial, caracter socotit a fi eminamente cooperativ și consensual. Teoreticienii societății industriale anticipaseră, ce-i drept, conflictul social ca pe o caracteristică a tranziției de la orânduirile sociale vechi la cea nouă. Economia politică ricardiană vorbea chiar explicit de confruntarea dintre pământ, pe de o parte, și capital și muncă, pe de alta. Ea a subliniat însă totodată identitatea de interese dintre capital și muncă. Alte aspecte ale industrializării favorizau cooperarea și armonia socială. Diviziunea industrială a muncii potența interdependența economică dintre indivizi, clase și întreprinderi, interdependență de natură să alimenteze, la rândul său, spiritul de cooperare. Economia de piață depindea de concurență, dar concurența economică, prin contrast cu rivalitatea politică, era prin esența ei pașnică și nonviolentă. Se punea accentul pe piață ca sistem de schimburi libere, și nu ca arenă a concurenței; pe această viziune se sprijinea și persistența asocierii pieței libere cu pacificarea relațiilor internaționale.

Natura pașnică a noii ordini era relevată în contrastul, despre care vorbeau Saint-Simon și Spencer, dintre societățile militare și societățile industriale. Diminuarea spiritului războinic pe măsura progresului civilizației a constituit o temă comună în gândirea secolului al XVIII-lea, dar cei care au abordat tema — bunăoară Rousseau*, Ferguson* și Smith — au deplorat această tendință ca pe un declin. Teoreticienii societății industriale au salutat-o ca pe un progres. Societățile militare din trecut au fost leneșe și decadente; societatea în curs de afirmare avea să stimuleze virtuțile superioare ale muncii, prevederii și productivității. Mai presus de orice, societățile din trecut vedeau în dominația politică și militară titluri de onoare. Emergența valorilor alternative ale producției urma să aibă efecte profunde asupra statului. Într-o societate atașată

producției cooperative, rolul statului avea să fie minimal. Sarcina de coordonare a activității productive avea caracter managerial, putându-se dispensa de stat, cel puțin în sensul de aparat de constrângere.

Pe la începutul secolului al XX-lea, odată cu adâncirea conflictului de clasă și cu tendința crescândă de a vedea în intervenția statului un remediu al derapajelor economice și sociale, viziunea despre societatea industrială și-a pierdut mult din atracția intelectuală de odinioară. Conceptul a mai fost resuscitat în anii 1950 și 1960 ca parte a teoriei convergenței, potrivit căreia sistemul din Vest și cel din Est aveau să devină mai asemănătoare, în principal sub presiunile unei organizări industriale comune. În parte, convergența ar fi urmat să se realizeze prin implicarea crescândă, în Vest, a statului în activități economice; dar în principal prin aceea că în sistemele de tip sovietic o forță de muncă din ce în ce mai calificată și instruită, creșterea bunăstării și accentuarea pluralismului în sfera economică urmau să ducă la o treptată liberalizare și democratizare.

JL

Bibliografie

(♦) ARON, R., *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962. — BRZEZINSKI, Z. și S. P. Huntington, *Political Power: USA/USSR*, New York, Viking, 1965. — (♦) MANUEL, F. E., *The New World of Henri Saint-Simon*, Bloomington, Ind., Notre Dame University Press, 1963. — PEEL, J. D. Y., *Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist*, Londra, Heinemann, 1971. — SAINT-SIMON, H., *Selected Writings*, trad. și ed. F. M. H. Markham, Oxford, Blackwell, 1952. — SPENCER, H., *The Principles of Sociology*, ed. S. Andreski, Londra, Macmillan, 1969.

Socrate (469–399 î. Cr.) Filozof grec. „Această chemare în judecată și această declarație le-a făcut sub jurământ Meletos, fiul lui Meletos din Pitthos, împotriva lui Socrate, fiul lui Sophroniscos din Alopeke: Socrate s-a făcut vinovat de refuzul de a-i recunoaște pe zeii pe care îi cinstește cetatea și de introducerea altor noi divinități. Este, de asemenea, vinovat de coruperea tineretului. Pedeapsa cerută e moartea" (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, II, 40). În 399 î. Cr. Socrate din Atena a fost judecat și condamnat la moarte de un juriu format din concetățeni de-ai săi. Atunci ca și acum s-a considerat că acuzația a fost extrem de vagă, iar elementul religios din ea, fals. Socrate a fost osândit din pricina activității sale filozofice, care nu era privită cu ochi buni de mulțime. Ca să folosim propria-i metaforă, atenienii au strivit tăunul care-i sâcâia punând totul la îndoială și cerându-le oamenilor să-și argumenteze credințele (*Apărarea lui Socrate*, 30d–31a). Și totuși Atena era o cetate democratică, mândră pe propria-i toleranță; sfârșitul lui Socrate întocmai ca și ideile sale ridică întrebări nesoluționate privitoare la primejdia pe care intelectualii o creează pentru stat și a dat prilej la interpretări dintre cele mai diferite ale vieții sale și ale semnificației pe care ea a avut-o. Interpretările-standard sunt îndeosebi simpliste: unii (vezi Popper) l-au considerat pe Socrate un liberal individualist, alții (vezi Wood și Wood), un reacționar autoritar. Această din urmă viziune invocă faptul neîndoielnic că el i-a influențat pe mulți dintre aristocrații care au condus lovitura de stat împotriva democrației. Știm însă prea

puțin despre atitudinile lui personale; nici măcar statutul său social nu ne este clar (tatăl său a fost cioplitor în piatră, dar există indicii că la început ar fi fost înstărit, deși și-a sfârșit viața în sărăcie). Viața personală a lui Socrate este dificil de scos la lumină din pricina straturilor de scrieri hagiografice care au acoperit-o ulterior, și pentru că el însuși nu a scris nimic, suntem obligați să-i reconstituim ideile după Xenofon și după dialogurile timpurii ale lui Platon. Primul îl înfățișează ca pe un gânditor convențional; numai Platon explică fascinația intelectuală pe care a exercitat-o. Socrate, în versiunea lui Platon, insistă întruna că înțelepciunea în politică este o artă și că, asemenea oricărei alte arte, presupune o anume cunoaștere intelectuală a ceea ce faci și o iscusință de a o transmite altora. Sub ambele aspecte el găsește deficitară viața politică din vremea sa. Întâi, decizii importante se iau prin vot majoritar, deși, crede el, cei mai mulți oameni nu au nici timpul, nici predispoziția necesară spre a deveni capabili de o asemenea pătrundere intelectuală. În al doilea rând, chiar și liderii politici au nevoie de majoritate pentru a fi aleși sau sprijiniți; cetatea pretinde din partea medicilor și arhitecților ei o pregătire intelectuală corespunzătoare, pe când puterea politicienilor se bazează nu pe cunoaștere, ci pe simpla priză la mulțime. Socrate e frecvent înfățișat dovedind unor personaje publice proeminente că vederile lor sunt lipsite de fundament intelectual. Alteori e înfățișat contrariind așteptările concetățenilor prin sfaturi date unor tineri talentați de a nu intra în politică. Căci, susținea el, printr-o asemenea angajare ei nu ar face decât să-și dăuneze sieși și altora până când nu se vor fi autoexaminat și nu vor fi ajuns, prin iscodirea filozofică a propriilor crezuri politice, cel puțin la concluzia la care ajunsese Socrate: la conștientizarea propriei ignoranțe. Experiența practică lipsită de repere mai înalte, de o consecventă justificare intelectuală este nu doar insuficientă, ci de-a dreptul potrivnică vocației de adevărat om politic, așa cum o înțelege Socrate, vocație pretinzând de la cel în cauză cunoștințele necesare intervenției competente în chestiuni politice. De unde aserțiunea conștient ofensatoare (*Gorgias* 473c–474a, 521d) că Socrate, care atunci când s-a întâmplat să prezideze o adunare, s-a dovedit necunoscător al procedurii de votare, este în Atena singurul om politic adevărat.

Accentul pus astfel pe cunoașterea fundamentată filozofic subminează pretenția democrației de a fi o metodă de guvernare eficientă sau măcar echitabilă; putem întrezări aici germenele tezei de mai târziu a lui Platon că puterea politică trebuie acordată celor ce posedă o cunoaștere adecvată. Legat însă de întrebarea dacă și pe ce cale poate fi dobândită o asemenea cunoaștere, Socrate ne este înfățișat în chip aporetic. Dacă cunoașterea e atât de importantă, libertatea discuției și a acțiunii nu vor avea valoare intrinsecă; libertățile din Atena nu beneficiază decât de critici virulente din partea lui Socrate. În *Menexenos* el satirizează cea mai faimoasă elogiere adusă lor în trecut, discursul funebru al lui Pericle din Thucydides; în *Gorgias*, el îi critică pe politicienii atenieni de a nu fi preocupați decât de „zădărnicii"

precum prosperitatea exterioară şi fastul (517–519). El preferă oligarhiile din Sparta şi Creta, unde educaţia morală şi disciplina sunt considerate mai importante.

Cu toate acestea, Socrate şi-a îndeplinit toate îndatoririle civice, inclusiv serviciul militar. Iar în *Criton*, când i se propune să fugă spre a scăpa de moarte, îşi imaginează legile Atenei cerându-i şi obţinând de la el să se supună sentinţei. Nu este atitudinea la care ne-am fi aşteptat de la el. Şi apoi se mai pune şi întrebarea cum se împacă acest loc din *Criton* cu afirmaţia din *Apărarea lui Socrate* (29c–d) că nu şi-ar abandona datoria de a filozofa, dată de Zeu, chiar dacă i-ar cere-o tribunalul. Asupra acestui punct exegeţii sunt într-un profund dezacord. Fie că se armonizează sau nu cu restul filozofiei politice a lui Socrate, *Criton* introduce un număr de caracterizări-cheie ale supunerii politice: (1) statul este comparat cu un părinte; cetăţenii datorează supunere statului atât pentru foloasele ce le primesc, cât şi datorită faptului natural, neopţional al dependenţei; (2) relaţia stat–cetăţean este la fel de asimetrică precum relaţia părinte–copil sau chiar stăpân–sclav; cel din urmă nu poate riposta dacă e lovit, ci trebuie să se supună tratamentului inegal; (3) faptul că un individ trăieşte într-o cetate pe care ar putea s-o părăsească, dar nu o face reprezintă un consimţământ tacit de a se supune legilor ei; (4) nesupunerea la o lege sau alta este apreciată ca provenind dintr-un spirit de nesupunere faţă de întregul sistem de legi.

Putem înţelege de ce Socrate ar considera justificabile aceste pretenţii în condiţii ideale; rămânem în schimb nelămuriţi de ce consideră el că legile Atenei sunt îndreptăţite să le emită.

JEA

Bibliografie

ALLEN, R. E., *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, Minn., University of Minneapolis Press, 1980. — KRAUT, R., *Socrates and the State*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984. — PLATON, *Apărarea lui Socrate, Criton, Charmides, Laches, Protagoras, Menexenos, Gorgias, Alcibiades*, toate în *Opere*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, P. Creţia şi C. Noica ed. — POPPER, K., *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. I, trad. de D. Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993. — SPRAGUE, R. K., *Plato's Philosopher-King*, Columbia, University of South Carolina Press, 1976. — WOOD, E. M. şi N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1978. — WOOZLEY, A., *Law and Obedience*, Londra, Duckworth, 1979. — XENOPHON, *Memorabilia* (împreună cu *Œconomia*), Londra, Heinemann, 1923.

solidarism Doctrină reformistă care a devenit virtual ideologia oficială a celei de A treia Republici Franceze în cele două decenii anterioare primului război mondial. Opus liberalismului* de tip *laissez-faire**, colectivismului* marxist, corporatismului* catolic şi sindicalismului*, el susţinea intervenţia statului, legislaţia socială şi asociaţiile voluntare. Opus conflictului de clasă şi reconstrucţiei sociale, avea o atitudine îngăduitoare faţă de socialism*, pe care însă în practică încerca să-l neutralizeze.

SL

Sorel, Georges (1847–1922) Teoretician francez al sindicalismului*, autorul cărţii *Réflexions sur la violence* şi al multor altor lucrări pe diverse teme. Născut la Cherbourg, Sorel a absolvit în 1867 l'École Polytechnique, lucrând apoi ca inginer de şosele, cel

mai mult la Perpignan, până la pensionarea sa timpurie, în 1892. Atunci s-a mutat, împreună cu tovarăşa sa de viaţă, Marie-Euphasie David, la Boulogne, lângă Paris, unde a locuit până la moarte.

Sorel a împărtăşit, pe rând, variate convingeri politice, dar, după cum a spus odată, marea îndeletnicire a vieţii sale a fost investigarea „genezei istorice a moralei". În scrierile sale „timpurii" (n-a publicat nimic până la vârsta de treizeci şi nouă de ani) a formulat trei principii istorice pe care considera că se sprijină un puternic edificiu moral; o structură familială solidă; o mentalitate „războinică" bazată pe soldaţi ce luptă împotriva unui inamic respectat sau, analog, pe muncitori ce luptă împotriva forţelor ostile ale naturii sau împotriva claselor adverse; şi o „stare de spirit epică", izvorând dintr-o poezie sau dintr-un „mit" social ce susţine concepţia războinică, rezistă ispitei raţionalismului filozofic şi împiedică o comunitate de lucrători-războinici să degenereze într-o societate decadentă de consum şi trândăvie, condusă de o ierarhie de intelectuali. În *Le procès de Socrate* (1889) şi *La ruine du monde antique* (1894, 1901) a argumentat că declinul civilizaţiei clasice a fost determinat de năruirea acestor trei standarde.

După ce a devenit socialist în 1892, Sorel a abordat, în diferite scrieri despre ştiinţele naturii, tema muncitorilor aflaţi în luptă cu natura. A respins vechea idee raţionalistă a unei ştiinţe naturale unificate care, odată încheiată, ar fi permis să se facă în toate ramurile ştiinţei, inclusiv în ştiinţele sociale, predicţii la fel de precise ca acelea din astronomie. Sorel a susţinut, dimpotrivă, că există numeroase ştiinţe cu grade variabile de precizie. Inspirându-se din Vico* şi Marx*, a afirmat că ştiinţele mai precise dezvoltau o cunoaştere bazată pe ceea ce oamenii construiesc şi produc: în fizică, specialiştii construiesc modele pentru experimente ce creează o „natură artificială", despărţită de restul naturii (de „natura naturală"). O asemenea separaţie schimbă în mod inevitabil natura, lăsându-ne cu o viziune doar parţială şi segmentată asupra fenomenelor, care face absurdă ideea unei ştiinţe atotcuprinzătoare a naturii. „Producţia" de modele fizice înseamnă totodată împuţinarea progresivă a deosebirilor dintre laboratorul de fizică şi atelierul industrial, sau dintre oamenii de ştiinţă şi muncitori. În ambele cazuri, argumentează Sorel, cuantumul de energie şi de vigilenţă cheltuit pentru a susţine separaţia dintre „natura artificială" şi „natura naturală" constituie un indice aproximativ al destoiniciei profesionistului. O dimensiune eroică are şi lupta pe care o duc muncitorii pentru depăşirea propriei „naturi naturale", adică a înclinaţiei lor spre relaxare şi lenevie, tendinţă analoagă legii entropiei sau a pierderii de energie conform legii a doua a termodinamicii. În lucrările sale despre marxism, precum *Insegnamenti sociali della economica contemporanea* (Fundamentele sociale ale economiei contemporane) (1906), Sorel a elogiat unele dintre scrierile lui Marx, dar a criticat altele ca fiind bazate pe învechita viziune unitară asupra cunoaşterii, pe care el o combătuse. A respins teoriile lui Marx privitoare la „inevitabilitatea" conflictului de clasă şi la pauperizarea crescândă; a luat în derâdere îndeosebi transformarea acestor

așa-zise legi într-un utopism totalist care preconiza un sfârșit al istoriei. Asemenea idei ar face ca proletariatul să cadă în amorțeală și să abandoneze lupta de clasă în speranța că „progresul istoriei" avea să ducă în mod automat la revoluție.

În *Les illusions du progrès* (1908) Sorel a trasat dezvoltarea ideologiei progresului* până la justificarea extinderii continue a puterii de stat în Franța secolului al XVIII-lea, dezvoltare ce a contribuit la decăderea vechiului regim. El prevăzuse încă din 1902 o dezvoltare similară în cadrul socialismului: versiunea marxiană a progresului dialectic, dacă ar triumfa, ar contribui la subminarea vitalității organizațiilor muncitorești și le-ar înlocui cu o aristocrație decadentă formată din teoreticieni și politicieni ce ar guverna prin „puterea magică a statului". Drept urmare, Sorel a abandonat socialismul politic în favoarea sindicalismului*, concepție conform căreia socialismul ar trebui susținut de către organizații muncitorești autonome, care ar folosi drept mijloace de luptă nu activitatea politică, ci greva și acțiunea directă*. În scrierile sale sindicaliste, Sorel a elogiat acele lucrări ale lui Marx care puneau accentul pe latura practică a socialismului. Această „altă latură" a marxismului este în mod esențial o doctrină practică a prudenței, bazată pe ideea că obiectivele își au rădăcinile în soluții deja existente; și că socialismul există deja în organizațiile muncitorești, ca și în inimile muncitorilor și în energia lor morală.

În *Réflexions sur la violence* (1908), Sorel discută despre „poezia socială" care susține energia morală; „mitul grevei generale" leagă luptele neîncetate ale muncitorilor împotriva capitaliștilor de lupta fără sfârșit împotriva naturii, transmutând munca și lupta în acte creatoare. Astfel de mituri nu sunt descrieri pasive sau utopice ale unor lucruri, ci „expresii ale voinței" sau imagini deziderative ale unor bătălii epice ce urmau să vină. Miturile sunt înlocuitoare active, poetice ale chietismului filozofic asociat ideii de progres; ele păstrează sentimentul de certitudine necesar acțiunii.

Consecvent cu înclinațiile sale pragmatice, Sorel era mai puțin interesat de detaliile mitului și de șansele producerii efective a revoluției materiale, și mai mult de reușita mitului de a face mai militante organizațiile muncitorești. După 1908 și în urma unui șir de reculuri ale organizațiilor sindicale, Sorel a devenit pesimist în privința viitorului mișcării proletare. A îmbrățișat pentru scurtă vreme ideea că regalismul rămăsese singura organizație din Franța capabilă să inspire o regenerare socială și morală, dar în 1914 avea să-l abandoneze, considerându-l etatist și reacționar. După primul război mondial a făcut câteva declarații care au părut să exprime simpatie pentru Mussolini*, dar această simpatie era foarte circumscrisă, iar Sorel a condamnat terorismul de stradă al fasciștilor. În ultimii ani de viață a sprijinit Revoluția rusă pe temeiul (greșit) că ea întruchipa o mișcare a unor consilii muncitorești independente, subiecte ale autogestiunii. JLS

Bibliografie

HOROWITZ, I. L., *Radicalism and the Revolt against Reason*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1961. — HUMPHREY, R., *Georges Sorel: Prophet Without Honor*, Cambridge.

Mass., Harvard University Press, 1951. — (♦) JENNINGS, J., *Georges Sorel*, Londra, Macmillan, 1985. — MEISEL, J. H., *The Genesis of Georges Sorel*, Ann Arbor, Mich., George Wahr, 1951. — PORTIS, L., *Georges Sorel*, Londra, Pluto, 1980. — ROTH, J., *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians*, Berkeley, University of California Press, 1980. — SOREL, G., *Réflexions sur la violence*, ed. a IV-a, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, 1919. — *Social foundations of Contemporary Economics*, trad. de J. Stanley, New Brunswick, NJ, Transection, 1989. — ~, *From Georges Sorel*, ed. J. Stanley, New York, Oxford University Press, 1976. — (♦) STANLEY, J., *The Sociology of Virtue: the Political and Social Theories of Georges Sorel*, Berkeley, University of California Press, 1981. — VERNON, R., *Commitment and Change: Georges Sorel and the Idea of Revolution*, Toronto, University of Toronto Press, 1978.

Spence, Thomas (1750–1814) Reformator economic şi jurnalist radical britanic. Renumit mai cu seamă pentru atacurile sale la adresa proprietăţii private asupra pământului. (→ *radicalii britanici*)

Spencer, Herbert (1820–1903) Filozof şi sociolog britanic. Unic copil la părinţi, Spencer a fost crescut în nonconformismul auster al oraşului Derby în curs de industrializare. Influenţa tatălui său a dezvoltat în el predispoziţia spre un individualism încrezător în forţele proprii, spre o politică radicală, precum şi interesul pentru ştiinţele naturii şi tehnologie. După ce şi-a încheiat studiile, în mare parte tehnice, a lucrat la început ca inginer de căi ferate, iar mai apoi ca foiletonist al publicaţiei *The Economist*. În această perioadă s-a angajat în numeroase cauze radicale, publicând articole pe teme variate, de interes public, şi punând temeliile doctrinelor teoretice cărora avea să le consacre restul vieţii sale active. După 1853 a trăit (ajutat şi de câteva moşteniri) ca scriitor independent, colaborând la diferite reviste şi elaborându-şi *Synthetic Philosophy*, lucrare publicată în mai multe tranşe între 1860 şi 1896. Succesul său atinge punctul maxim în anii 1880, pentru ca spre sfârşitul vieţii să sufere din ce în ce mai mult din pricina sănătăţii şubrede şi a controverselor ce tindeau să-i erodeze reputaţia de gânditor principial şi consecvent. Recriminările de care a avut parte în această perioadă reflectă faptul, întâlnit la mulţi filozofi politici, că vederile sale de la vârsta matură diferă semnificativ de cele publicate de el mai înainte. Este o chestiune destul de controversată dacă aceste deosebiri reprezintă doar nişte schimbări de accent sau în centrul de interese, ori înseamnă o reorientare teoretică mai profundă. Nu încape îndoială că poziţia sa negativă sau minimalistă în privinţa rolului statului* şi pledoaria sa pentru *laissez-faire** constituie elemente constante de la primele la ultimele sale scrieri politice. Schimbarea intervine în tipul de raţiuni oferite în sprijinul acestei poziţii, precum şi în statutul însuşi al acestor raţiuni. Ceea ce conferă unitate gândirii politice teoretice a lui Spencer este năzuinţa raţionalistă spre o morală fundamentată ştiinţific. Dualitatea ei este marcată de o deplasare în privinţa premiselor de bază din care este derivată această morală.

Teoria politică timpurie a lui Spencer este expusă cel mai sistematic în prima ediţie a cărţii *Social Statics* (1850),

unde el dezvoltă o doctrină a drepturilor naturale* pornind de la „legea libertății egale". Recunoscând neconcludența încercării sale de a întemeia acest principiu de bază al moralei politice prin considerații ținând de evoluție și adaptare, el izbutește să arate că menționatul principiu generează un ansamblu de drepturi individuale care implică sufragiul universal, drepturile copilului, proprietatea privată* și *laissez-faire*, naționalizarea pământului și „dreptul de a ignora statul". Chiar și în această lucrare există o anume tensiune latentă între un evoluționism încă nedezvoltat și caracterul predominant prescriptiv al individualismului său. Prezumata universalitate a capacităților adaptative îi permite însă lui Spencer să pună majoritatea formelor de mizerie socială pe seama restricțiilor inechitabile impuse libertății personale, ca și pe seama impactului proprietății private asupra resurselor naturale — resurse de care, în concepția sa, toată lumea este egal îndreptățită să se folosească. Pentru tânărul Spencer drepturile naturale impun anumite limite măsurii în care indivizii pot să-și exercite capacitățile în dauna altora. Trecerea ulterioară a lui Spencer pe pozițiile darwinismului social* s-a realizat pe măsură ce vederile sale sociologice au ajuns să-i eclipseze convingerile radicale. Un factor important în această tranziție l-a constituit accentul tot mai mare pus pe selecția naturală ca mecanism al schimbării adaptative. Evoluția socială de la barbaria militaristă la industrialismul civilizat este stimulată de crescânda diferențiere interpersonală a funcțiilor socio-economice, și ea depinde în chip vital de subordonarea intereselor celor mai puțin capabili față de interesele celor ce le sunt superiori. Activitățile întreprinse în scopul atenuării efectelor mai aspre ale tendinței naturale spre supraviețuirea celor mai bine adaptați nu izbutesc decât să ridice piedici în calea acestei evoluții istorice benigne, punând lenea și incompetența la adăpost de efectele neproductivității lor și perpetuându-le atât în detrimentul celor harnici, cât și în al generațiilor viitoare.

În lumina acestei perspective evoluționiste, teoria politică matură a lui Spencer revocă sprijinul de odinioară acordat lărgirii sufragiului, autorul fiind acum de părere că acesta ar avea ca rezultat probabil o „supralegiferare". Din rațiuni obscure, el repudiază și naționalizarea pământului. Despre aceste drepturi retractate se spune acum că sunt niște exigențe ale „eticii absolute" care, deși valabile pe plan ideal, trebuie să cedeze locul imperativelor mai pragmatice ale „eticii relative" până când evoluția societății va atinge acel punct în care recunoașterea acestor îndrituiri egalitare nu va mai primejdui în nici un fel continuarea progresului social. În general, drepturile politice și juridice diferențiale sunt în conformitate cu cerințele dezvoltării caracterului uman pe făgașul evolutiv indicat în restul operei lui Spencer. Ele sunt instrumente pentru realizarea în cele din urmă a binelui uman maxim și nu, ca mai înainte, restricții simetrice asupra modului în care acesta poate fi realizat. Teoria de maturitate marchează astfel o deplasare în ceea ce privește fundamentul antietatismului lui Spencer, de la considerații de dreptate la considerații de utilitate socială istoricește calculată. HS

Bibliografie
History of Political Thought, 3.3, (1982) (articole despre Spencer de diferiți autori). — (♦) PEEL, J. D. Y., *Herbert Spencer*, Londra, Heinemann, 1971. — SPENCER, H., *Social Statics*, Londra, Chapman, 1850. — ~, *The Man versus the State* (1884), ed. E. Mack, introd. de A. J. Nock, Indianapolis, Liberty Classics, 1981. — ~, *The principles of Ethics* (1892–1893), ed. T. Machan, Indianapolis, Liberty Classics, 1982. — (♦) WILTSHIRE, D., *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Spengler, Oswald (1880–1936) Istoric și filozof german. A studiat la Universitățile din München, Berlin și Halle, după care a lucrat o vreme ca profesor de liceu înainte de a opta, în cele din urmă, pentru o viață de studiu independentă. Reputația sa se sprijină în întregime pe lucrarea în două volume *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte:* I. *Gestalt und Wirklichkeit* (1918); II. *Welthistorische Perspektiven* (1922), care a avut un impact imediat când a fost publicată în Germania.

Spengler a formulat o teorie ciclică a schimbării istorice și o abordare comparativă în studiul culturii. El a numit metoda sa „morfologică". Opera sa are drept cadru conceptual aplicarea la istorie a conceptului biologic „forme de viață". Fiecare cultură este interpretată de el ca un organism ce-și are rând pe rând primăvara, vara, toamna și iarna sa. În locul succesiunii tradiționale a perioadelor antică, medievală și modernă, Spengler vorbește despre culturile chineză, veche semită, egipteană, indiană, „apolinică" (greco-romană), „magică" (iraniană, ebraică și arabă), mexicană și „faustică" (occidentală), deși în fapt doar culturile greco-romană și occidentală beneficiază la el de o tratare amplă. Analiza pe care a făcut-o culturii vest-europene este cea care i-a adus popularitatea în rândurile marelui public.

Din unghiul cercetării istorice, al filozofiei sau al științelor sociale, opera lui Spengler nu rezistă unei examinări serioase. Ca scriere literară însă ca reprezintă o reușită extraordinară, iar în atmosfera de înfrângere ce stăruia în Germania după primul război mondial, viziunea sa despre amurgul inevitabil al civilizației occidentale, pesimismul său, determinismul său și revolta împotriva rațiunii au exercitat o influență enormă.

În viziunea lui Spengler, cultura „faustică" s-a născut în veacul al X-lea. Ea se manifestă odată cu articularea societății feudale și cu ivirea arhitecturii romanice. După triumfurile arhitecturii gotice și ale scolasticii medievale, cultura „faustică" se destramă în contradicții interne. Renașterea a fost un eșec, Reforma a marcat urbanizarea Europei și sfârșitul tinereții ei. În noua societate urbanizată, cultura „faustică" își traversează vara; secolul al XVIII-lea a fost toamna ei, iar odată cu secolul al XIX-lea a început iarna Occidentului. Aceasta a adus cu sine victoria materialismului și a scepticismului, a socialismului, parlamentarismului și a banilor. În secolul al XX-lea însă se dezvăluie un nou aspect al spiritului „faustic". Sângele și instinctul își vor redobândi drepturile împotriva puterii banului și a intelectului. Era individualismului, a liberalismului, și a democrației, a umanitarismului și

libertății se apropie de sfârșit. Noua eră urmează să fie una a cezarismului și a marilor războaie. Masa omenirii va accepta cu resemnare victoria cezarilor și va fi dornică să se supună unor conducători puternici. Viața va coborî la un nivel de uniformitate generală, la un nou gen de primitivism.

Profet al autoritarismului și vizionar al unei apocalipse germane, plin de ură față de raționalism, Spengler a jucat un rol important în subminarea ideilor liberale și democratice ale Republicii de la Weimar. Dacă nu poate fi considerat unul dintre precursorii direcți ai nazismului*, importanța sa în crearea unui climat moral propice preluării puterii de către naziști a fost chiar mai mare decât cea a „revoluționarilor conservatori" de felul lui Arthur Moeller, autorul lucrării *Das Dritte Reich*, publicată în 1923, sau Julius Langbehn, autorul cărții *Rembrandt als Erzieher* (1890), care s-a bucurat de o imensă faimă în ultimii ani ai secolului al XIX-lea.

ZS

Bibliografie

BOJEMAN, A. B., „Decline of the West? Spengler Reconsidered", în *Virginia Quarterly Review*, 59 (1983), pp. 151–207. — (♦) HUGHES, H. S., *Oswald Spengler: a Critical Estimate*, New York, Scribner, 1962. — KILLMER, H., „Figures in the Rumpelkammer: Goethe, Faust, Spengler", în *Journal of European Studies*, 13 (1983), pp. 142–167. — SOROKIN, P. A.; *Social Philosophies of an Age of Crisis*, Londra, Black, 1952. — SPENGLER, O., *The Decline of the West*, Londra, Allen & Unwin, 1932. — STUTZ, E., *Oswald Spengler als politischer Denker*, Berna, Francke, 1958. — VOGT, J., *Wege zum historischen Universum: von Ranke bis Toynbee*, Stuttgart, Kohlalhammer, 1961.

Spinoza, Baruch (sau **Benedict**; 1632–1677) Descendent dintr-o familie de evrei refugiați din Spania, Spinoza și-a petrecut în întregime scurta sa viață în Olanda. A scris în domeniile teoriei politice, metafizice și etice, a corespondat cu filozofii de frunte europeni și a trăit modest, ca șlefuitor de lentile. Scrierile sale politice par la prima vedere un colaj de concepte religioase, științifice și politice preluate din literaturile clasică, medievală și modernă. El îi amalgamează pe Machiavelli* cu Hobbes*, pe Aristotel* cu Descartes, este un partizan în politica olandeză, un precursor al iluminismului*, chiar un „ideolog burghez". Trebuie totuși să-l plasăm în rândul marilor filozofi politici, pentru că în fapt sintetizează toate aceste teme disparate, transcende istoria ideilor sale și construiește o viziune unificată a condiției și potențialităților omului ca animal politic.

Spinoza este esențialmente un filozof moral. El aparține, alături de Aristotel și Hume*, acelei școli nonreducționiste, naturaliste, „emotiviste" a teoreticienilor valorii, care explică și justifică valorile umane apelând la natura biologică a omului. Natura noastră de specie, îndeosebi tiparul specific al simțirii noastre determină nu acțiunile noastre, ci etaloanele noastre pentru bine și rău. Această teorie a valorii are ca preambul o metafizică și este întregită cu o teorie politică.

Realitatea metafizică este o unitate ce poate fi înțeleasă cu egală îndreptățire ca un sistem conceptual sau ca unul material. Numită „substanță", „Dumnezeu" sau „natură", ea este un fapt brut, care există fără vreun scop ce ar transcende propriile-i necesități interne

inconştiente. Este vorba, în linii mari, de lumea ştiinţelor noastre contemporane. Elementele constitutive parţiale ale acestui sistem total îşi au fiecare modul său de a fi şi fiecare dintre ele — atomii de hidrogen, bacilii, vulpile, omul — are o natură care îl determină să lupte pentru a persista în acest mod caracteristic de a fi, la nevoie în detrimentul tuturor celorlalte naturi. Acest model al conflictului conţinut, caracteristic celei mai mari părţi a gândirii moderne, de la Machiavelli, prin Adam Smith*, şi până astăzi, este folosit de Spinoza şi în explicaţia pe care o dă războiului dintre pasiuni existent în fiecare individ uman şi celui dintre oameni, în arena politică. Specia noastră este „parte a naturii, nu un regat înăuntrul acesteia". Esenţa sau natura ei este dată de constelaţia de emoţii caracteristică ei. Noi ne realizăm natura prin satisfacerea acestor emoţii. Din păcate nu o facem prea bine, dat fiind că „toate lucrurile bune sunt pe cât de rare, pe atât de dificile". Mai întâi, toate celelalte elemente ale naturii îşi urmează propriile căi fără să le pese de noi. Oamenii au de suferit din partea animalelor de pradă, a bacteriilor, a fenomenelor meteorologice, a indiferenţei mediului. Cunoaşterea ştiinţifică a forţelor naturii poate contribui la prelungirea şi ameliorarea vieţilor noastre. În al doilea rând, omul e pus să se confrunte cu complexităţile propriei sale naturi — dinlăuntrul său şi din alţi oameni. Şi aici ignoranţa duce la eşec şi suferinţă, iar cunoaşterea promite cel puţin oarecare succes şi fericire. La un nivel minimal, ne găsim fericirea în satisfacerea pasiunilor noastre mari şi durabile, dar oamenii se lasă amăgiţi de pasiuni efemere sau minore şi nu izbutesc să vadă consecinţele acţiunilor lor pentru simţămintele lor viitoare. Reprezentările confuze sau greşite pe care le au despre realitate conduc la acea stare de nemulţumire sau nefericire pe care o găsim normală. Cele mai bune tactici de dobândire a fericirii sunt pentru noi cunoaşterea şi stăpânirea de sine. Concluziile generale ale lui Spinoza nu diferă mult de cele la care a ajuns tradiţia reprezentată de Socrate*, Epictet şi Hume.

Filozofia morală este la fel de perenă ca şi alienarea* socială care o provoacă. Filozofia politică, prin contrast, este cultivată numai atunci când, ca în vremea lui Spinoza, există speranţă politică. Deşi unii oameni pot să găsească oricând o doză de mântuire personală, indiferent de tipul de societate în care trăiesc, un astfel de succes individual este sever limitat de faptul că suntem fiinţe intens sociale; sociale atât de nevoie, cât şi prin simţirea noastră naturală. Dat fiind că puterea şi deci şi fericirea indivizilor se multiplică în grupările sociale, avem obligaţia de a susţine binele general, susţinând instituţiile sociale şi politice. Salvarea socială diferă de cea individuală. Comunităţile pot să-i ajute ori să-i stânjenească pe membrii lor în dobândirea filozofiei adevărate, dar ele însele nu pot s-o dobândească. Marea majoritate a oamenilor se află atât de mult sub nivelul de înţelegere necesar pentru a face raţionale şi fericite comunităţile lor, iar şansa ca cei înţelepţi să ajungă oameni de stat este atât de îndepărtată, încât în politică nu e de aşteptat o ameliorare bruscă şi cuprinzătoare. Sarcina eticianului devenit gânditor politic este de a învăţa

din experienţa istorică în ce fel unele comunităţi politice au izbutit, iar altele au eşuat, şi să arate care instituţii politice şi în ce împrejurări se potrivesc cel mai bine cu constrângerile şi posibilităţile cuprinse în natura umană şi în mediu.

Spinoza găsea deosebit de interesant faptul că majoritatea formată din nefilozofi interpretează lumea şi acţionează pe bază de metafore poetice sau de mituri — precum acela al religiei. Miturile fac la început posibilă societatea, dar constituie totodată cea mai mare primejdie atât pentru societatea însăşi, cât şi pentru filozofi. Religia, luată într-o accepţiune ce înglobează ideologia şi cultura civică, are funcţia vitală de a promova virtutea civică şi solidaritatea socială; ea eşuează în îndeplinirea acestor funcţii atunci când preoţii câştigă influenţă politică iar miturilor li se dă înţelesul literal. Spinoza este singurul dintre marii filozofi politici care susţine în mod neechivoc democraţia. Aceasta, afirmă el, concentrează cel mai deplin puterile reunite ale tuturor cetăţenilor, promovându-le astfel interesele în modul cel mai eficace. Instituţiile democratice sunt însă un ideal, pentru că presupun un popor înclinat spre moderaţie, cu o solidă cultură civică tradiţională şi cu standarde de educaţie şi de viaţă rezonabile. Înainte ca aceste cerinţe să ajungă a fi întrunite, societăţile trebuie să se mulţumească cu monarhia şi aristocraţia; oricare dintre acestea poate fi orânduită în aşa fel, încât să minimizeze relele inerente şi să-i pregătească pe oameni pentru democraţie.

Duff caracterizează astfel teoria politică a lui Spinoza: „Din premisele *Principelui* el scoate o concluzie similară celei la care ajunge *Civitas Dei*; pe temelia absolutismului lui Hobbes înalţă un edificiu de libertăţi populare mai solid decât cel al lui Locke sau cel al lui Rousseau" (p. 11). Gândirea politică a lui Spinoza n-a fost studiată atât de amplu ca aceea a anumitor alţi autori; s-ar putea însă ca din ea să fi supravieţuit mai multe lucruri valorificabile şi astăzi.

RJMcS

Bibliografie

DUFF, R. A., *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Glasgow, James Maclehose, 1903. — (♦) MCSHEA, R. J., *The Political Philosophy of Spinoza*, New York, Columbia University Press, 1968. — WERNHAM, A. G., *Benedict de Spinoza: The Political Works*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Stalin, I. V. (pseudonimul lui **Iosif Vissarionovici Djugaşvili**; 1879–1953) Lider politic sovietic. Iniţial discipol al lui Lenin*, Stalin a formulat mai apoi o versiune a marxismului* menită să susţină regimul sovietic, al cărui conducător necontestat devenise. Termenul *stalinism* a fost aplicat de critici ideilor şi politicilor lui Stalin şi regimului sovietic condus de el. De multe ori este folosit, într-o accepţiune mai vagă, pentru caracterizarea elementelor represive din alte partide şi regimuri comuniste.

DLM

stare de natură Termen folosit de teoreticienii contractului social* pentru desemnarea unei stări de lucruri în care nu există autoritate politică constituită. Rolul său poate fi de a justifica existenţa statului, de a-i nega necesitatea, de a releva contrastul dintre starea fericită a omului civilizat şi starea jalnică a sălbaticului sau

de a da acestei comparații sensul opus. Termenul apare în scrierile lui Hobbes*, Locke*, Pufendorf*, Grotius*, Rousseau*, Kant* și ale multor altor autori din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Rolul pe care-l joacă în gândirea lor conduce la interpretări diferite ale stării de natură: este ea o stare socială, dar nonpolitică sau este o stare nonsocială? Este o stare de pace sau este echivalentă stării de război? Este ea o stare pur ipotetică sau este starea reală a anumitor oameni de astăzi sau din trecut? Este vorba de un concept eminamente juridic sau de unul factual? La toate aceste întrebări diferiți autori au dat răspunsuri diferite. Ei sunt toți de acord că niște oameni care nu datorează supunere nici unei autorități politice constituite se află în starea — sau cel puțin într-„o" stare — de natură unul față de altul; majoritatea sunt de acord că în acest sens conducătorii de state suverane se află unii față de alții în stare de natură.

Înverșunarea cu care Hobbes insistă că starea de natură este o stare de război nu este egalată de nici un alt autor; chiar și Grotius, care legitimează dominația celor puternici asupra celor slabi, ține mai mult să sublinieze că starea de natură este guvernată de legea naturii. Într-o anumită măsură dezacordurile privitoare la acest punct sunt iluzorii, dat fiind că Hobbes definește războiul ca absență a unei păci statornice, pe când aproape toți ceilalți autori definesc războiul ca însemnând violență efectivă sau amenințarea cu violența, iar pacea o definesc drept absență a războiului efectiv. Din perspectiva gândirii juridice însă dezacordul este real, deoarece Hobbes insistă că în timp de război forța și înșelăciunea sunt virtuțile cardinale și că deci ar fi o prostie să ne așteptăm la ceva mai bun din partea statelor străine și din partea oamenilor nesupuși nici unei puteri suverane. Interpretarea dată de Rousseau stării de natură se distinge prin complexitate și subtilitate, ca și prin faptul că el face din starea de natură o noțiune antropologică, și nu una pur juridică. De aici insistența sa că „adevărata" stare de natură este mult mai îndepărtată de starea noastră actuală decât presupuneau Hobbes sau Locke. Oamenii, așa cum au ieșit din mâinile naturii, nu erau înzestrați cu vorbire, cu rațiune, cu percepția timpului, cu vreo morală; trăiau izolați unii de alții — mamele își țineau pe lângă ele puncii, dar familia era necunoscută. Ceea ce Hobbes și Locke numeau stare de natură era deja o stare socială și evoluată. Războiul hobbesian al tuturor împotriva tuturor nu putea izbucni decât între făpturi înzestrate cu vorbire, conștiință de sine și morală, pentru că numai astfel puteau exista competiția și resentimentul.

Odată cu dezvoltarea interesului istoric și sociologic față de evoluția fenomenului politic, noțiunea de stare de natură a devenit demodată. Hume* a negat că omul a trăit vreodată în starea de natură așa cum o concepea Hobbes; ceea ce n-a însemnat o lovitură puternică la adresa lui Hobbes, care era întru totul dispus să admită că avea în vedere o stare doar ipotetică în raport cu care putea fi relevată logica autorității politice, fără pretenția de a explica astfel genеza reală a acesteia din urmă. Autori ca Bentham* și succesorii

săi utilitariști au fost, firește, ostili ideii de stare de natură, atât pentru că erau de părere că în ea se amestecau chestiuni istorice și chestiuni morale, cât și pentru că asociau cu ea teorii contractualiste și iusnaturaliste despre guvernământ, pe care ei le atacau în numele utilității. Apariția antropologiei și a sociologiei științifice și pozitiviste nu putea decât să discrediteze și mai mult acest concept. Este întrucâtva surprinzător că în ultima vreme a fost totuși resuscitat. Atât el, cât și modurile contractualiste de a gândi dreptatea au fost repuse pe tapet în cartea lui John Rawls* *A Theory of Justice*, iar criticul acestuia, Robert Nozick, folosește până la un punct ideea în *Anarhie, stat și utopie* atunci când pune întrebarea tradițională: Dacă n-am avea un suveran, am fi oare nevoiți să ni-l creăm? Aceste întrebări mărturisit ipotetice reactualizează „teoria stării de natură" debarasând-o de orice fel de conotații istorice; procedând așa, autorii în cauză evită obiecțiile lui Hume și ale altor critici care fac observația că oamenii au devenit oameni *în* societate, și nu în afara ei, împrumutând în același timp din discipline precum economia politică și teoria jocurilor, ale căror similitudini cu multe dintre ideile pe care le găsim la Grotius, Hobbes și Locke sunt prea evidente pentru a mai fi nevoie să stăruim.

AR

Bibliografie

HOBBES, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — HUME, D. „Of the original contract" (1748), în *Essays Moral, Political and Literary*, ed. E. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1985. — NOZICK, R., *Anarhie, stat și utopie*, trad. de M. Dumitru, București, Humanitas, 1997. — RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972. — ROUSSEAU, J.-J., *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni* (1755), trad. de S. Antoniu, București, Editura științifică, 1958.

stat Cuvântul „stat" poate fi folosit spre a desemna o entitate istorică sau o idee filozofică, o formă perenă de comunitate umană sau un fenomen specific modern. Aceste accepțiuni diferite nu sunt neapărat contradictorii, dar trebuie deosebite cu grijă una de alta.

Accepțiunea cea mai curentă este, probabil, cea care identifică statul cu comunitatea politică sau cu corpul politic ca atare, ceva ce a existat de-a lungul istoriei într-o mare varietate de forme și ale cărui prefaceri au format în mod tradițional obiectul științei istorice. Doar forma primitivă nomadă de comunitate politică este de obicei exclusă din sfera termenului, pe temeiul subînțeles că astfel de comunități sunt lipsite de ordinea fermă definită ce pare inerentă noțiunii de stat. Statul presupune o relație stabilă între o comunitate și un teritoriu. În această accepțiune generală termenul exprimă ideea conform căreia comunitatea politică posedă anumite caracteristici universale care se mențin în timp și spațiu; ideea că, de pildă, *polis*-ul grec, *regnum*-ul medieval și republica modernă au o anumită calitate comună. Poate fi definită mai îndeaproape această calitate? Este clar că orice definiție care reduce statul la o substanță sau la o entitate eternă și imuabilă reduce prin aceasta procesul istoric de schimbare și dezvoltare la un spectacol de

umbre fără substanță. De aceea, o definiție valabilă trebuie dată în alți termeni, în termeni de acțiune. Statul ca fenomen universal e un gen de activitate sau de întreprindere pe care istoria ne-o arată ca impunându-se omului ca o necesitate. Elementele recurente ale acestei activități s-ar părea că sunt următoarele: (1) ea formează sau modelează un ansamblu statornic de relații între anumiți oameni, împreună cu bunurile lor, cu alte cuvinte creează între niște oameni o unitate sau o societate, în sensul cel mai de bază al cuvântului, de unde rezultă caracterul fundamental al constituirii statului; (2) ea presupune o putere ordonatoare sau o formă de cârmuire, sau o relație de comandă și supunere între oameni. Unitatea înfăptuită de către stat a societății comportă astfel în mod necesar o ierarhie, deși nu se identifică neapărat cu aceasta; (3) activitatea care creează și menține statul este întotdeauna exclusivă și particularistă, afirmându-se prin contrast cu cea a altora, care nu fac parte din comunitatea respectivă.

Această definiție a statului ca o totalitate exclusivă formată din cârmuitori și cârmuiți, care instituie un ansamblu închegat de raporturi între oameni și lucruri, este menită să exprime doar caracteristica minimală a statului ca gen de activitate umană. Ea trimite la o altă caracteristică, prin care ni se dezvăluie o nouă dimensiune a statului. În măsura în care statul e un gen de activitate ce vizează un scop, se pune cu necesitate problema justeței scopului vizat și a mijloacelor folosite într-un caz dat pentru atingerea lui. Se realizează astfel ordinea potrivită în societate? Este îndreptățită forma de cârmuire respectivă? Relațiile externe ale comunității se realizează în mod adecvat? Privit din acest unghi, statul se înfățișează nu doar ca o necesitate impusă omului, ca o formă de activitate pe care oricum nu o poate evita, ci ca o problemă persistentă, o problemă de drept. Statul presupune o străduință de a institui nu pur și simplu o ordine în locul anarhiei, ci o ordine veritabilă, autentică și dreaptă, nu una strâmbă, precară și despotică.

Marile opere clasice de teorie politică, precum cele ale lui Platon*, Aristotel*, Hobbes* sau Hegel*, pot fi privite ca tot atâtea definiții ale statului așa cum acesta ar trebui să fie conform propriei sale logici inerente. O mare parte din opera acestora este consacrată deosebirii statului de alte tipuri de asociere umană cu care el s-a amestecat sau s-a suprapus adesea în realitatea empirică sau în cea istorică. Aristotel începe faimoasa sa lucrare *Politica* prin a distinge forma de cârmuire tipică pentru o comunitate politică de cea proprie familiei. În secolul al XVII-lea Locke* e preocupat și el de trasarea acestei distincții. O comunitate politică, argumentează el, nu este o familie lărgită, iar cârmuirea politică nu e totuna cu autoritatea paternă. Distincția dintre o comunitate politică și o comunitate religioasă sau spirituală a ajuns să fie trasată net în urma luptei religioase cauzate de Reformă. Hobbes, de pildă, s-a străduit să demonstreze că puterea ecleziastică în și prin ea însăși nu este de natură politică; ea nu este o formă de cârmuire, de comandă sau de constrângere, ci o formă de propovăduire sau de persuasiune. Un corp clerical nu poate să revendice exercitarea puterii asupra unui stat. Dimpotrivă, niște

doctrine religioase pot dobândi numai prin acte ale statului un statut politic. La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi la începutul celui de-al XIX-lea, în urma Revoluţiei franceze şi a revoluţiei industriale, s-a impus o altă distincţie, aceea dintre stat şi societate. În acest context, societatea nu însemna uniunea fundamentală statornicită între oameni de către stat, ci reţeaua de interacţiuni şi schimburi creată de indivizi în exercitarea dreptului de a urmări satisfacerea nevoilor lor particulare aşa cum socot ei de cuviinţă. Hegel a fost unul dintre primii care au relevat această distincţie, atunci când a argumentat, în *Filozofia dreptului*, că statul propriu-zis nu trebuie confundat cu societatea civilă*.

Despre statul „totalitar" din secolul al XX-lea se poate spune că marchează o tendinţă de suprimare a acestor distincţii istoriceşte constituite. Societatea în sensul de arenă a activităţii spontane ajunge să fie resorbită de stat, iar statul însuşi este subordonat unui partid ce are nu puţine dintre caracteristicile unei mişcări religioase, şi adesea unui lider paternalist. (→ *totalitarism*)

Mai recent s-a conturat tendinţa de a defini statul într-o manieră mult mai restrictivă şi mai instrumentală decât în teoria politică clasică. Mulţi au ajuns să vadă în stat un simplu aparat de cârmuire, un aparat ce se distinge îndeosebi prin faptul că deţine monopolul constrângerii sau, cum se exprimă Max Weber*, „monopolul folosirii legitime a forţei". Distincţia dintre stat şi despotism* se subţiază astfel foarte mult. Această tendinţă poate fi pusă în legătură cu mai multe surse. Una dintre ele o constituie prestigiul crescut al metodologiei pozitiviste, cu accentul pus de ea pe ideea că o adevărată ştiinţă despre societate trebuie să evite judecăţile de valoare şi metafizice, consacrându-se stabilirii faptelor şi deducerii sau construirii legilor exemplificate în ele (→ *pozitivism*). O a doua sursă a fost în mod neîndoielnic sociologia în general, datorită legăturilor ei cu pozitivismul şi tendinţei ei de a privi instituţiile publice ca fiind organe ale unor clase sociale. O bună ilustrare în acest sens este ideea „sociologică" de stat a lui Oppenheimer (calificativul îi aparţine). Un alt factor important a fost marxismul*, mai cu seamă în forma lui leninistă. Potrivit teoriei marxiste, statul este un fenomen tranzitoriu, un produs al societăţii împărţite în clase, care urmează să dispară odată cu abolirea claselor de către comunism. Lenin* a susţinut cu vehemenţă că statul nu este altceva decât un aparat de forţă folosit de o clasă pentru oprimarea alteia, iar definiţia sa a jucat un rol crucial în diferenţierea tacticii politice a adepţilor săi de cea a social-democraţilor din regimurile necomuniste. În sfârşit, liberalismul* radical de genul celui ce a câştigat o anumită popularitate în Occident în ultimele decenii, tinde să releve contrastul dintre stat ca expresie a constrângerii şi societate ca expresie a schimbului liber şi spontan dintre indivizi, şi susţine, în consecinţă, că sfera de activitate a statului trebuie redusă la un minim absolut. Un exemplu tipic al acestei tendinţe sunt ideile lui Hayek*. Înăuntrul liberalismului a existat întotdeauna un curent potrivnic statului.

Nu este câtuşi de puţin sigur că vreuna dintre aceste metodologii sau doctrine

este în măsură să explice satisfăcător statul ca reproducere constantă a societății umane, călăuzită, întărită și rafinată de idei privitoare la justa ei întocmire. Este poate semnificativ că în decursul ultimelor câteva decenii anumiți cercetători ruși au încercat să depășească teoria reducționistă despre stat a lui Lenin în direcția unei analize mai constructive.

Statul ca fenomen istoric universal și statul în calitate de concept filozofic se cer suplimentate de examinarea statului ca fenomen specific modern. Există un număr însemnat de istorici și politologi care susțin că termenul „stat" ar trebui folosit doar cu referire la corpul politic care s-a dezvoltat în Europa de după Renaștere și Reformă, că teoria statului este teoria acestui corp de un fel aparte și că utilizarea termenului într-o accepțiune largă, spre a desemna orice fel de corp politic, favorizează o înțelegere deformată și confuză a dezvoltării istorice. Această accepțiune are de partea sa etimologia. Cuvântul „stat" ca termen general pentru corpul politic s-a impus treptat, între secolul al XIV-lea și sfârșitul secolului al XVII-lea. După Mager, principalele lui rădăcini par a fi fost *status* cu sensul de situație, funcție, venit sau demnitate a principelui (*status regalis*) și *status* cu sensul de formă sau constituție a comunității politice.

Teza că statul e în sens propriu un concept modern nu se sprijină însă numai pe etimologie. Ea se bazează în principal pe ideea că statul se naște în același timp cu conceptul de suveranitate* și că un stat nesuveran nu este, la drept vorbind, un stat. Cu alte cuvinte, un stat trebuie să fie înzestrat — conform doctrinei despre suveranitate dezvoltate de Bodin* și Hobbes în secolele al XVI-lea și al XVII-lea — cu o funcție sau persoană publice învestite cu dreptul și puterea incontestabile de a lua decizii în situații extreme. El nu poate fi un conglomerat lax sau o alcătuire compozită de elemente ținute laolaltă de o învoială tacită sau fățișă între părți, care *in extremis* ar risca să se destrame. El nu poate fi subordonat deciziei altor corpuri atunci când se profilează o criză. Suveranitatea înseamnă trasarea unei linii de demarcație mult mai nete între public și privat înăuntrul unei comunități, ca și a unei frontiere mai nete între un corp politic și un altul. Ea înseamnă că dreptul înăuntrul corpului politic devine cu mult mai „pozitiv" sau creat de cârmuitor decât oricând înainte.

Concomitent cu ideea de suveranitate – și parțial în opoziție cu ea — a prins rădăcini și o altă idee despre care se poate spune că distinge statul ca pe un fenomen modern, și anume ideea după care cel îndreptățit să decidă și să constituie forma de cârmuire înăuntrul unui corp politic este poporul sau națiunea ca o entitate unică. Această idee a fost dusă mai departe în revoluțiile franceză și americană, care au statornicit caracterul reprezentativ al instituțiilor publice și au dezvoltat totodată teza că unul dintre scopurile principale ale acestor instituții este acela de a asigura drepturile cetățenilor individuali. Statul ca fenomen modern poate fi astfel definit drept reprezentarea instituțională a voinței poporului, care îi oferă acestuia posibilitatea de a acționa eficient atât în situații normale, cât și în situații extreme pentru a asigura

apărarea și bunăstarea întregului și drepturile părților — împreună cu însăși această activitate.

Ideea de stat ca fenomen specific modern nu contrazice neapărat celelalte două noțiuni de stat dezvoltate anterior. Cei ce folosesc cuvântul în sensul restrâns la „corpul politic modern" sunt nevoiți totuși să folosească și un termen general pentru a desemna formele anterioare și în fond n-au cum să nege că, oricât ar fi de adâncă schimbarea produsă de doctrina suveranității, ea nu a întrerupt orice continuitate. Statul ca fenomen universal, statul ca fenomen modern și statul ca idee filozofică sunt conceptualizări complementare ale unei dimensiuni fundamentale a existenței umane.

MGF

Bibliografie

BOSANQUET, B., *The Philosophical Theory of the State* (1899), Londra, Macmillan, 1958. — (♦) DYSON, K., *The State Tradition in Western Europe*, Oxford, Martin Robertson, 1980. — (♦) D'ENTRÈVES, A. P., *The Notion of the State*, Oxford, Clarendon Press, 1967. — HAYEK, F. A., *Law, Legislation, and Liberty*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982. — LENIN, V. I., *Statul și revoluția* (1917), ed. a V-a, București, Editura politică, 1965. — (♦) MACIVER, R. M., *The Modern State*, Oxford, Clarendon Press, 1926. — MAGER, W., *Die Entstehung des modernen Staatsbegriffs*, Wiesbaden, Steiner, 1968. — NOZICK, R., *Anarhie, stat și utopie*, trad. de M. Dumitru, București, Humanitas, 1997. — OPPENHEIMER, F., *The State*, Montreal, Black Rose, 1975. — (♦) POGGI, G., *The Development of the Modern State*, Londra, Hutchinson, 1978. — WEBER, M., „Politica, o vocație și o profesie" (1919), trad. de I. Alexandrescu, București, Anima, 1992.

stat asistențial (engl. *welfare state* „stat-providență" — *n. trad.*) Termen colectiv ce desemnează un ansamblu de politici sociale prin care se urmărește asigurarea unor servicii de bază, precum sănătatea și învățământul, după nevoi și de regulă gratuit, prin fonduri de la stat. Într-o accepțiune mai largă și mai puțin precisă, desemnează uneori și domenii precum asigurările sociale, la care indivizii au obligația legală de a cotiza în mod substanțial pentru a putea beneficia de ele. Termenul a intrat în uz în cursul anilor 1940, când s-a înregistrat (îndeosebi în Marea Britanie) o amplificare rapidă a rolului guvernului în acest domeniu.

Existența sub o formă sau alta a statului asistențial este acceptată în prezent în cea mai mare parte a spectrului politic, el fiind contestat în mod radical doar de către libertarieni, care-l consideră o încălcare a drepturilor celor ce sunt puși să plătească impozite, din care se alimentează fondurile necesare unor astfel de politici (→ *libertarianism*). Întrebarea-cheie în cadrul controversei este dacă statul asistențial trebuie privit ca un fel de plasă de siguranță prin care se fixează un nivel de trai minim sub care nimeni nu e lăsat să coboare, sau ca un organism de redistribuire de la cei bogați către cei săraci, prin care se urmărește o mai mare egalitate socială. Aceste alternative reflectă în linii mari opoziția dintre liberalismul* tradițional și social-democrație*.

DLM

Bibliografie

TIMMS, N. ed., *Social Welfare: Why and How?*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Stirner, Max (pseudonimul lui **Johann Caspar Schmidt**; 1806–1856) Filozof german. A susținut o formă ra-

dicală de egoism în *Unicul și proprietatea sa* (1844), care i-a influențat pe Marx* și școala individualistă a anarhismului*, precum și pe unii gânditori de dreapta de mai târziu. (→ *tinerii hegelieni*)

Suarez, Francisco (1548–1617) Filozof și teolog spaniol, gânditor politic de frunte al Contrareformei catolice. Suarez și-a expus filozofia dreptului și a politicii în *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612), bazat pe prelegerile pe care le-a ținut la Universitatea din Coimbra, unde a deținut o catedră de teologie. În *Apărarea credinței catolice și apostolice împotriva erorilor sectei anglicane* (1612) a analizat problema suveranității și a rezistenței împotriva tiraniei. Aici a dezvoltat argumentarea, devenită celebră, că poporul englez ca un corp solidar și condus de autoritățile lui constituite avea dreptul să se împotrivească regelui eretic Iacob I în încercarea acestuia de a-i impune jurământul de credință.

Filozofia politică a lui Suarez reprezintă un răspuns la două probleme practice: nevoia de a justifica lupta Contrareformei împotriva protestantismului militant (→ *gândirea politică a Reformei*) și nevoia unei teorii a statelor suverane în curs de apariție (îndeosebi a Spaniei, primul stat și *imperium* planetar modern), a relațiilor dintre ele și a subordonării lor față de jurisdicția universală a papei. În elaborarea soluției sale, Suarez s-a inspirat din cele două mari școli ale filozofiei politice scolastice – tomismul (*via antiqua*, de la Toma d'Aquino*; → *gândirea politică tomistă*) și occamismul (*via moderna*, de la William Occam*). Occamismul, cu accentul său pus pe individ, drepturile subiective și suveranitatea populară sau conciliarism*, a înflorit în secolul al XV-lea și la începutul celui de-al XVI-lea. În prima parte a secolului al XVI-lea însă Francisco de Vitoria* a resuscitat teoria tomistă a monarhiei absolute și a dreptului natural* ca standard obiectiv și rațional al justeței, fără nici o menționare a drepturilor subiective. Această concepție a triumfat la mijlocul secolului în Conciliul din Trento, unde a fost plămădită ortodoxia Contrareformei. Cu toate că occamismul era acum discreditat, în principal pentru că l-au folosit gânditorii protestanți, Suarez nu l-a respins cu totul atunci când și-a prezentat propria poziție în termeni neotomiști. Occamismul prinsese rădăcini trainice în catolicism mai cu seamă în Portugalia și în Țările de Jos spaniole; conceptul de drepturi subiective, după cum a relevat Suarez, oferea îndreptățire juridică activității comerciale moderne timpurii fără a primejdui primatul tomist al obligațiilor pozitive; în plus, catolicii înșiși aveau nevoie de o legitimare a rezistenței lor față de monarhii protestanți. Prin urmare, Suarez a încercat să integreze prin subordonare drepturile subiective într-un cadru iusnaturalist în așa fel, încât îndatoririle pozitive ținând de dreptatea distributivă să rămână primare, iar dreptul natural să nu fie redus doar la îndatorirea negativă de neîncălcare a drepturilor altora (așa cum în fapt avea să fie la Hugo Grotius* și la Thomas Hobbes*). Această teorie politică sincretică a eșuat în Europa protestantă,

dar a modelat şi continuă să modeleze teoria şi practica politică din Europa iberică şi mai cu seamă din America Latină.

Teoria lui Suarez este o teorie „juridică" şi, în opoziţie cu Luther*, ea pune dreptul natural la baza tuturor legilor şi relaţiilor umane (→ *lege*). Occamiştii susţin că dreptul natural este just şi imperativ pentru că el este voinţa lui Dumnezeu, punând astfel accentul pe libertatea Lui; în timp ce pentru tomişti el este just şi imperativ pentru că este intelectul lui Dumnezeu, accentul fiind pus astfel pe raţiunea Lui. Suarez combină cele două poziţii spunând despre conţinutul dreptului natural, şi implicit al oricărui drept veritabil, că este raţional şi ţine de intelectul lui Dumnezeu, dar subliniind totodată că obligativitatea dreptului natural ţine de faptul că el este voinţa lui Dumnezeu legiuitorul. În al doilea rând, dreptul internaţional* nu este tratat de Suarez ca fiind în mod nemijlocit parte a dreptului natural, ci ca fiind un fel de drept pozitiv sau uman bazat pe cutumă şi legat doar în mod indirect cu dreptul natural; el deschide astfel un spaţiu pentru disciplina în curs de constituire a dreptului internaţional. Una dintre consecinţele acestui punct de vedere este că deşi războiul şi sclavia, aidoma proprietăţii private, nu sunt precepte necesare ale dreptului natural, ele sunt nişte practici cutumiare ale statelor, fiind naturale şi juste de vreme ce nu se află în contradicţie cu dreptul natural. Cel de-al treilea şi cel mai important element al teoriei lui Suarez îl constituie modul în care tratează suveranitatea*. Suveranitatea este puterea de a edicta şi aplica legi, ataşându-le pedepse, inclusiv pe cea capitală, spre binele comun şi în conformitate cu dreptul natural. Această putere rezidă în monarhul statului, care este absolut şi mai presus de lege, dar sub jurisdicţia indirectă, coercitivă şi universală a papei. Puterea monarhului vine de la popor în sensul că Dumnezeu o depune în comunitate privită ca un corp solidar şi mistic, care apoi consimte s-o înstrăineze, şi nu doar să o delege monarhului. Negând că poporul în mod individual posedă vreodată putere politică, Suarez elimina implicaţiile revoluţionare ale suveranităţii populare occamiste, dezvoltate, de pildă, de către calvinistul George Buchanan în cartea sa *The Right of the Kingdom in Scotland* (1579). Apoi, de vreme ce comunitatea înstrăinează puterea politică cedând-o cârmuitorului, ea nu poate reclama şi exercita niciodată puterea politică sub formă de rebeliune, dacă acesta abuzează de puterea sa. În *Apărarea credinţei* însă Suarez argumentează că există două cazuri în care împotrivirea faţă de un tiran este legiuită, şi aceasta în virtutea dreptului natural şi subiectiv al comunităţii de a se menţine şi apăra de distrugere. Primul caz este acela când un tiran uzurpă puterea fără consimţământ şi ameninţă să distrugă comunitatea. Într-o astfel de situaţie chiar şi o parte a comunităţii are dreptul să opună rezistenţă. Cazul al doilea este cel în care cineva ajuns suveran pe bază de consimţământ devine tiranic şi se apucă să distrugă comunitatea; atunci comunitatea ca întreg are dreptul natural de a se apăra, sub conducerea naturală şi după o atentă deliberare a reprezentanţilor constituiţi ai regatului. Această concepţie, aplicată de Suarez Angliei cârmuite de Iacob I, a

devenit anacronică încă pe vremea lui Locke*. JT

Bibliografie

BUCHANAN, G., *De jure regni apud Scotos*, Amsterdam și New York, Da Capo 1969. — COPLESTON, F., *A History of Philosophy*, vol. III, partea 2, *The Revival of Platonism to Suarez*, Garden City, NY, Doubleday, 1963. — FERNANDEZ-SANTAMARIA, J.A., *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance 1516–1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. — HAMILTON, B., *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, Oxford, Oxford University Press, 1963. — SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. — SUAREZ, F., *Defensio fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* (Apărarea credinței catolice și apostolice împotriva erorilor sectei anglicane), 2 vol., Neapole, 1872. — ~, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (Tratat despre legi și despre Dumnezeu legiuitorul), 2 vol., Neapole, 1872. — ~ (♦) *Selections from Three Works* (ed. latină-engleză a principalelor părți din *Apărarea credinței* și *Despre legi*), trad. G. L. Williams, în *The Classics of International Law*, ed. J. B. Scott, Oxford, Clarendon Press, 1944. — TUCK, R., *Natural Right Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. — (♦) WILENIUS, R., *The Social and Political Theory of Francisco Suarez*, Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 1963.

Sumner, William Graham (1840–1910) Sociolog american. Influențat de Spencer*, Sumner a fost un apărător viguros al individualismului economic (→ *darwinism social*). Principala sa scriere sociologică a fost *Folkways* (1907).

supremația legii (engl. *rule of law*) Expresie asociată în Anglia cu caracterizarea clasică dată de A.V. Dicey* constituției engleze. Dicey însuși o punea în legătură cu vechiul vocabular juridic din *The Year Books*: „La ley est la plus haute inhéritance que le roy ad; car par le ley, il même et toutes ses sujets sont rulés." În a sa *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (1885), Dicey dădea sintagmei trei înțelesuri particulare. Ea exprimă mai întâi, spunea el, ideea că legea exclude exercitarea puterii arbitrare. Englezii puteau fi pedepsiți pentru încălcarea legii și pentru nimic altceva. Pedepsele arbitrare aplicate de puterea prerogativă sau de discreția birocratică necontrolată erau incompatibile cu supremația legii regulate. În al doilea rând, supremația legii însemna egalitatea tuturor persoanelor în fața legii și conformarea deopotrivă a supușilor și a guvernanților la legea ordinară administrată de instanțe judecătorești ordinare. Ea excludea excepțiile speciale pentru acțiunea guvernamentală sau tribunalele speciale destinate judecării cauzelor privitoare la funcționarii de stat. În al treilea rând, supremația legii în Anglia exprima ideea că nu constituția era sursa drepturilor* cetățenilor, ca fiind rezultatul beneficiilor și libertăților conferite indivizilor de reparațiile prevăzute în legea ordinară a țării.

Ideile lui Dicey au fost supuse la numeroase critici. Propoziția că englezii nu pot fi pedepsiți (legal) decât pentru încălcări ale legii sună ca o simplă tautologie. Apoi, supunerea cetățenilor privați, cât și a funcționarilor guvernamentali față de un unic sistem de instanțe judecătorești nu constituie o garanție a drepturilor sau libertăților

egale: este posibil ca legea ordinară să prevadă ca însăşi privilegii pentru funcţionarii de stat ori să confere beneficii inegale. Dat fiind un corp legislativ suveran de tip englezesc, se poate argumenta că noţiunea lui Dicey este formală şi goală de conţinut. Regularitatea procedurală şi un unic sistem de curţi de justiţie sunt compatibile cu tirania legală.

Dicey, ce-i drept, argumentează întrucâtva neplauzibil că suveranitatea parlamentară ar întări supremaţia legii, dat fiind că poate fi exercitată (de către rege, Camera Lorzilor şi Camera Comunelor) doar în modul prescris de lege şi dat fiind că parlamentul însuşi nu a exercitat niciodată o putere executivă directă. Nici unul dintre aceste argumente nu are prea mare greutate în comparaţie cu posibilitatea ca suveranitatea, când este exercitată în modul prescris, să aibă o capacitate neîngrădită de a suprima toate libertăţile celor ce-i sunt supuşi. Totuşi, modul în care a ajuns îndeobşte să fie privită teoria lui Dicey de către criticii săi din secolul al XX-lea ne apare nedrept la o examinare mai atentă a argumentării dezvoltate în *The Law of the Constitution*. Definiţia lui Dicey nu este, de fapt, pur formală sau procedurală. Excluderea unei puteri executive largi sau independente este o restricţie substanţială impusă legiferării. În plus, se cuvine observat că analiza supremaţiei legii făcută de Dicey precedă imediat şase capitole consacrate diverselor aspecte ale libertăţii civile şi că discuţia sa se încheie cu precizarea că semnificaţia reală a principiului poate fi sesizată doar examinând cu grijă modul în care legea Angliei tratează dreptul la libertate personală, la libertatea cuvântului, a întrunirilor publice, legea marţială, drepturile şi îndatoririle armatei, colectarea şi cheltuirea venitului public şi responsabilitatea miniştrilor. În felul acesta supremaţia legii cuprinde ideea că drepturile individuale trebuie să beneficieze de protecţie juridică. Ele nu sunt nişte drepturi garantate juridic, dată fiind suveranitatea neîngrădită a parlamentului în Anglia; dar suveranitatea parlamentului este controlată de convenţii constituţionale menite să-i facă răspunzători pe cei ce dispun de ea în faţa suveranului politic sau electoratului.

Adoptând o perspectivă mai largă, putem observa că supremaţia legii a servit adesea ca o desemnare prescurtată pentru dispozitivele guvernământului limitat promulgate de obicei sub denumirea de protecţii constituţionale ale drepturilor cetăţenilor. Acolo unde, cum este în mod curent cazul în afara graniţelor Regatului Unit, acestea sunt codificate în prevederi constituţionale, termenul de „drepturi constituţionale" sau de „constituţionalism" pare a fi mai mult sau mai puţin coextensiv cu interpretarea largă a supremaţiei legii aşa cum o defineşte Dicey. Prevederile ce figurează într-un catalog tipic al unor astfel de drepturi constituţionale sunt lesne de enumerat. Printre ele se află la loc vizibil protejarea libertăţii de expresie şi de mişcare, a libertăţii religioase, garanţiile de protecţie egală şi prevederile antidiscriminatorii. Alături de acestea figurează garanţiile procedurale privind adoptarea legilor, judecata echitabilă, justiţia naturală, independenţa judecătorilor şi accesul la

instanţele judecătoreşti pentru respectarea drepturilor conferite de lege. În acest sens larg (care nu este universal admis — vezi Raz), se poate considera că supremaţia legii sau constituţionalismul* implică şi un număr de propoziţii privitoare la caracterul şi forma legiferării — de pildă, că legile trebuie precis redactate, că nu trebuie să aibă efect retroactiv (cel puţin în materie penală) şi nu trebuie să prevadă pedepse pentru indivizi nominalizaţi, pedepse crude sau neobişnuite, ori să delege puteri discreţionare vag definite sau excesiv de largi.

În sfera raporturilor internaţionale, sintagma „supremaţia legii" este folosită curent ca desemnare pentru aspiraţia de a supune comportamentul statelor-naţiuni unor reguli general convenite aplicate de curţi sau de instanţe de arbitraj internaţionale, ale căror hotărâri să fie în mod general acceptate şi respectate de către cei supuşi jurisdicţiei lor. (→ *drept internaţional*)

GM

Bibliografie

DICEY, A.V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. a X-a, ed. E.C.S. Wade, cap. 4, 12 şi 13, Londra, Macmillan, 1939. — FULLER, L.L., *The Morality of Law*, cap. 19, New Haven, Conn. şi Londra, Yale University Press, 1964. — JENNINGS, I., *The Law and the Constitution*, ed. a V-a, Londra, University of London Press, 1959. — (♦) LYONS, D., *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. — MARSH, N.S., „The rule of law as a supra-national concept", în *Oxford Essays in Jurisprudence*, ed. A.G. Guest, Oxford, Oxford University Press, 1961. — (♦) RAZ, J., „The Rule of Law", în *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1979. — *The Rule of Law in a Free Society*, Geneva, International Commission of Jurists, 1960.

suveranitate Puterea sau autoritatea care întruneşte atributele de agent arbitral ultim — fie acesta o persoană sau un organ colectiv — având facultatea de a adopta decizii şi de a soluţiona dispute în cadrul unei ierarhii politice, prin acte având într-o anumită măsură caracter definitiv. Capacitatea de a adopta asemenea decizii presupune independenţa faţă de puteri externe şi autoritatea ultimă sau dominaţia asupra grupurilor interne. Un suveran este o persoană sau un grup de persoane (inclusiv o adunare reprezentativă) înzestrată cu suveranitate.

Primul atribut al suveranităţii îl constituie poziţia: aceea de *putere supremă* înăuntrul unei ierarhii politico-juridice. Cel de-al doilea atribut este succesiunea: ea este puterea de *decizie finală* sau ultimă în cadrul unei ierarhii politico-juridice. Cel de-al treilea atribut al suveranităţii este efectul: ea implică *ideea de generalitate* în sensul influenţării fluxului global al acţiunii. Iar cel de-al patrulea atribut al ei este autonomia*: un suveran trebuie să se bucure de *independenţă* în relaţiile sale cu alţi agenţi (interni sau externi, autohtoni sau străini), neputând să le fie supus.

Puterea supremă. Suveranitatea trimite la elementul cel mai de sus al unei ierarhii; ea nu este identică cu întregul sistem politico-juridic. Majoritatea deciziilor care se iau înăuntrul unui sistem — de către agentul de circulaţie, de către consilierii locali, de către primari — nu emană direct de la vârf, deşi în linii mari au aceeaşi efectivitate cu cele ce emană. Deciziile care emană direct de la vârful unei ierarhii reprezintă doar o mică parte din totalitatea deciziilor adoptate înăuntrul ei. Suveranitatea este

punctul pe care îl atingem urcând din apel în apel, când nu mai rămânc nici o competenţă superioară. La nivelul cel mai elementar această idee de putere supremă îmbracă forma unui conducător individual. Când se cere rezolvată o problemă importantă, ea este împinsă în sus până la un anumit individ considerat a fi competent s-o examineze. Guvernământul modern şi suveranitatea într-un astfel de guvernământ au pierdut — dacă au avut-o vreodată — această simplitate. Suveranitatea ca noţiune juridică a devenit într-o măsură însemnată mai circulară şi totodată mai difuză. Mai întâi, când căutăm autoritatea într-un stat modern, mergem de la competenţele inferioare spre cele superioare. Odată ajunşi însă la aceste competenţe superioare (cum sunt primul-ministru, preşedintele statului sau preşedintele unei camere a parlamentului), descoperim o competenţă şi mai înaltă — „poporul" sau „le pays réel", sau pur şi simplu electoratul, care oarecum simultan constituie şi baza ierarhiei politice. De unde circularitatea. În al doilea rând, înaintând de la inferior la superior, mai ales în statele federale, nu întâlnim nici o persoană sau organ având competenţa de a decide toate chestiunile importante câte se ivesc: jurii, tribunale administrative, comitete legislative, curţi ordinare, autorităţi locale (îndeosebi ale „statelor" membre), investigatori speciali, corporaţii private — toate se bucură de variate forme şi grade de autonomie, neputând fi cenzurate dintr-un centru unic. Ceea ce face ca suveranitatea să fie difuză. Sub un monarh din secolul al XVIII-lea de felul lui Ludovic al XIV-lea, care putea declara „l'état c'est moi", puterii autorităţii supreme i se putea, probabil, determina în mod credibil un *locus* unic. Pe când într-o democraţie federală complexă, cum sunt Statele Unite, puterea „supremă" tinde să se reducă la puterea „finală": o procedură decizională poate conduce la centre de putere distincte. *Puterea finală.* Suveranitatea implică exercitarea controlului ultim asupra unei ierarhii. O putere absolută (de felul celei a Regelui Soare) e posibil să fie implicit şi finală, dar o putere finală nu este neapărat şi absolută. Dat fiind că o putere suverană poate, la o dată ulterioară, să amendeze ori chiar să desfiinţeze o lege decretată anterior, nu trebuie pus semnul egalităţii între finalitate şi ireversibilitate. O decizie suverană este finală în sensul specific că nici un agent *inferior* (subordonat) din cadrul ierarhiei nu poate (sau nu este îndrituit) să o desfiinţeze. Acolo unde suveranitatea este colectivă sau „populară", este mai greu să fii sigur că o decizie particulară este finală, că o anumită chestiune este închisă. Nu-i adevărat însă că în condiţiile unei suveranităţi colective nici o decizie nu este finală. Deseori finalitatea este impusă de timp: decizia de întemniţare a unui acuzat, de construire a unui dig, de neprotejare a unei specii rare sau de declanşare a unui război pot fi finale în sensul că o dată aceste decizii adoptate, deşi rămâne posibilitatea de a relua dezbaterea şi de a face apel, e posibil ca acuzatul să fi fost deja întemniţat, digul construit, specia rară să fi dispărut, iar războiul (eventual unul nuclear) să fi început. Atributul de finalitate al suveranităţii când este deţinut de un individ diferă de cel deţinut de o colectivitate. Finalitatea exercitată de un individ poate fi abso-

lută; cea exercitată de o colectivitate, nu. Un suveran colectiv („popular") se poate întâmpla să tragă aceleași concluzii și să adopte aceleași decizii ca un suveran individual. Diferențele procedurale sunt însă de așa natură, încât între cele două nu se poate pune semnul egalității. Din punct de vedere procedural, un suveran individual nu este obligat să-i consulte pe alții înainte de a emite o directivă. Prin contrast cu această situație, o colectivitate, fie și numai pentru a afla „ce gândește", trebuie să accepte ca fiind indispensabilă o formă sau alta de discuție sau dezbatere publică (cu riscul chiar ca aceasta să se dovedească irațională), ceea ce-i impune recunoașterea anumitor principii, cum ar fi, de pildă, „supremația majorității" sau „dezbaterea liberă și deplină". Ea este un izvor de drept, dar nu se poate plasa pe sine fără nici o îngrădire mai presus de lege.

Generalitatea efectului. În cazul unui suveran individual se face distincție între persoană și funcție (de pildă, între rege și coroană), astfel încât suveranul individual ia multe decizii care nu sunt ele însele „suverane" — bunăoară de a merge la vânătoare, de a organiza un ospăț, de a dormi etc. O distincție similară este aplicabilă și colectivităților; aici însă nu se pot adopta nici un fel de *decizii* care să nu fie suverane, adică „publice". Suveranul individual, pentru că e individual, ia multe decizii particularizate care nu servesc și nici nu pot servi drept orientări pentru nivelurile inferioare. Un suveran colectiv, prin contrast, este suveran numai când e colectiv, adică „public", încât nu poate să ia decât puține decizii sau nici una care să nu aibă un efect general. Generalitatea efectului poate privi sfera de cuprindere (ca în cazul stabilirii unei proceduri) sau execuția (ca în cazul urmăririi unui scop particular de importanță publică).

Independența. Nici o entitate socială sau politică nu e în întregime sau absolut independentă de oricare alta. În calitate de indivizi se poate întâmpla să fim sclavii unei pasiuni, ai modei, ai unor ideologii ș.a.m.d. Se poate întâmpla ca anumite națiuni să imite cu regularitate altele ori să se influențeze reciproc în diverse moduri. Unele, cu siguranță, au mai multă putere decât altele, precum și putere asupra altora. Autonomia în materie de politică nu înseamnă absența interacțiunii, ci vizează o formă particulară de interacțiune — cea dintre entități politice ce-și au fiecare propria ierarhie, cu vârful, finalitatea și generalitatea de efect corespunzătoare.

Se operează o distincție (propusă de Dicey) și între suveranitatea juridică și cea politică, dar ea prezintă aici prea puțin interes. Pentru că politica (de exemplu, competiția electorală) îi desemnează pe cei ce elaborează și modifică legile, iar legile (de pildă, regulile electorale) creează un cadru activ și nu neapărat neutru în care se desfășoară viața politică. În orice stat vor exista grupuri puternice care urmăresc să obțină influență, să-și impună preferințele sau controlul. Numeroase grupuri externe (printre care nu în ultimul rând alte state) vor urmări scopuri similare. Ceea ce contează însă este că influențele cărora le este supus un stat suveran (adică independent) nu înseamnă că din pricina lor el își pierde suveranitatea și independența, întocmai

cum un individ pe care un altul izbuteşte să-l convingă de ceva nu devine, în virtutea acestui fapt, supus acestuia. Rămâne totuşi deschisă întrebarea cât de departe poate să meargă influenţa unei entităţi suverane asupra alteia înainte ca atributul de „suverană" să devină nepotrivit de aplicat acesteia din urmă.

Pe tema suveranităţii s-au scris o sumedenie de lucrări. În ele sunt abordate cel puţin trei chestiuni diferite: (1) care este natura cârmuirii politice? (2) cine cârmuieşte (în cutare sistem)? (3) cine ar trebui să cârmuiască? Autorii probabil cei mai importanţi ai domeniului au fost după Renaştere Jean Bodin*, Thomas Hobbes*, Jean-Jacques Rousseau* şi John Austin*. Aceşti autori (şi mulţi alţii) dau răspunsuri diferite la întrebările cine cârmuieşte şi cine ar trebui să cârmuiască. Sunt, în schimb, de acord în privinţa atributelor cârmuirii suverane. Acest element constant ar putea fi numit „doctrina tradiţională" a suveranităţii, care preconizează concentrarea puterii într-un centru dat, putere ce trebuie neapărat să fie absolută, totală, nelimitabilă şi indivizibilă. Bodin era de părere că orice formă de organizare a statului în afară de cea monarhică suferă de grave carenţe. El considera că statul şi-a dobândit adevărata stabilitate, unitate sau pace prin suveran, acesta nefiind potrivit cu scopul menţionat decât dacă e un individ particular. Hobbes, spre deosebire de Bodin, admitea cel puţin (în mod explicit) că nu doar un individ, ci şi un grup ar putea să fie suveran. Concesia era însă doar nominală. Pentru că din argumentarea lui Hobbes rezultă că suveranii colectivi, dacă sunt suverani, se reduc în realitate la voinţa câte unui reprezentant individual şi că democraţiile (în acest sens reducţionist) se dovedesc în mod inevitabil la fel de absolute ca şi monarhiile. Din spusele lui Hobbes rezultă cât se poate de clar că şi el considera cel mai bun guvernământul monarhic, acesta oferind singura garanţie veritabilă a păcii şi unităţii. Austin a fost mai receptiv la viabilitatea unor suverani colectivi. Dar, asemenea lui Rousseau (care a dezvoltat prima argumentare serioasă în favoarea unui suveran democratic), a continuat şi el să susţină că, pentru a fi suverani, puterea lor trebuie să fie neîngrădită. Chiar şi la autori foarte recenţi se observă tendinţa de a subscrie, fie şi cu anumite rezerve, la ideea puterii nelimitate a parlamentului. Supravieţuirea acestui punct de vedere se datorează neluării în serios a diferenţei dintre suveranitatea individuală şi cea colectivă, înăuntrul căreia se plasează diferenţa dintre suveranii monarhici şi cei democratici.

Doctrina „clasică" a suveranităţii s-a dovedit a fi mult prea absolutistă pentru a putea să dea seama în mod satisfăcător de ordinea existentă îndeosebi în statele democratice. Ea priveşte ordinea exclusiv ca pe o relaţie de comandă şi supunere şi consideră că decizie cu caracter final nu poate exista decât într-o situaţie unde un agent distinct porunceşte tuturor celorlalţi. Prin prisma acestei viziuni clasice un stat democratic ar putea fi cu greu categorisit drept stat cu adevărat „suveran", dat fiind că democraţia* poate fi interpretată în sensul împărţirii puterii, al limitării acesteia şi al supremaţiei legii. Un stat democratic suveran (dacă suntem de acord să-l categorisim

astfel) se supune cu necesitate anumitor reguli, de care nu se poate elibera. Când spunem că atributele suveranității constau în puterea/autoritatea supremă, finală și cea mai generală în cadrul unui stat autonom, excludem pretențiile la o putere totală, neîngrădită, perpetuă și indivizibilă. Însemnul principal al suveranității nu este indivizibilitatea (plasată în mod normal în persoana unui monarh), ci prerogativa deciziei ultime. Este limpede că suveranitatea poate fi împărțită între o pluralitate de agenți (fie membri ai unei adunări legislative suverane reuniți ca să voteze în privința unei măsuri, fie ramuri diferite ale puterii sau state componente ale unei federații), fără ca prin aceasta să fie anulat în vreun fel caracterul definitiv al deciziei. PK

Bibliografie

AUSTIN, J., *The Province of Jurisprudence Determined*, Londra, Murray, 1832, ed. H. L. A. Hart, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1954. — BODIN, J., *Les Six Livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puys, 1576. — DICEY, A. V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. a X-a, Londra, Macmillan, 1959. — (♦) HINSLEY, F. H., *Sovereignty*, Londra, Watts, 1966. — HOBBES, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. — (♦) JOUVENEL, B. de, *Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957. — KELSEN, H., *General Theory of Law and State*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1949. — (♦) KING, P., *The Ideology of Order: a Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, Londra, Allen & Unwin, 1974. — (♦) ~, *Federalism and Federation*, Londra, Croom Helm, 1982. — MERRIAM, C. E., *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*, New York, Columbia University Press, 1900. — ROUSSEAU, J.-J., *Contractul social* (1762), trad. de H. H. Stahl, București, Editura științifică, 1957; Iași, Editura Moldova, 1996. — STANKIEWICZ, W. J., *Aspects of Political Theory: Classical Concepts in an Age of Relativism*, Londra, Collier-Macmillan, 1976.

Swift, Jonathan (1667–1745) Scriitor satiric, pamfletar și poet. S-a născut și a murit la Dublin, unde a studiat la Trinity College, iar în cele din urmă a devenit decanul Catedralei Sf. Patrick. Asemenea majorității scrierilor sale de mai târziu, prima lucrare importantă pe care a publicat-o, *The Contests and Dissentions in Athens and Rome* (1701) (Gâlcevile și zavistiile Atenei și Romei), depășește contextul politic imediat care a prilejuit-o. *A Tale of a Tub* (Povestea unui poloboc), *The Battle of the Books* (Bătălia cărților) și *The Mechanical Operation of the Mind* (Lucrarea mecaniccască a spiritului), publicate împreună în 1704, stigmatizează abuzurile din învățământ și religie (înscriindu-se în tradiția burlescei antipuritane din vremea Restaurației, inaugurată de Samuel Butler în *Hudibras*). Până în 1710 Swift i-a frecventat pe anumiți fruntași ai partidului Whig (precum Somers, Halifax, Addison și Steele, în a căror publicație, *Tatler*, i s-au tipărit eseuri, poeme și sugestii), dar rezervele profunde pe care le avea față de politicile de toleranță religioasă ale partidei Whig și-au aflat expresie în *A Letter Concerning the Sacramental Test* (1709) (Scrisoare privind testul sacramental), în ironicul *Argument against Abolishing Christianity* (1711) (Argument împotriva abolirii creștinismului) și în *Sentiments of a Church-of-England Man* (1711) (Simțămintele unui anglican). Dezertiunea lui Swift în cabinetul Tory al lui Harley, în 1710, nu a fost

una de circumstanţă, ci una cu caracter principial; în articolele publicate în hebdomadarul *Examiner* (1710–1711), în *The Conduct of Allies* (1711) şi *The Publick Spirit of Whigs* (1714) a pledat cauza guvernului, l-a atacat violent pe Marlborough şi guvernul anterior şi a pregătit naţiunea pentru pacea de la Utrecht (1713). În *Journal to Stella* (1710–1713) (adresat celei mai dragi prietene a sa, Esther Johnson) descrie această bogată perioadă. Cabinetul Harley a căzut în 1714, iar după aceea Swift se va mai implica în chestiuni publice în 1720, apărând interesele irlandeze. *Drapier's Letters* (1724; 1735) (Scrisorile postăvarului) au fost o chemare încununată de succes la boicotarea monedei de aramă pe care William Wood urma s-o bată pentru uzul irlandezilor. Reputaţia parţial îndreptăţită de patriot irlandez a lui Swift s-a datorat acestei scrieri şi altora, îndeosebi şfichiuitoarei *Modest Proposal* (1729) (Smerită jalbă) în care recomanda cu simulată seriozitate ca pruncii irlandezi „excedentari" să fie vânduţi drept carne pentru ospeţele bogătanilor, ca o prelungire logică a „devorării" Irlandei de către Anglia. *Călătoriile lui Gulliver* (1726) satirizează o gamă largă de instituţii şi de atitudini morale, în special colonialismul, naţionalismul obtuz, sectarismul, ifosele savante şi alterarea propagandistică a limbii.

Unii comentatori semnalează elementele libertare din gândirea politică a lui Swift, aşa cum a făcut el însuşi în *Versuri la moartea Dr. Swift* (1731, publicate în 1739) şi într-un autoepitaf („imitare si poteris Strenuum pro virili Libertatis Vindicatorem"). Alţii sunt de părere că aceasta ar fi o interpretare sentimentală care trece cu vederea autoritarismul lui Swift şi atitudinile intransigente din satira sa.

DE

Bibliografie

(♦) Ehrenpreis, I., *Swift: the Man, His Works, and the Age*, 3 vol., Londra, Methuen, 1962–1983. — (♦) Lock, F. P., *Swift's Tory Politics*, Londra, Duckworth, 1983. — (♦) Rawson, C. J. ed., *The Character of Swift's Satire: a Revised Focus*, Newark, Toronto şi Londra, Associated University Presses, 1983. — Ross, A. şi D. Woolley ed., *Jonathan Swift*, Oxford, Oxford University Press, 1984. — Swift, J., *The Prose Writings of Jonathan Swift*, ed. H. Davis ş.a., 16 vol., Oxford, Blackwell, 1939–1974. — ~, *Poems*, ed. H. Williams, ed. a II-a, 3 vol., Oxford, Oxford University Press, 1958. — ~, *Correspondence*, ed. H. Williams, 5 vol., Oxford, Oxford University Press, 1963–1965.

Ş

Şcoala de la Frankfurt → *teórie crítică*

T

Tawney, Richard Henry (1880–1962) Filozof social şi istoric britanic al economiei. S-a născut în India şi a urmat şcoala din Rugby şi Balliol College din Oxford. Moralismul său social creştin şi preocuparea sa stăruitoare pentru „chestiunea socială" l-au făcut să se angajeze iniţial în activităţi sociale educaţionale în East End-ul londonez. Curând însă, convins că reconstrucţia socială era mai importantă decât asistenţa socială caritabilă, şi-a îndreptat atenţia din ce în ce mai mult spre educaţie, spre cercetarea economică şi socială şi spre politică. Astfel a debutat preocuparea sa de o viaţă pentru educaţia adulţilor prin Workers' Educational Association; conlucrarea sa cu mişcările laburistă şi sindicală (a redactat pentru Partidul Laburist numeroase documente politice şi a reprezentat sindicatele în Comisia Sankey pentru Industria Cărbunelui); şi cu London School of Economics, unde a deţinut catedra de istorie economică. La cea de-a optzecea aniversare a zilei sale de naştere, *The Times* scria: „Nimeni n-a îndatorat pe plan spiritual şi intelectual atât de mulţi oameni, ca Richard Henry Tawney."

Această performanţă se datorează în parte calităţilor sale personale şi staturii sale morale. El a contribuit însă într-o măsură şi mai mare la gândirea socială din Britania primei jumătăţi a secolului al XX-lea. Într-o serie de cărţi influente el şi-a propus să diagnosticheze maladia morală a societăţii capitaliste britanice (*The Acquisitive Society*, 1921), să exploreze aspecte ale genezei istorice a acestui tip de societate (mai cu seamă în *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926) şi să schiţeze bazele unei forme alternative, socialiste, de organizare socială (*Equality*, 1931). La aceste lucrări fundamentale se adaugă eseuri, cuvântări şi articole despre educaţie, reforma socială, gândirea socială creştină şi socialism. Parte dintre acestea au fost adunate în *The Attack, and other papers* (1953) şi în *The Radical Tradition* (1964). Luată în întregul ei, opera lui Tawney reprezintă, am putea spune fără teama de a greşi, cea mai influentă şi mai autentică expresie a socialismului britanic din secolul al XX-lea.

Era un socialism care se adresa valorilor general umane şi expresiei lor sociale, reflex al umanismului creştin al lui Tawney. Prin urmare, nu un socialism al puterii de clasă, al determinării economice sau al inevitabilităţii istorice. Dacă studiile istorice ale lui Tawney privitoare la dezvoltarea capitalismului conferă operei sale anumite afinităţi cu marxismul*, modul în care

el incriminează capitalismul* şi în care prezintă proiectul său socialist se sprijină pe alte fundamente. În notele pregătitoare pentru cartea sa *Commonplace Book*, scrisă în anii imediat anteriori primului război mondial, Tawney spusese că societatea „suferea de absenţa unui ideal moral". Această maladie morală face obiectul cărţii *The Acquisitive Society*, unde este analizată o societate în care industria şi proprietatea ajunseseră să se desprindă de orice fel de principii de funcţie şi scop (am citat cuvintele lui însuşi) şi să trăiască pe un teritoriu lipsit de moralitate, unde agoniscala şi „industrialismul" crau neîngrădite. Maladiile societăţii capitaliste, reflectate într-o viaţă economică aflată „într-o perpetuă stare de iritare morbidă", trebuiau privite drept consecinţe inevitabile ale vidului ei moral. Împotriva unei astfel de societăţi Tawney avansa doctrina proprietăţii funcţionale şi a scopului social comun.

În opera sa istorică Tawney explorează în ce mod a ajuns economia capitalistă să-şi dobândească autonomia în raport cu o ordine morală generală şi argumentează că aceasta a fost o evoluţie istoriceşte contingentă, care avea o alternativă ce a precedat-o şi, potenţial, o alternativă ce-i putea succeda. O asemenea alternativă cerea ca oamenii să-şi aleagă valorile sociale şi apoi să aibă voinţa de a le înfăptui. Tawney s-a străduit să promoveze cetăţenia activă, care să facă posibilă realizarea acestui proiect.

În *The Acquisitive Society* maladia morală a capitalismului era prezentată drept sursa maladiei industriale şi a marasmului social din astfel de societăţi. Existenţa acestei conexiuni este urmărită şi în *Equality*. Aici este avansată o doctrină a demnităţii (*worth*) egale a oamenilor (ceea ce înseamnă că baza pe care se sprijină argumentarea sa diferă de cea a argumentărilor liberale privind justa repartiţie) şi sunt explorate implicaţiile şi consecinţele aplicării sociale a acestor valori. Doctrina nu preconiza o egalitate aritmetică sau un tratament identic, ci „o răspândire generalizată a mijloacelor de civilizaţie" care ar lărgi libertăţile, ar promova autodezvoltarea şi „ar îngusta spaţiul dintre coamă şi vale" în societate. Necesitatea organizării sociale a egalităţii decurgea dintr-o viziune a demnităţii egale a oamenilor, dar o astfel de organizare urma să creeze, la rândul său, condiţiile pentru o cultură comună. Aşadar, o cultură comună „nu poate fi creată numai dorind-o. Ea trebuie să se sprijine pe temeliile practice ale organizării sociale". Politicile socialiste ale lui Tawney erau deci menite să aşeze aceste temelii practice.

Atenţia ne este orientată astfel spre preocuparea centrală, durabilă a gândirii sociale a lui Tawney. Încadrându-se unei tradiţii engleze din care fac parte Arnold, Ruskin* şi Morris*, Tawney a explorat ideea unei culturi comune. Întreaga sa gândire este străbătută de preocuparea pentru coeziunea şi solidaritatea sociale. În capitalism unitatea socială lipseşte pentru că aici nu există şi nici nu vor putea să existe o unitate morală îndreptată spre un scop comun. Superioritatea socialismului rezidă, în cele din urmă, în capacitatea sa de a crea o societate remoralizată şi integrată, formată din cetăţeni activi ce urmăresc scopuri

comune. Semnul unei astfel de societăţi ar fi caracterul şi calitatea relaţiilor sociale pe care le nutreşte, ea fiind o societate a „ataşamentului faţă de semeni" (engl. *fellowship*, alt cuvânt-cheie din vocabularul socialist al lui Tawney), unde cetăţenii cooperează şi sunt, prin aceasta, capabili să susţină şi să dezvolte o comunitate* autentică.

Unii critici i-au reproşat lui Tawney lipsa de rigoare analitică. Ei au semnalat, de pildă, dificultăţile pe care le ridică definirea scopurilor comune pentru o societate, mai ales dacă e vorba ca lucrul acesta să fie făcut într-un mod compatibil cu pluralismul* democratic, precum şi unele dificultăţi pe care le întâmpină transformarea „demnităţii egale" sau a „funcţiei" în principii operaţionale de organizare socială. S-au formulat îndoieli şi în privinţa capacităţii egalitarismului lui Tawney de a furniza genul de energie socială coezivă despre care vorbeşte el. Asupra unui lucru însă nu încape nici o îndoială, şi acesta este vigoarea neslăbită cu care Tawney a argumentat că organizarea societăţii este în esenţă un proiect moral colectiv, „o întreprindere colectivă care e de interes pentru toţi".

AWW

Bibliografie

(♦) REISMAN, D., *State and Welfare: Tawney, Galbraith and Adam Smith*, Londra, Macmillan, 1982. — TAWNEY, R. H., *The Acquisitive Society*, Londra, Bell, 1921. — ~, *Equality*, Londra, Allen & Unwin, 1931. — ~, *The Attack, and other papers*, Londra, Allen & Unwin, 1953. — ~, *The Radical Tradition*, Londra, Allen & Unwin, 1914. — (♦) TERRILL, R., *R. H. Tawney and His Times*, Londra, Deutsch, 1974. — WINTER, J. M. şi D. M. Joslin ed., *R. H. Tawney's Commonplace Book*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. — (♦) WRIGHT, A., „Tawneyism revisited: equality, welfare and socialism", în *Fabian Essays in Socialist Thought*, ed. B. Pimlott, Londra, Heinemann, 1984.

teoria critică Ansamblu de teorii sociale neomarxiste, având-şi originea la Institutul de Cercetări sociale din Frankfurt (de unde denumirea ce i s-a dat mai târziu, Şcoala de la Frankfurt). Institutul a fost fondat în 1923 ca un centru de cercetări interdisciplinare marxiste şi a început să capete un caracter distinctiv după ce, în 1930, a devenit director Max Horkheimer (1895–1973). Horkheimer şi Theodor Adorno* (1903–1969) au format nucleul Institutului, cu care s-au asociat însă, într-o perioadă sau alta, multe dintre figurile de frunte ale vieţii intelectuale germane. Cei mai cunoscuţi sunt, probabil, teoreticianul literaturii Walter Benjamin, filozoful Herbert Marcuse* şi psihologul Erich Fromm; pe aici au mai trecut Otto Kirchheimer şi Franz Neumann (politică şi drept), Friedrich Pollock, Henry Grossman şi Arkady Gurland (economie politică), Leo Löwenthal (literatură) şi Bruno Bettelheim, Nathan Ackerman şi Marie Jahoda (psihologie). Institutul a fost silit să părăsească Frankfurtul în 1933, mutându-se în SUA în 1935. În 1950 a revenit la Frankfurt, sub direcţia lui Horkheimer şi Adorno, în timp ce Marcuse şi alţii au rămas în SUA. A fost centrul unei concepţii distinctive despre societate şi cultură, concepţie reprezentată într-o măsură mai mare sau mai mică în scrierile membrilor individuali şi în lucrările colective.

Teoria critică poate fi privită mai întâi ca parte a unei tendinţe mai generale, conturate pe la 1930 în cadrul marxis-

mului* occidental, de a stabili legături mai strânse cu gândirea nemarxistă, de a da o mai mare pondere preocupării pentru problemele culturale şi ideologice faţă de problematica economică şi de a se adresa nu atât unui auditoriu proletar, cât unuia cultivat (Anderson). În al doilea rând, teoria critică trebuie privită prin prisma situaţiei intelectuale a marxiştilor vest-europeni, confruntaţi în anii '30 cu nesfânta treime pe care o formau capitalismul liberal (→ *liberalism*), stalinismul (→ *I. V. Stalin*) şi fascismul*. Autorii legaţi de Institut nu se mulţumeau, asemenea marxiştilor mai ortodocşi, să analizeze fascismul ca nefiind decât o formă mutantă a capitalismului monopolist, şi nici, asemenea teoreticienilor postbelici ai totalitarismului*, să pună semnul egalităţii între stalinism şi fascism* spre a le privi pe amândouă în contrast cu o imagine idealizată a democraţiei liberale. Pe ei îi izbeau similitudinile ţinând de organizare, tehnologie, cultură şi structură de personalitate existente între toate aceste forme de societate, drept care, în analizele lor au acordat acestor fenomene un loc mai proeminent decât majoritatea autorilor marxişti.

Teoria critică a fost înţeleasă din capul locului ca o teorie totalizantă, care privea societatea din unghiul necesităţii de a o schimba. Ea trebuia să supună reflecţiei propriul ei statut şi cel al categoriilor ei interpretative: „Acceptarea critică a categoriilor ce domină viaţa socială cuprinde totodată condamnarea lor" (Horkheimer, *Critical Theory*, p. 208). Fascismul, spre exemplu, nu putea fi înţeles cu adevărat cu ajutorul categoriilor liberalismului occidental, deoarece acesta era ideologia ordinii sociale care a produs fascismul. „Cine nu vrea să vorbească despre capitalism trebuie să nu vorbească nici despre fascism" (Horkheimer, *apud* Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 156). Teoria critică era de asemenea ostilă graniţelor tradiţionale dintre discipline: lucrarea timpurie *Studien über Autorität und Familie* (1936) cuprindea ample discuţii despre gândirea socială şi politică, precum şi material sociopsihologic, iar *The Authoritarian Personality* (1950) s-a voit a fi înţeleasă din perspectiva analizei mai pronunţat socioculturale din *Dialectic of Enlightenment* (1947), unde antisemitismul este privit în contextul dominaţiei raţionale inaugurate de iluminism*. Fascismul „caută să facă direct utilă dominaţiei revolta naturii înăbuşite împotriva dominaţiei" (Horkheimer şi Adorno, p. 185).

Noţiunile de dominaţie şi autoritate sunt prezente în toate cercetările Institutului. Dominaţia, deşi exemplificată mai ales de fascism, este şi principiul central al societăţilor liberale, fiind poate mai importantă decât categoriile economiei politice marxiste. Cum spune Adorno într-un articol de mai târziu, „În spatele reducerii oamenilor la statutul de agenţi şi purtători ai valorii de schimb stă dominaţia omului de către om". Conceptul marcusian de reprimare suplimentară, dezvoltat în critica pe care o face lucrării lui Freud* *Angoasă în civilizaţie* (1930), este definit drept „restricţiile impuse de dominaţia socială", suprapuse peste acele restricţii care, după cum a argumentat Freud, erau necesare *oricărei* societăţi organizate şi pe care Marcuse le numeşte „exerciţiu raţional al autorităţii" (*Eros şi civilizaţie*, 1955,

p. 45). Această distincție este de importanță crucială pentru modul cum explică exponenții teoriei critice relația dintre rațiune și dominație. Relațiile sociale existente sunt criticate de ei în numele rațiunii și al unei societăți alternative mai raționale, cu convingerea că „libertatea socială este inseparabilă de gândirea luminată" (Horkheimer și Adorno, p. XIII). În același timp însă ei vedeau tot mai mult în raționalitatea instrumentală și tehnologică baza „nelibertății confortabile, blânde, rezonabile, democratice [care] există în civilizația industrială avansată" (Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1964, p. 19). Iar critica lui Marcuse, deși se baza în foarte mare parte pe experiența lui americană, era, după părerea sa, aplicabilă tot mai mult și societăților socialismului de stat: „Nu în Vest, ci în Est s-a dezvoltat, în numele socialismului, raționalitatea occidentală modernă în forma ei extremă" (p. 201). Critica făcută de Marcuse societății industriale în *Eros și civilizație*, în *Omul unidimensional* și în unele din scrierile sale ulterioare a fost prefigurată, într-o formă mai speculativă, în *Dialectica iluminismului* a lui Horkheimer și Adorno. Aici dominarea naturii de către rațiune duce inevitabil la dominarea omului. În formularea lapidară de la p. 6, „iluminismul este totalitar". *Dialectica iluminismului* cuprinde și o critică a culturii de masă sau, cum preferau s-o numească Horkheimer și Adorno, a „industriei de cultură"; ei vedeau în aceasta un sistem omogen de divertisment, lipsit de potențialul critic pe care cultura l-a avut odinioară și servind doar la stabilizarea sistemului de dominație. Aici se vede din nou accentul pus pe interferențele dintre politică, sociologie și psihologie: „Puterea societății industriale rezidă în mințile oamenilor" (p. 127). Teoria culturii este probabil domeniul unde amprenta acestor gânditori va fi cea mai durabilă; în particular, Adorno a făcut cercetări substanțiale asupra unor chestiuni de estetică, îndeosebi muzicală. În filozofie, contribuția lor constă în principal din expuneri și critici: scrierile lui Horkheimer despre filozofii ale istoriei, criticile lui Adorno la adresa lui Husserl și a lui Heidegger* și cartea lui Marcuse despre Hegel*, *Rațiune și revoluție* (1941). Dar principala scriere a lui Adorno, *Dialectica negativă* (1966), va rămâne cu siguranță unul din textele clasice ale filozofiei din secolul al XX-lea.

Odată cu revenirea Institutului la Frankfurt, Școala de la Frankfurt, cum ajunsese atunci să fie numit, a exercitat o influență puternică într-o Germanie Occidentală altminteri mai mult conservatoare. Evenimentul intelectual major a fost așa-numitul *Positivismusstreit*: atacul Școlii, întreprins în anii '50 și la începutul anilor '60, împotriva pozitivismului* și empirismului din științele sociale, iar evenimentul politic cel mai important a fost, firește, șocul mișcării studențești și al opoziției extraparlamentare, cu care Școala de la Frankfurt a avut raporturi incomode și în cele din urmă de ostilitate. După moartea lui Adorno, în 1969, teoria critică s-a dezvoltat sub o formă mai difuză în lucrările lui Jürgen Habermas*, Karl-Otto Apel, Claus Offe, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer și ale altora. Teoria critică a urmărit atunci să transceandă deosebirile tradiționale dintre sociolo-

gie şi filozofie, psihologie şi gândirea politică. În particular, aceşti autori au atacat ideea ca atare a distincţiei dintre teoria politică normativă şi ştiinţa politică empirică. În această privinţă cel puţin erau în deplin acord cu concepţia marxistă, care leagă ştiinţa socială de critica socială. În acelaşi timp însă marxiştii mai ortodocşi consideră că prin părăsirea conceptului de revoluţie proletară şi prin împrumuturile lor „eclectice" din surse nemarxiste, exponenţii teoriei critice s-au exclus din tradiţia marxistă. Actualmente însă această ortodoxie marxistă, asemenea ortodoxiei pozitiviste care insistă asupra separaţiei dintre fapte şi valori, a fost în mare parte depăşită în gândirea socială şi politică occidentală. Din acest punct de vedere, fie că supravieţuieşte sau nu ca o mişcare intelectuală distinctă, teoria critică a constituit o sursă de inspiraţie importantă pentru gânditori mai recenţi, chiar dacă aceştia n-ar fi dispuşi să se identifice cu ea.

Deşi, cum spuneam, exponenţii teoriei critice respingeau distincţia dintre teoria normativă şi cea empirică, această distincţie poate fi folosită în mod neformal pentru a clasifica contribuţiile lor la gândirea politică contemporană. La capitolul filozofie politică, ei se identifică cu idealurile teoriei liberale şi democratice clasice, dar, în acelaşi timp, extind critica marxistă a democraţiei liberale. Ei susţin, în esenţă, că liberalismul nu-şi poate înfăptui idealurile cât timp rămâne legat de capitalism şi, ca atare, de dominaţia şi asuprirea instrumental-raţionale ale muncii salariate. Această idee este afirmată limpede în eseul lui Marcuse „Lupta împotriva liberalismului în concepţia totalitară despre stat" (1934). Sub o formă mai generală şi mai radicală, ea constituie şi laitmotivul *Dialecticii iluminismului* a lui Horkheimer şi Adorno. Habermas a abordat aceeaşi temă în cartea sa din tinereţe, *Strukturwandel der Offentlichkeit* (1962). El argumentează aici că noţiunea liberală de opinie publică, cu toate limitele de care suferă în termeni de clasă (şi, am putea adăuga, sex), a avut un impact critic asupra politicii care nu mai există în lumea modernă, unde opinia publică a devenit o simplă cantitate manevrabilă de către politicieni, de către organismele de cercetare a pieţei şi de publicitate, folosite de ei. Astfel, o concepţie clasică despre democraţie ca sferă de formare raţională şi deschisă a consensului şi de luare a deciziilor se combină cu o critică factuală a pozitivismului ştiinţific şi a politicii tehnocratice. Această temă este cel mai amplu dezvoltată de Habermas, dar era deja prezentă în analizele mai timpurii ale fascismului, stalinismului şi capitalismului monopolist făcute de exponenţi ai teoriei critice, iar în termeni mai filozofici în discuţiile lui Horkheimer despre filozofia burgheză a istoriei (1930) şi în critica hegelian/marxistă a pozitivismului făcută de Marcuse în *Raţiune şi revoluţie*. Concepţia despre politică a Şcolii de la Frankfurt are afinităţi cu cea a Hannei Arendt*, dar se sprijină pe o analiză mai largă şi mai susţinută a societăţii industriale avansate, care a fost probabil mişcarea contraculturală dominantă din Occidentul postbelic. Iar acolo unde această contracultură a pus accentul şi pe motive precum politica personală, eliberarea sexuală şi critica familiei autoritare şi a structurilor educaţionale

autoritare, a făcut-o în mare parte urmând o direcţie schiţată în studiile timpurii ale Institutului, purtând titlul „Autoritate şi familie" (1936). La rândul lor, aceste schimbări au contribuit la creşterea pe scară de masă a mişcărilor feministe. Iar în sferele academice, subdomeniul în curs de formare al psihologiei politice, acolo unde se sustrage îngrădirilor empirismului scientist, se inspiră din *Personalitatea autoritară* şi din scrieri de-ale lui Erich Fromm, în particular din *Fuga de libertate* (1942).

Nereuşita contraculturii din anii '60 de a dezvolta pe o bază largă structuri politice durabile este şi ea prefigurată, într-un anumit sens, în distanţa ce separă teoria critică de politica „practică". (Însuşi calificativul „practică" ar fi suspect în ochii lor, în măsura în care ar implica o acomodare la structurile instituţionale existente.) Această ostilitate faţă de politica de tip clasic a putut fi observată la opoziţia extraparlamentară din Germania Occidentală şi de aiurea, ca şi la mişcările studenţeşti, iar mai recent în tensiunile din partidele ecologiste vest-germane şi dintre activiştii radicali din unele partide social-democrate, cum este Partidul Laburist Britanic. Pe toate aceste căi, teoria critică a exercitat un important efect formativ asupra conştiinţei politice contemporane. Faptul că un stil intelectual atât de sever a putut să atragă o audienţă atât de largă în anii '60 şi '70 nu se poate explica decât prin aceea că a atins o coardă importantă în conştiinţa politică occidentală. Marx* scrisese că „aşa cum filozofia îşi află arma sa *materială* în proletariat, tot aşa proletariatul îşi află arma sa *intelectuală* în filozofie". Teoria critică nu s-a aşteptat niciodată să-şi afle arma materială în proletariat. Ci a căutat o bază de sprijin şi, probabil, spre surprinderea sa, a găsit-o în „fragmentele" politice ale mişcărilor alternative sau de contracultură, ale căror arme intelectuale, în mod conştient sau nu, se făureau deseori la „Frankfurt".

WO

Bibliografie

ADORNO, T. W., „Society", *Salmagundi*, (1969–1970), 10–11. — ~, *The Authoritarian Personality*, New York, Harper, 1950. — ~, *Negative Dialectics*, New York, Seabury, 1973. — ~, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Londra, Heinemann, 1976. — ANDERSON, P., *Considerations on Western Marxism*, Londra, New Left, 1976. — (♦) BOTTOMORE, T. B., *The Frankfurt School*, Londra, Horwood, 1984. — HABERMAS, J., *Strukturwandel der Offentlichkeit*, Neuweid şi Berlin, Luchterhand, 1962. — ~, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1981. — (♦) HELD, D., *Introduction to Critical Theory*, Londra, Hutchinson, 1980. — HORKHEIMER, M., „Traditional and critical theory" (1927), în *Critical Theory*, New York, Herder & Herder, 1972. — ~ şi T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, New York, Herder & Herder, 1972; Londra, Allen Lane, 1973. — Institut für Sozialforschung, *Studien über Autorität und Familie*, Paris, F. Alcan, 1936. — JAY, M., *The Dialectical Imagination*, Boston, Little, Brown; Londra, Heinemann, 1973. — ~, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York, Columbia University Press, 1986. — MARCUSE, H., *Reason and Revolution*, ed. a II-a, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955. — ~, *Eros şi civilizaţie*, trad. de C. şi L. Ulrich, Bucureşti, Trei, 1996. — ~, *One-Dimensional Man*, Londra, Routledge & Kegan Paul; Boston, Beacon, 1968.

teoria valorii-muncă Teorie care susţine că orice marfă — orice bun produs de munca omenească şi susceptibil de a fi schimbat pe alte bunuri — posedă o valoare determinată de cantitatea totală de muncă necesară pentru producerea ei; această cantitate cuprinde atât munca cheltuită direct în confecţionarea mărfii, cât şi munca cerută de producerea materiilor prime şi a uneltelor folosite în procesul de producţie. Această teză a jucat un rol influent în teoria socială şi politică, fiind folosită însă în moduri foarte variate. Unii au folosit-o pentru a apăra proprietatea privată*: Locke*, de exemplu, a susţinut că nouă zecimi sau chiar nouăzeci şi nouă de sutimi din valoarea oricărui lucru depind de munca investită în producerea lui şi a introdus acest considerent în argumentarea ideii că persoana care investeşte muncă într-un lucru devine proprietarul legitim al acestuia. În economia politică clasică* teoria valorii-muncă a fost folosită cu precădere ca instrument explicativ, teza fiind aici că rapoartele în care se schimbă îndeobşte mărfurile sunt determinate în mare măsură de valorile lor rezultate din muncă. Marx* a enunţat o teză în plus, şi mai radicală, că munca, în calitate de marfă ca oricare alta, se vinde în mod normal în schimbul echivalentului propriilor ei costuri de producţie, care înseamnă în acest caz cuantumul minim al mijloacelor de subzistenţă necesare întreţinerii şi reproducerii muncitorului. Forţa de muncă vândută de muncitor este însă folosită de capitalist pentru crearea de plusvaloare, ceea ce face din clasa muncitoare o victimă a exploatării*.

Teoria valorii-muncă a fost atacată pe multiple temeiuri: că nu ţine cont de faptul că acumularea capitalului presupune consum amânat, astfel încât capitalul se cere recompensat în plus peste munca încorporată în el; că presupune în mod eronat că munca folosită în producţie este omogenă; şi că nesocoteşte influenţa cererii asupra preţurilor relative ale mărfurilor. Drept urmare, în prezent ea este abandonată în afara cercurilor marxiste şi chiar şi înăuntrul acestora rămâne o chestiune controversată cât este de esenţială teoria valorii-muncă pentru critica marxistă a capitalismului.

DLM

Bibliografie

MEEK, R. L., *Studies in the Labour Theory of Value*, ed. a II-a, Londra, Lawrence & Wishart, 1973.

teorie politică Reflecţie sistematică asupra naturii şi scopurilor guvernământului, cuprinzând îndeobşte atât înţelegerea instituţiilor politice existente, cât şi o concepţie despre modul cum — şi dacă — acestea ar trebui schimbate. Este o activitate intelectuală ce datează de când oamenii au început să privească forma guvernământului lor şi instituţiile lor sociale nu ca fiind dictate în toate privinţele de o tradiţie imuabilă, ci ca fiind susceptibile de modificări. Doar de puţină vreme însă această întreprindere critică poartă denumirea de teorie politică şi are statut de disciplină academică. Înainte, cei ce o practicau s-ar fi considerat filozofi sau oameni de ştiinţă; în prezent, teoria politică este adesea delimitată de filozofia politică, pe de o parte, şi de ştiinţa politică, pe de alta (→ *teorie politică şi ştiinţă politică*).

Această delimitare își are originea într-o schimbare generală a opticii intelectuale care a însoțit nașterea științei moderne. Îndeosebi sub influența pozitivismului*, s-a încetățenit distincția dintre (1) enunțurile empirice, adevărate sau false în virtutea a ceea ce arată observația ca având sau neavând loc; (2) enunțurile formale, de felul propozițiilor matematicii, adevărate sau false în virtutea doar a înțelesurilor pe care le au termenii din alcătuirea lor; (3) enunțurile evaluative, de felul imperativelor morale, despre care se afirmă adesea că nu sunt în vreun sens adevărate sau false și care în orice caz nu sunt deductibile din enunțuri empirice sau din enunțuri formale. Dacă se acceptă aceste distincții, atunci știința va fi privită ca o disciplină ce are de-a face exclusiv cu enunțuri empirice, iar filozofia ca o disciplină ce are de-a face exclusiv cu enunțuri formale. Cum teoria politică operează cu evaluări — cu recomandări privitoare la ceea ce ar trebui făcut în sfera politicului —, pare să rezulte numaidecât că ea nu poate fi asimilată nici științei, nici filozofiei. În virtutea acelorași considerente însă devine greu de înțeles cum poate teoria politică să se pretindă în genere a fi o disciplină, și nu o simplă exprimare de preferințe subiective; ceea ce a făcut ca un număr de critici să cânte prohodul întregii întreprinderi intelectuale ce poartă această denumire. O altă reacție a constat în a atribui acestei îndeletniciri un rol nou, diferit de cel asumat de gânditorii politici clasici de la Platon la Marx. Au fost propuse mai multe interpretări, fiecare având un anumit merit, dar nici una nefiind până la urmă satisfăcătoare.

Teoria politică privită ca istorie a gândirii politice. Teoria politică este văzută aici ca o activitate de analiză a lucrărilor autorilor clasici, cu scopul de a stabili înțelesul autentic al textelor și de a desprinde viziunea despre politic cuprinsă în fiecare dintre ele. Acest program are uneori la bază, ca în cazul lui Leo Strauss, convingerea că gândirea politică modernă — și îndeosebi știința politică modernă — reprezintă un recul în raport cu nivelul gândirii politice atins de filozofii premoderni. În fapt, majoritatea teoreticienilor politici consacră o parte din timpul lor reflecției asupra înfăptuirilor predecesorilor lor, lucru îndreptățit din cel puțin două rațiuni. O astfel de reflecție dă în vileag spectrul interpretărilor contrastante posibile ale politicului și risipește orice iluzie că studiul politicii ar fi o știință cumulativă, în care fiecare nouă teorie n-ar face decât să aducă ameliorări precursoarei sale. În plus, textele clasice se bucură de acest statut tocmai datorită forței analizelor pe care le cuprind, iar acestea se dovedesc adesea a fi puncte de plecare rodnice pentru gândirea ce are ca obiect fenomenul politic contemporan. În calitate de program global pentru teoria politică, abordarea istorică este însă inadecvată. Întâi, dacă trecerea de la enunțuri empirice sau formale la enunțuri evaluative comportă realmente o eroare logică, această eroare nu poate fi evitată prin semnalarea faptului că ea a fost frecvent comisă în trecut. Provocarea generată de nașterea științei moderne se cere abordată frontal. Apoi, există o tensiune implicită între tratarea istoriei gândirii politice ca istorie și tratarea ei ca teorie politică. O

abordare istorică preocupată de stabilirea înțelesului autentic al textelor trebuie să acorde într-o măsură crescândă atenție contextului intelectual precis în care ele au fost redactate, auditoriului căruia i se adresau, scopului urmărit de autor când se adresa acestui auditoriu, limbajului ce-i stătea la dispoziție când a întreprins acest lucru etc. (Skinner). Odată stabilit acest înțeles contextual, devine din ce în ce mai greu ca respectivele lucrări clasice să fie folosite în vederea abordării unor probleme contemporane, plasate într-un context radical diferit. Se sapă astfel o prăpastie (reflectată în disciplina academică) între cei preocupați în principal de acuratețea interpretării istorice și cei ce-și propun să-i valorifice pe clasici pentru propriile lor scopuri, fără a se preocupa prea mult de context.

Teoria politică în sensul de clarificare conceptuală. O concepție alternativă vede în teoria politică un proces de clarificare a semnificației termenilor cu care operează discursul politic, termeni precum democrație, libertate și dreptate. Este clar că de o astfel de clarificare este mare nevoie, dat fiind că acești termeni sunt adesea folosiți în moduri ce ascund structura argumentărilor dezvoltate; ca, de pildă, atunci când o alunecare de sens permite unui protagonist să mascheze o lacună logică prezentă într-un lanț argumentativ. În particular, unii teoreticieni politici, sub influența filozofiei lingvistice, și-au văzut menirea în a examina îndeaproape modul de folosire a conceptelor politice în limbajul obișnuit, preteoretic (Weldon). Dificultatea de care se lovește această concepție constă în faptul că ambiguitățile și inconsecvențele de care sunt afectate conceptele folosite în discursul politic se reflectă și în limbajul obișnuit. În plus, se dovedește că aceste variații nu sunt aleatorii, ci corespund în linii mari vederilor politice ale vorbitorului în cauză. Astfel, un liberal și un socialist vor folosi îndeobște noțiunea de libertate în moduri diferite, socialistul văzând impedimente ale libertății personale acolo unde liberalul vede doar incapacități naturale de diverse feluri. Nu vrem să spunem prin aceasta că o clarificare conceptuală este imposibilă, ci doar că nu poate fi efectuată de o manieră pe deplin neutră; apărarea unei anumite interpretări a unui concept politic înseamnă de obicei apărarea poziției ideologice generale cu care respectiva interpretare stă în legătură. Aceasta înseamnă, mai departe, că cei ce se angajează în clarificarea conceptuală se angajează în fapt, fățiș sau disimulat, în forma de teoretizare politică pe care au practicat-o autorii clasici.

Teoria politică sub forma construirii de modele formale. O a treia concepție, care se bucură de popularitate în principal în SUA, înțelege teoria politică drept construire de modele ale proceselor politice, într-un mod inspirat de economia teoretică. În linii mari, astfel de modelări încep prin a postula un grup de actori raționali, fiecare cu scopuri proprii, a căror atingere urmărește să o maximizeze, fiind însă sub constrângerea unui ansamblu de reguli procedurale. Modelul deduce, pornind de aci, cum se vor comporta actorii și care va fi rezultatul final al acțiunilor lor. Astfel de modele au două destinații posibile. Ele pot urmări să fie în principal explicative, adică să înfăți-

şeze schematic mecanismele subiacente ale unor procese politice din lumea reală. Pe de altă parte, intenţiile lor pot fi cu precădere normative, în sensul că-şi propun să arate ce consecinţe vor decurge din adoptarea unor anumite reguli privitoare, să zicem, la cristalizarea deciziilor colective. Un bine cunoscut exemplu de model explicativ este teoria competiţiei electorale a lui Antony Downs, în care votanţii sunt prezentaţi ca încercând să obţină utilitate maximă din rezultatul alegerilor, iar partidele sunt prezentate ca nişte echipe ce încearcă să-şi maximizeze şansele de câştig. Downs arată apoi cum partidele vor dezvolta ideologii politice spre a câştiga sprijin şi cum, presupunând întrunite anumite condiţii, ideologiile tuturor partidelor vor converge spre centrul spectrului politic. Această activitate de pionierat a fost ulterior considerabil perfecţionată de alţi teoreticieni. Un exemplu la fel de cunoscut de model cu intenţii normative, însă de un gen oarecum negativ, îl constituie teorema de imposibilitate a lui Kenneth Arrow. Arrow postulează o populaţie de votanţi ce au de ales înăuntrul unui evantai de politici, fiecare votant fiind capabil să ierarhizeze aceste politici după o ordine de preferinţă particulară. Cum ar trebui combinate aceste preferinţe astfel încât una dintre politici să fie aleasă ca reprezentând preferinţa colectivă? Arrow demonstrează că nu există nici o metodă de a face acest lucru care să întrunească simultan un număr de condiţii aparent rezonabile (bunăoară, condiţia că dacă fiecare persoană preferă x lui y, y nu trebuie ales în mod colectiv ca preferabil lui x). Această teoremă implică, între altele, că acolo unde trebuie făcută o alegere democratică între mai mult de două alternative, rezultatul e probabil să fie afectat în mod arbitrar de procedura folosită pentru efectuarea alegerii; teorema prezintă interes pentru teoria democratică în general.

Deşi a stabilit anumite rezultate semnificative, concepţia modelării formale suferă de cel puţin o carenţă gravă. Ea depinde de postularea unor actori ce sunt maximizatori de scopuri raţionali, postulat ce pare cu mult mai problematic în politică decât în economie. Pentru că actorii politici au de regulă principii şi ataşamente ce acţionează în chip de constrângeri asupra modurilor în care ei îşi urmăresc scopurile; la aceasta se adaugă faptul că înseşi aceste scopuri sunt susceptibile de modificare prin persuasiune politică. Multe fenomene politice — de pildă afirmarea unor lideri carismatici — par cu totul inaccesibile analizei formale de acest tip.

Teoria politică văzută ca ştiinţă politică teoretică. Naşterea ştiinţei politice în secolul al XX-lea i-a făcut pe unii din cei ce o practică să vadă în teoria politică pur şi simplu aspectul mai teoretic al acestei discipline. Ea sintetizează observaţiile particulare şi generalizările empirice de mai mică anvergură într-un cadru explicativ general, cam în felul în care fizica teoretică oferă o explicaţie sistematică a experienţei noastre cotidiene privind lumea fizică. Potrivit acestei viziuni, elementul normativ al teoriei politice tradiţionale — recomandările pe care ea le cuprindea privitoare la schimbarea sau conservarea politice — a fost doar un adaos dispensabil la un demers esenţialmente ştiinţific.

Deşi au fost dezvoltate mai multe cadre generale pentru explicarea fenomenelor politice, este semnificativ faptul că nici unul dintre ele nu s-a impus doar pe temeiuri empirice ca fiind cel mai adecvat. Semnificativ e şi faptul că fiecare dintre aceste cadre este asociat unei poziţii practice generale faţă de viaţa politică. Lucrul acesta este deosebit de clar în cazul marxismului*, unde explicarea vieţii politice din societăţile capitaliste ca fiind expresia conflictului de clasă se leagă de atitudinea practică de opoziţie faţă de capitalism. Astfel, încercarea de a construi o teorie politică neîmpovărată de elemente normative pare sortită eşecului. Motivul este, pare-se, acela că orice explicaţie a evenimentelor politice presupune o anumită interpretare a acţiunilor şi intenţiilor participanţilor; iar o asemenea interpretare se va inspira dintr-o viziune generală controversabilă despre nevoile şi motivaţiile umane, viziune grevată la rândul ei de implicaţii normative (Taylor).

Nici una dintre încercările recente de a retrasa programul şi profilul teoriei politice nu este deci convingătoare. Pe de o parte, nevoia de teorie politică în sensul tradiţional — de înţelegere mai reflexivă a fenomenelor politice decât ceea ce oferă ideologia* — este îndeajuns de clară. Pe de altă parte, şansele unei asemenea întreprinderi au fost puse sub semnul întrebării de separaţia pozitivistă între enunţuri empirice, formale şi evaluative. Orice apărare a teoriei politice trebuie să înceapă prin a contesta această concepţie pozitivistă. Ea trebuie să arate în ce fel explicaţia din ştiinţele umane combină elemente empirice şi normative şi cum anume analiza formală a conceptelor politice se inspiră din astfel de explicaţii. Slăbirea prizei pe care a avut-o pozitivismul în ştiinţele sociale face în prezent mai uşoară o astfel de apărare.

Cea mai mare dificultate practică cu care se confruntă în prezent teoria politică este pur şi simplu masa enormă de material empiric strâns de ştiinţa politică modernă. În timp ce teoreticienii politici clasici au fost vrând-nevrând politologi amatori — care strângeau informaţii prin observaţie nesistematică şi din auzite, mai mult sau mai puţin la întâmplare —, cei ce ar urma să le succeadă astăzi sunt mai degrabă copleşiţi de masa de date culese sistematic. Deşi în ultimele două decenii s-au înregistrat unele contribuţii importante la teoria politică — ne gândim la opera unor Oakeshott*, Rawls*, Nozick şi Dworkin — este remarcabil faptul că nici una dintre ele nu combină cu deplin succes analiza filozofică a principiilor politice cu o înţelegere empirică a proceselor politice. Opera lor este subtilă din punct de vedere filozofic, dar insuficient de întemeiată empiric, fiind, de aceea, extrem de vulnerabilă la critici formulate de specialişti din ştiinţe sociale. Pentru ca domeniul să înregistreze noi progrese, se impune ca acest dezechilibru să fie înlăturat — obiectiv, din păcate, mai uşor de formulat decât de atins.

DLM

Bibliografie

ARROW, K., *Social Choice and Individual Values*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1963. — (♦) BERLIN, I., „Does political theory still exist?", în *Philosophy, Politics and Society*, seria a 2-a, P. Laslett şi W. G. Runciman ed., Oxford, Blackwell, 1964. — CONNOLLY, W. E., *The Terms of Political*

Discourse, Lexington, Mass., Heath, 1974. — DOWNS, A., *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957. — (♦) MILLER, D. şi L. Siedentop ed., *The Nature of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1983. — (♦) RUNCIMAN, W. G., *Social Science and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. — SKINNER, Q., „Meaning and understanding in the history of ideas", în *History and Theory* 8 (1969), pp. 3–53. — STRAUSS, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953. — TAYLOR, C., „Neutrality in political science", în *Philosophy, Politics and Society*, seria a 3-a, P. Laslett şi W. G. Runciman ed., Oxford, Blackwell, 1967. — WELDON, T. D., *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth, Penguin, 1953.

teorie politică şi ştiinţă politică Anterior deceniului 1970, în afara perimetrului ştiinţei politice americane sintagma „teorie politică" era în principal un termen generic ce desemna canonul textelor clasice de la Platon* la Marx* şi un corp de literatură contemporană din domenii cum sunt filozofia, ştiinţa politică şi istoria. În Statele Unite teoria politică era în principal un subdomeniu al ştiinţei politice, iar în măsura în care exista un mai larg domeniu interdisciplinar în curs de constituire al teoriei politice, el reflecta îndeobşte probleme generate înăuntrul ştiinţei politice. Situaţia s-a schimbat profund în cursul anilor 1970, pe măsură ce domeniul mai general al teoriei politice a început să îmbrace o formă instituţională.

Deşi multe dintre reprezentările curente despre teoria politică şi multe dintre problemele ce definesc în prezent literatura aferentă îşi au originea în ştiinţa politică americană, subdomeniul teoriei politice din cadrul ştiinţei politice este în prezent într-o măsură însemnată şi crescândă un microcosm al domeniului mai larg al teoriei politice. Cu toate că există elemente ale teoriei politice ce reflectă în mod vizibil programul de cercetare al ştiinţei politice contemporane şi în pofida unor „reziduuri" ale problematicii funciarmente indigene acestui domeniu, statutul de subdomeniu în cadrul disciplinei-mamă este perceput întrucâtva ca o anomalie. Există, de asemenea, puternice forţe separatiste atât în teoria politică, cât şi în trunchiul principal al ştiinţei politice americane. A vorbi despre teoria politică dinăuntrul ştiinţei politice ca despre ceva distinct de teoria politică într-o accepţiune mai generală înseamnă a vorbi într-un mod oarecum istoric şi provincial. Deşi concepţiile curente sau lipsa unor concepţii închegate despre teoria politică dinăuntrul ştiinţei politice ortodoxe merită examinate cu atenţie, la fel de important este de a releva ce are specific această disciplină, în loc de a reitera pur şi simplu acele aspecte ale teoriei politice care reflectă domeniul mai general. Dar una dintre trăsăturile cele mai izbitoare ale ştiinţei politice actuale o constituie negarea poziţiei centrale a teoriei în cadrul acestei discipline şi tolerarea pluralismului în subdomeniul teoriei politice. Explicaţia a ceea ce ar putea fi calificat drept decăderea şi dispersia teoriei politice în ştiinţa politică este complexă, dar se cuvin evidenţiate două evoluţii principale şi complementare. Prima constă în atenuarea, la începutul anilor 1970, a conflictului dintre ceea ce era numit teorie politică „tradiţională" şi ceea ce era numit teorie politică „ştiinţifică". Iar cea de-a doua o

constituie diferenţierea, autonomizarea şi instituţionalizarea crescândă a domeniului interdisciplinar al teoriei politice. Pentru a înţelege aceste evoluţii, trebuie să ne facem o idee generală despre caracterul şi fundalul teoriei politice din cadrul ştiinţei politice.

Atunci când, în 1903, ştiinţa politică a fost creată ca o disciplină profesională distinctă, având printre cele şase subdomenii ale ei teoria politică însăşi, aceasta din urmă nu prea era privită ca o activitate de un gen aparte. Prin „teorie politică" se înţelegea în principal o sferă de probleme care în mod tradiţional făcuse parte din domeniul ştiinţei politice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi studiul acestei problematici. Practicanţii ştiinţei politice îşi luau îndeobşte ca obiect de cercetare statul şi, în maniera hegeliană, îşi împărţeau preocupările între teorie şi practică, ori între dimensiunea subiectivă şi ideaţională a statului şi dimensiunea lui instituţională sau obiectivă. Teoria politică era, de asemenea, depozitarul acelei părţi din programa universitară tradiţională care cuprindea studiul clasicilor sau filozofia morală şi etica întrucât acestea vizau politica şi educaţia. Conceptul generic de teorie politică desemna anumite tipuri de asertiuni şi genuri de literatură, precum şi idei din şi despre politică.

În ştiinţa politică americană de la sfârşitul secolului al XIX-lea, studiul „ştiinţific" al politicii era eminamente istoric, evoluţionist şi comparativ, urmând perspectivele lui Hegel, Comte şi Spencer. Începând de la cumpăna dintre veacuri, teoria politică a devenit, în opera unor autori ca William Dunning, studiul istoriei gândirii politice din Grecia antică până în prezent. Accentul era pus pe evoluţia ideilor democratice şi a înţelegerii ştiinţifice a politicului. Se considera, de asemenea, că studiul teoriei politice furnizează un bagaj de concepte analitice necesar cercetării ştiinţifice a politicului privită în esenţă ca o ştiinţă aplicată a reformei politice şi guvernamentale, a controlului social şi a educaţiei civice. Pe la începutul anilor 1920 accentul s-a deplasat spre crearea unei ştiinţe mai analitice, descriptive şi explicative (dar finalmente practice, în această perioadă de ideologie „progresivistă"); teoria politică era totuşi studiată şi predată ca istorie a ideilor politice şi a relaţiilor lor cu instituţiile politice în diverse contexte sociale şi istorice. În cursul anilor 1920, Charles Merriam, care în multe privinţe trebuie considerat fondatorul ştiinţei politice moderne, a desfăşurat o pledoarie influentă în favoarea dezvoltării unei teorii a politicului menite să constituie nucleul central al unei cercetări sociale ştiinţifice obiective şi sofisticate din punct de vedere metodologic. El punea un accent considerabil pe aplicarea de concepte şi metode din alte domenii, cum sunt psihologia şi sociologia, şi pe dezvoltarea de tehnici cantitative de prelucrare a masei crescânde de fapte pe care disciplina le acumula. Merriam argumenta că ştiinţa politică a progresat de la o abordare deductivă *a priori*, ce a caracterizat prima jumătate a secolului al XIX-lea, la o fază istorică şi comparativă, în cea de-a doua jumătate. Deşi în anii de început ai secolului al XX-lea s-au realizat progrese în dezvoltarea ştiinţei inductive

preocupate de observaţie şi experiment, viitorul făcea necesară o tratare mai bine fundamentată teoretic şi psihologic a politicii şi a comportamentului politic, dacă se voia împlinirea speranţelor ştiinţifice din acest domeniu şi atingerea obiectivelor lui practice democratice.

Două dintre caracteristicile acestei perioade merită a fi subliniate. Întâi, că în pofida ataşamentului tot mai mare faţă de scientism în scrierile unor autori ca Merriam, n-au existat sau au fost foarte puţine tensiuni între ideile de teorie ştiinţifică empirică şi studiul istoriei gândirii politice. Se considera că e vorba de două îndeletniciri complementare, una consacrată analizei contemporane a proceselor politice, cealaltă evoluţiei lor în timp. În al doilea rând, ideea de ştiinţă şi-a păstrat caracterul practic. Scopul era de a stimula reforma politică şi de a contribui la elaborarea unei politici publice raţionale. Problemele interne şi internaţionale din anii 1930 au mutat centrul preocupărilor de la chestiuni metateoretice privitoare la ştiinţa politicii spre alte genuri de probleme. Teoria politică, aşa cum o exemplifică opera unor autori ca George H. Sabine, a rămas în principal studiul istoriei teoriei politice, acordând o atenţie considerabilă articulării ideilor democratice liberale, dezvoltării lor istorice, contrastului dintre ele şi abcraţiile totalitare ale nazismului, fascismului şi comunismului, identităţii lor cu anumite principii ştiinţifice. Tezele lui Merriam n-au fost însă abandonate, fiind dezvoltate, în această perioadă, de către Harold Lasswell, dar în practică teoria politică era înţeleasă cu precădere drept istorie a ideilor politice. Deşi „revoluţia" behavioristă şi „mişcarea" care pe la mijlocul anilor 1960 avea să constituie făgaşul principal al ştiinţei politice nu s-au configurat înainte de anii 1950, sentimentele reprezentate de ele fuseseră exprimate încă din anii 1940. Aceste sentimente erau în multe privinţe cele ale lui Merriam şi Lasswell, iar parte din problemă era că se realizaseră progrese prea mici în direcţia înfăptuirii idealului ştiinţific pe care, cel puţin în principiu, politologii ajunseseră să-l îmbrăţişeze într-o măsură crescândă. Năzuinţa centrală a behaviorismului, aşa cum au formulat-o autori ca David Easton, era dezvoltarea unei ştiinţe a politicului modelată după metodologia ştiinţelor naturii. Obiectivul în sine nu era nou, dar opţiunea behavioristă avea uncle trăsături speciale.

În primul rând, din multiple motive (între care contextul delicat creat de ideologia războiului rece, crescânda complezenţă postbelică internă şi finanţarea de care a beneficiat cercetarea fundamentală), behaviorismul a demonetizat ideea de ştiinţă politică pusă în slujba reformei practice şi a educaţiei civice, acordând prioritate ideii de ştiinţă pură. În al doilea rând, el a izbutit să schimbe în chip fundamental programele de cercetare ale ştiinţei politice, îndeosebi prin introducerea de metode de analiză sistematice şi cantitative. În al treilea rând, el a fost în multe privinţe o revoluţie *teoretică*. Liderii săi au fost persoane care s-au format iniţial ca teoreticieni politici de factură istorică şi normativă; el vedea în dezvoltarea teoriei empirice cheia progresului ştiinţific şi şi-a îndreptat multe dintre eforturi în direcţia creării

unei asemenea teorii; a introdus o conştiinţă de sine metateoretică fără precedent asupra teoriei şi a explicaţiilor ştiinţifice; în fine, lucrul cel mai important, a respins în mod neechivoc ideea că istoria teoriei politice ar constitui miezul teoretic al ştiinţei politice (altă caracteristică importantă a mişcării behavioriste). Cum se face că, după ani de coexistenţă, abordările istorică şi ştiinţifică ale teoriei politice au ajuns în conflict? Pesemne, din pricină că behavioriştii înţelegeau studiul istoriei teoriei politice ca reprezentând o abordare neştiinţifică învechit umanistă, care bara calea dezvoltării ştiinţifice şi ocupa un teren ce revenea de drept teoriei ca nucleu central al cercetării empirice a comportamentului politic şi a proceselor politice. Dar, deşi e posibil ca istoria teoriei politice să fi devenit ţinta atacurilor în parte din simplul motiv că revoluţia avea nevoie de ceva împotriva căruia să se revolte, a existat şi o raţiune mai profundă, rareori scoasă în evidenţă. Începând din anii 1930, cercetători emigraţi din Germania, ca Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt*, Theodor Adorno* şi Herbert Marcuse*, începuseră să exercite o influenţă semnificativă asupra subdomeniului teoriei politice. Ideile lor, fie că din punct de vedere ideologic se situau la dreapta sau la stânga, erau radical antitetice valorilor de bază de care era în mod tradiţional pătrunsă ştiinţa politică americană, inclusiv încrederii acesteia în ştiinţă, ataşamentului ei faţă de democraţia liberală şi credinţei ei în progresul istoric. Aşa se face că revoluţia behavioristă, în pofida transformărilor pe care le-a produs în programele de cercetare ale disciplinei, a fost în multe privinţe o revoluţie conservatoare, care a reafirmat valorile de bază ale domeniului. Critica behavioristă a ceea ce această orientare considera a fi declinul teoriei politice, făcută de autori ca Easton, a fost combătută în anii 1950 şi 1960 de istorici ai teoriei politice care susţineau, de pildă prin pana lui Leo Strauss, că adevăratul simptom al declinului era noua ştiinţă a politicii, care reflecta şi totodată, prin tendinţele ei pozitiviste şi prin evitarea dimensiunii normative, agrava criza politică generală a Occidentului. De-a lungul anilor 1950 controversa în jurul behaviorismului şi-a găsit deseori cea mai clară expresie în dezbaterea privitoare la teoria politică. Adepţii analizei evaluative şi prescriptive şi ai studiului „marii tradiţii" şi a canonului clasic vedeau în scientismul behaviorismului o ameninţare la adresa existenţei înseşi a teoriei politice, în timp ce behavioriştii susţineau că o astfel de teorie politică tradiţională reprezenta o relicvă a trecutului şi un obstacol în calea progresului cercetării ştiinţifice veritabile. Din aceste dezbateri aveau să ia naştere multe din imaginile ulterioare ale teoriei politice fie ca activitate angajată de critică şi restructurare a vieţii politice, fie ca un mod al ştiinţei cognitive.

Pe la mijlocul anilor 1960 behaviorismul câştigase o poziţie dominantă în disciplina teoriei politice. Deşi teoria politică ştiinţifică şi cea tradiţională au rămas în cursul acelui deceniu pe poziţii antagoniste, drumurile lor au tins într-o măsură din ce în ce mai mare să se despartă. Critici ai behaviorismului, ca Sheldon Wolin, formulau acuzaţia că preocuparea ştiinţei politice pentru metodă reprezintă o abdicare de

la adevărata vocaţie a teoriei politice. Mulţi autori de felul lui Wolin nu nutreau mari speranţe pentru teoria politică în cadrul ştiinţei politice, iar politologii tipici, în urma succeselor profesionale obţinute, se arătau în bună măsură dezinteresaţi de critica teoriei politice, preferând să-şi urmărească scopurile lor ştiinţifice. Către sfârşitul anilor 1960 s-a ajuns la o divizare oficială a teoriei politice în trei părţi: istorică, normativă şi empirică. Pentru majoritatea politologilor din această perioadă, încercarea de a realiza viziunea behavioristă despre teoria ştiinţifică îmbrăca fie forma construirii de „cadre conceptuale" abstracte, de felul celor reprezentate în analizele „de sistem" ale unor autori ca Easton şi Karl Deutsch, fie, ca în cazul lui Heinz Eulau şi Robert Dahl, cea a edificării teoriei în manieră inductivă, din propoziţii empirice de generalitate crescândă. Entuziasmul pentru ştiinţă şi preocuparea pentru dezvoltarea unor astfel de „strategii de cercetare" s-au prelungit şi în deceniul următor, dar anumite evoluţii au început să schimbe imaginea şi practica teoriei în cadrul disciplinei.

Spre sfârşitul anilor 1960 încep să se facă auzite din mai multe tabere critici la adresa behaviorismului pentru că promova formula „ştiinţei pure", dezinteresându-se de problemele sociale şi politice presante ale perioadei. În 1969 Easton vestea o „nouă revoluţie" în ştiinţa politică, o „revoluţie postbehavioristă", care, cel puţin la început, punea accentul mai puţin pe metoda şi tehnicile ştiinţifice, arătându-se mai preocupată de responsabilităţile publice ale disciplinei şi de problemele politice practice. Această imagine nouă a disciplinei a fost dezvoltată cu consecvenţă în cursul anilor 1970, iar în anii 1980 ea reprezenta identitatea de bază a domeniului. Diversele subdomenii ale ştiinţei politice erau în continuare absorbite de preocupările lor teoretice sectoriale sau particulare, dar s-a înregistrat o abandonare progresivă a problemelor situate în miezul teoretic al disciplinei. Această din urmă tendinţă a fost întregită şi grăbită de o nouă critică a imaginii behavioriste despre teoria şi explicaţia ştiinţifice. Imaginea behavioristă fusese construită şi justificată prin argumente pozitivist-logice din filozofia ştiinţei (→ *pozitivism*), argumente ajunse spre sfârşitul anilor 1960 ţinta atacurilor unor autori ca Thomas Kuhn. Aceste critici, alături de unele contestări noi din filozofia ştiinţei (de pildă cele datorate lui Peter Winch şi Alfred Schulz) ale ideii de ştiinţă socială pozitivistă, încep să-şi facă simţit efectul şi în teoria politică. În anii 1970 s-au purtat numeroase dezbateri metateoretice despre natura teoriei şi a explicaţiei în ştiinţele sociale. În timp ce mai veche critică a behaviorismului ridicase întrebări privitoare la valoarea ştiinţei ca atare şi acceptase în bună măsură aceeaşi concepţie pozitivistă despre ştiinţe ca şi behaviorismul, noua critică punea sub semnul întrebării nu doar ideea unităţii metodologice a ştiinţei, ci şi adecvarea concepţiei prevalente despre ştiinţele naturii. Aceste dezbateri au avut ca efect slăbirea prestigiului postulatelor pozitiviste în domeniu, dar acum exponenţii ştiinţei politice erau în general mai preocupaţi de relevanţa practică a cercetărilor lor şi mai puţin de identitatea ştiinţifică. În acelaşi timp exponenţii teoriei politice

începeau să fie mai puţin interesaţi de problematica ştiinţei politice, îndreptându-şi atenţia spre înăuntru, spre chestiuni metodologice şi de conţinut legate de propriile lor strădanii. Către sfârşitul anilor 1970, teoria politică sau cel puţin aspectele ei fără legătură directă cu ştiinţa politică dominantă ajunseseră să formeze o enclavă diferenţiată, dar tolerată în cadrul disciplinar al ştiinţei politice, consacrându-se diverselor categorii de probleme ce defineau domeniul interdisciplinar mai larg al teoriei politice care se dezvoltase în decursul acestui deceniu – probleme generate de opera unor autori ca Jürgen Habermas*, John Rawls*, Robert Nozick şi de alte evoluţii reflectate într-o literatură tot mai bogată, în care mulţi credeau a recunoaşte o resurgenţă a teoriei politice în perioada postpozitivistă.

Despre starea actuală a teoriei politice şi despre perspectivele ei de viitor se pot emite judecăţi diverse. Mulţi salută pluralismul şi vitalitatea pe care le manifestă teoria politică în general în perioada postpozitivistă, precum şi dezangajarea ei de problematica ştiinţei politice curente. Alţii cred că domeniul e cam lipsit de identitate intelectuală şi că, deşi dezbaterea dintre teoria politică ştiinţifică şi cea tradiţională a fost, poate, pe drept cuvânt îngropată, problemele au fost mai degrabă abandonate decât rezolvate, iar prin renunţarea de a mai evalua critic ştiinţa politică, teoria politică a abdicat de la o sarcină importantă a ei. Unii nutresc speranţe de reunificare atât între diversele ramuri ale teoriei politice, cât şi între ea şi ştiinţa politică, şi cred a găsi semne în acest sens, de pildă în convergenţa preocupărilor de analiză a politicii publice din ştiinţa politică cu cele din teoria politică normativă. Cel puţin unii se arată oarecum pesimişti în privinţa unor astfel de tendinţe, fiind de părere că aparentul pluralism şi aparenta creştere din teoria politică sunt în realitate semne de înstrăinare şi de supraproducţie; ei cred că, în ciuda interesului renăscut pentru relevanţa practică, s-au făcut prea puţine progrese în elucidarea problemelor persistente privitoare la relaţia dintre teoria politică şi viaţa politică.

Ştiinţa politică şi teoria politică în calitate de subdomeniu al acestei discipline sunt cu precădere invenţii americane şi încă de la început problemele ivite înăuntrul acestor domenii şi între ele au gravitat în jurul întrebării privind relaţia dintre discursul public şi cel academic. Chiar şi atunci când, în cursul perioadei behavioriste, disciplina generală a ştiinţei politice s-a delimitat de ideea tradiţională a unei ştiinţe politice cu caracter eminamente practic, această idee a continuat să fie susţinută în cadrul teoriei politice. Dar, deşi au apărut mai multe imagini ale teoriei politice ca disciplină preocupată de probleme sociale relevante, ca în cazul teoriei critice* şi al Şcolii de la Frankfurt*, şi în ciuda atenţiei acordate de teoreticieni de factură normativă sau analitică unei largi palete de probleme sociale, chestiunea privind relaţia dintre teoria politică şi viaţa politică rămâne nerezolvată. Unele dintre aceste probleme sunt inerente şi ideii de ştiinţă politică ca studiu al politicilor practice şi poate că tocmai ele vor contribui până la urmă la recuplarea teoriei politice cu ştiinţa politică. JGG

Bibliografie
(♦) CRICK, B., *The American Science of Politics*, Berkeley, University of California Press, 1959. — (♦) FINIFTER, A. ed., *Political Science: the State of the Discipline*, Washington, DC, American Political Science Association, 1983. — GUNNELL, J. G., „Political theory: the evolution of a subfield", în Finifter ed. — ~, *Between Philosophy and Politics: the Alienation of Political Theory*, Amherst, Mass., University of Massachusetts Press, 1986. — NELSON, J. S. ed., *What Should Political Theory Be Now?*, Albany, NY, SUNY Press, 1983. — RICCI, D., *The Tragedy of Political Science*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1984. — (♦) SEIDELMAN, R., *Disenchanted Realists: American Political Science 1884–1984*, Albany, NY, SUNY Press, 1985. — (♦) SOMIT, A. și J. Tanenhaus, *The Development of American Political Science*, New York, Irvington, 1982. — WALDO, D., „Political science: tradition, discipline, profession, science, enterprise", în *The Handbook of Political Science*, vol. I, F. I. Greenstein și N. Polby ed., Reading, Mass., Addison-Wesley, 1975.

teorii despre revoluție Revoluțiile sunt episoade dramatice de schimbare politică. O revoluție nu este un unic eveniment, ci un proces complex. Într-o revoluție guvernul central al unei societăți pierde capacitatea de a-și impune legile asupra unei părți însemnate a teritoriului sau a populației sale. Diverse grupuri, inclusiv guvernul de până atunci, luptă pentru a se instituí ca autoritate centrală; această luptă pentru putere poate îmbrăca forma unui amplu război civil, a unei fulgerătoare lovituri de stat sau a unor prelungite lupte de gherilă. Competitorii încearcă să edifice noi instituții politice (descori și economice) în locul celor vechi. Aceste trei aspecte ale revoluției — prăbușirea statului, competiția dintre aspiranții la autoritatea centrală și edificarea de noi instituții — nu se produc în etape net separate sau într-o ordine constantă. Fiecare aspect le influențează pe celelalte. Prăbușirea statului, datorată ruinei sau unui colaps militar, poate duce la lupte pentru putere între pretendenții rivali la autoritate; lucrurile s-au produs astfel în Revoluțiile engleză, franceză și rusă. Pe de altă parte, competiția pentru putere și edificarea de instituții alternative pot să ducă la prăbușirea statului. Competitorii pentru autoritatea centrală pot să înceapă prin a-și organiza susținătorii și a crea noi instituții la scară locală, ca bază pentru contestarea și, în cele din urmă, răsturnarea guvernului central, cum s-a întâmplat în Revoluțiile chineză și nicaraguaiană. Prăbușirea statului, competiția pentru autoritatea centrală și crearea unor noi instituții alcătuiesc astfel o revoluție aidoma firelor unei țesături sau atomilor unei molecule: întregul rezultă din combinarea interdependentă a părților. Aceste aspecte se pot manifesta și separat sau în combinații parțiale: prăbușirea statului fără competiție pentru autoritatea centrală se produce în cazul unor mișcări de secesiune, răscoale țărănești sau răzmeriție urbane; prăbușirea statului și competiția fără încercări de edificare a unor noi instituții se produc în cazul războaielor civile dinastice (cum a fost, de pildă, Războiul celor Două Roze); competiția și crearea de noi instituții au loc fără prăbușirea statului în cazul loviturilor de stat și al mișcărilor de reformă inițiate de elite. Ceea ce deosebește revoluția de alte forme de violență politică este tocmai combinarea și împletirea tuturor celor trei aspecte.

Teoriile despre revoluție încearcă să explice de ce s-au produs revoluții în anumite momente și locuri, ca și variatele forme de luptă și rezultatele diferite cu care s-au soldat. Complexitatea revoluțiilor ridică dificultăți în calea acestor explicații. În examinarea revoluțiilor istorice teoreticienii au formulat opinii discordante cu privire la datarea începutului și a sfârșitului diferitelor revoluții, ca și la calificarea anumitor evenimente istorice ca fiind sau nu „adevărate" revoluții. Teoreticienii sunt în dezacord și când e vorba de a determina care au fost aspectele cruciale și, ca atare, și de a stabili care este elementul de căpetenie care se cere explicat. Drept urmare, majoritatea „teoriilor despre revoluție" au fost de fapt teorii parțiale, unele urmărind în principal să explice prăbușirea statului, altele apariția noilor instituții, iar altele, în fine, să clarifice unele dintre caracteristicile grupurilor rivale în cadrul luptei pentru putere.

Platon* a susținut că toate cârmuirile trec în mod inevitabil prin același șir de schimbări, în cadrul căruia aristocrația lasă loc, mai devreme sau mai târziu, democrației, iar apoi tiraniei. Aristotel* a produs dovezi menite să arate că schimbările în forma de guvernământ au cauze multiple și extrem de variate. Adevărul despre revoluții se află undeva la mijloc: cauzele revoluțiilor sunt numeroase și nu există două revoluții asemănătoare în toate privințele; anumite tipare și relații cauzale generale se regăsesc totuși cu o anumită constanță. După Aristotel însă, timp de două mii de ani nu mai întâlnim dezbateri despre cauzele revoluțiilor. De la romani și până în secolul al XVIII-lea teoria revoluției nu și-a mai pus întrebarea de ce izbucnesc revoluții, ci dacă și când anume sunt ele justificate. Istoria Romei a lui Titus Livius, care înfățișează întemeierea Republicii în felul unei piese de moravuri în care romanii virtuoși au triumfat asupra tiraniei regilor Tarquini, a imprimat tonul discuțiilor despre revoluție timp de un mileniu. Polibiu* folosește noțiunea de revoluție în sensul de așezare a lucrurilor în ordinea lor normală și în acest sens consideră tirania drept o aberație ce trebuie îndreptată printr-o revoluție menită să restaureze o societate dreaptă și bine orânduită. În Evul Mediu, teoreticieni politici precum Nicolaus Cusanus și-au pus întrebarea dacă, având în vedere că regii erau mandatarii lui Dumnezeu puși să vegheze asupra societății, oamenii erau vreodată îndreptățiți să se răscoale împotriva regelui lor; și trăgeau concluzia că revolta era justificată numai atunci când monarhii își încălcau mandatul. În secolul al XVII-lea Locke* a argumentat că regii aveau răspunderi și față de supușii lor, nu numai față de Dumnezeu; revolta era justificată atunci când regii nu asigurau protecția drepturilor supușilor lor. Atunci când englezii au botezat răsturnarea lui Iacob al II-lea, în 1688, Revoluția Glorioasă sau când, în veacul următor, coloniștii din America de Nord au numit războiul lor de independență Revoluția americană, și unii și ceilalți au folosit încă termenul de revoluție în sensul lui Polibiu, de restaurare a unei ordini politice normale, pe care un tiran o încălcase. Burke* a argumentat că francezii nu făcuseră o revoluție justă pentru că monarhul lor

nu fusese un tiran, or numai tirania putea să justifice răsturnarea unei autorități.

Unii teoreticieni politici au fost de părere că revoluția nu e niciodată justificată. Hobbes*, bunăoară, a susținut că haosul și vărsările de sânge provocate de revoluție erau lucruri mult mai rele decât cea mai crâncenă tiranie. Bodin* și Filmer* au susținut că autoritatea unui rege asupra supușilor săi era de sorginte divină, aidoma autorității unui tată asupra copiilor săi, și că de aceea era absolută și irevocabilă. Machiavelli*, dintr-o perspectivă pragmatică, vedea în revoluție un risc la care principii se expuneau dacă erau slabi și în același timp tiranici; sfatul său către principi era să evite combinația fatală a acestor două metehne dacă voiau să-și păstreze puterea.

Odată cu Revoluția franceză s-a afirmat un nou sens al cuvântului „revoluție". În loc să se recomande ca un grup ce urmărește să înlăture o aberație temporară și să restaureze ordinea tradițională, liderii Revoluției franceze urmăreau să discrediteze întregul *ancien régime* și să edifice instituții politice și sociale prin care să înceapă o nouă eră. Astfel, de la 1789 încoace, ideea de revoluție a ajuns să însemne nu doar opoziția față de tiranie, ci și statornicirea unei organizări cu totul noi a societății.

Problema declinului și a înlocuirii unor forme vechi de organizare socială a dominat gândirea a doi dintre cei mai influenți teoreticieni ai revoluției din secolul al XIX-lea — Marx* și Tocqueville*. Marx (împreună cu colaboratorul său, Engels*) vedea în dezvoltarea europeană de după Evul Mediu un progres prin diverse moduri de producție: feudal, capitalist și, în viitor, socialist. Ei postulau că trecerea de la un mod de producție la cel următor n-a fost — și n-avea să fie — pașnică, deoarece în feudalism și în capitalism o clasă particulară le domina pe celelalte. Această clasă dominantă trebuia dislocată de o revoluție pentru a se produce tranziția la următorul mod de producție. Revoluția franceză din 1789 a fost un exemplu de revoluție făcută pentru a disloca aristocrația feudală privilegiată și a netezi drumul capitalismului. Marx și Engels susțineau însă inevitabilitatea reapariției conflictului, pentru că noile libertăți politice și avantaje economice rezultate din răsturnarea aristocrației au folosit numai burgheziei (formată din patroni și profesioniști), care domina noua societate capitalistă: Revoluția franceză a fost prin esența ei o revoluție burgheză. Revoluția clasei muncitoare era necesară pentru ca toată lumea să beneficieze de avantajele tehnologiei industriale moderne. Această revoluție socialistă a muncitorilor avea să se producă după ce capitalismul se va fi dezvoltat deplin, iar dominația capitaliștilor asupra muncitorilor va fi devenit atât de opresivă, încât revolta să constituie singura alternativă. După ce muncitorii înșiși aveau să preia controlul asupra producției, munca urma să fie organizată pe o bază comunitară și egalitară, iar statul, al cărui scop principal în capitalism era să apere interesele burgheziei, urma să „dispară treptat". Tezele de căpetenie ale acestei concepții — că revoluția e un agent necesar al schimbării și că o asemenea schimbare duce la o mai mare libertate — întruchipau ideea că revoluțiile sunt fenomene progresiste și benefice.

În timp ce Marx avea formație de filozof, Tocqueville a fost funcționar public. Considera și el inevitabilă tendința istorică spre egalitate, dar consecințele acesteia îi apăreau mult diferite. Era de acord că Revoluția franceză distrusese puterea vechii aristocrații, precum și legile și practicile legate de societatea feudală. Dar în timp ce Marx și Engels vedeau în înfrângerea feudalismului un triumf al unei noi clase, burghezia, care la rândul ei urma a fi dislocată de o viitoare revoluție socialistă, Tocqueville vedea în victoria revoluției triumful statului centralizat. Înlăturând privilegiile de clasă și instaurând egalitatea tuturor oamenilor în fața legii, revoluția înlăturase totodată toate obstacolele din calea autorității statului. Înainte de revoluție existaseră alături de stat grupuri privilegiate și puternice; după revoluție statul rămăsese singur, acumulând întreaga putere. În timp ce Marx a inspirat o tradiție care vedea în revoluție un fenomen progresist și benefic, Tocqueville inspiră precauție, relevând că adesea revoluția întărește puterea statului, în loc s-o slăbească.

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea atenția s-a deplasat de la schimbarea instituțională *per se* spre tendințele psihologice ce stau în spatele violenței și al schimbării politice. Durkheim* a susținut că pe măsură ce societatea modernă devenea mai complexă, indivizii deveneau mai izolați; rămași fără reperele tradiționale, ei erau mai predispuși la comportamente dezordonate și violente. Le Bon s-a ocupat în mod special de violența mulțimilor revoluționare și a atribuit violența revoluționară dezorientării și iraționalității maselor. Freud* a argumentat, de asemenea, că mulțimile revoluționare acționau în mod irațional, căutând să se elibereze astfel de anumite sentimente adânci de neputință și insatisfacție prin atașare la un lider pe care erau dispuse să-l urmeze indiferent încotro. Weber* privea istoria politică drept un proces de oscilare între tendința statelor de a deveni mai rațional organizate și mai birocratice, și ridicarea periodică a unor lideri carismatici, care prezentau noi viziuni despre societate, atrăgeau adepți și căutau să creeze noi instituții. De-a lungul celei mai mari părți a istoriei, s-a întâmplat deseori ca regi și împărați să-și vadă poziția zdruncinată de războaie sau de schimbări economice profunde, putând fi atunci răsturnați de lideri carismatici care promiteau să instaureze o nouă ordine. Weber observa însă că autoritățile moderne combinau o birocratizare mai extinsă cu o tehnologie științifică de comunicare și producție ce se perfecționa rapid. Făcându-se ecoul pesimismului lui Tocqueville, Weber își exprima temerea că istoria ducea la afirmarea crescândă a unui stat birocratic indispensabil și inexpugnabil, care-i va închide pe indivizi în „cușca de fier" a sistemului birocratic.

În 1917 evenimentele au schimbat dintr-o dată contextul dezbaterii, odată cu izbânda Revoluției socialiste în Rusia. Faptul că această țară relativ înapoiată, în care capitalismul nu înaintase prea mult, a cunoscut o revoluție socialistă venea în profund dezacord cu concepția despre istorie a lui Marx. Ceea ce i-a făcut pe cercetători să înceapă să reexamineze marile Revoluții — engleză, americană, franceză și acum pe cea rusă —, căutând noi

modele explicative. Brinton, Edwards și Pettee au dezvoltat o „istorie naturală" a revoluțiilor căutând, cu oarecare succes, să identifice înlănțuiri recurente de evenimente. Ei au descoperit astfel că miniștrii vechiului regim n-au fost, în general, niște conservatori miopi și îndărătnici, ci niște reformatori viguroși, care cunoșteau dificultățile cu care erau confruntați și căutau să-și amendeze practicile. Din nefericire, cel mai adesea reformele lor nu făceau decât să stimuleze revendicările pentru schimbări și mai ample și să slăbească forța autorității centrale. S-a mai constatat că schimbările majore într-o revoluție nu se produceau după căderea vechiului regim. În locul noii „clase" a lui Marx, preocupată să înfăptuiască reforme, opoziția față de vechiul regim se împărțea în „moderați" și „radicali". Numai atunci când moderații, incapabili să rezolve problemele moștenite de la vechiul regim, erau biruiți de radicali se producea o restructurare violentă a societății.

Teoriile „natural-istorice" ale revoluției s-au dovedit utile în elucidarea proceselor complexe de prăbușire a statului, de competiție pentru putere și de edificare a noi instituții. Ele n-au contribuit însă mult la elucidarea cauzelor revoluțiilor. Numeroasele revoluții izbucnite după cel de-al doilea război mondial i-au făcut pe cercetători să se aplece mai stăruitor asupra acestor cauze. Oarecum în spiritul lui Durkheim, răspunsurile au îmbrăcat forma unor variațiuni pe tema modului în care modernizarea genera pe scară largă dezorientare și nemulțumiri. Davies, Gurr și Feierabends au argumentat că modernizarea, prin răspândirea rapidă a educației și a comunicării, născtea speranțe și așteptări într-un ritm superior celui al progresului material, generând astfel frustrări și agresivitate. Smelser și Johnson au argumentat că nu doar așteptările individuale, ci și coordonarea instituțiilor sociale — politice, economice, educaționale, culturale — erau bulversate de tendința de modernizare mai rapidă a anumitor sectoare în comparație cu altele. Huntington a formulat sugestia că educația și schimbarea culturală amplificau dorința oamenilor de participare politică și că revoluțiile se produceau atunci când masele, lipsite de mijloace legitime de exprimare politică de felul sufragiului, își exprimau în mod violent dorința de a se face auzite. Astfel de teorii au fost destul de influente, dar curând au apărut o serie de corective. Tilly a observat că niște indivizi neorganizați și neajutorați, oricât ar fi de nemulțumiți, este improbabil să se revolte. Punând accentul pe competiția pentru putere ca semn al revoluțiilor, Tilly a argumentat că numai atunci există probabilitatea unei revoluții, când se ivesc aspiranți alternativi la putere care dispun de resursele necesare spre a-și susține în mod eficient revendicările. Modernizarea ar putea fi un stimulent al revoluției, dar nu prin crearea unor nemulțumiri individuale difuze, ci prin redistribuirea resurselor și prin apariția, grație ei, a unor noi grupuri care revendică puterea. Moore a dat acestei problematici o formulare cu totul nouă printr-un studiu comparativ al modernizării, care demonstra că modernizarea nu era un proces unic și uniform; diferitele națiuni s-au modernizat pe căi total diferite. Printre statele moderne s-au numărat democrații, dictaturi fasciste și societăți co-

muniste; fiecare tip şi-a trasat propria sa cale de modernizare şi propriul tip de experienţă revoluţionară, în funcţie de diferenţele existente între ele în privinţa structurii de clasă şi a organizării politice premoderne. T. Skocpol a remarcat că de multe ori revoluţiile nu s-au dezvoltat din mişcări revoluţionare plănuite ale unor grupuri nemulţumite, ci au izbucnit pe neaşteptate, atunci când anumite state s-au prăbuşit în faţa unor presiuni militare sau a unor crize financiare. Teoriile axate pe modernizare n-au luat îndeajuns în considerare problemele cu care s-au confruntat guvernele în conflictele internaţionale, şi nici modurile în care au reacţionat la astfel de conflicte state cu forme de guvernământ diferite şi cu niveluri diferite de dezvoltare economică. Or, toate acestea sunt, evident, chestiuni importante.

Contribuţia doamnei T. Skocpol se numără printre cele mai influente teorii recente despre revoluţie. Teoria „social-structurală" propusă de ea este centrată asupra modului în care diferite instituţii politice şi sociale afectează capacitatea statelor de a face faţă conflictelor internaţionale. Comparând Revoluţiile franceză, rusă şi chineză, ea a remarcat că fiecare revoluţie s-a produs atunci când statul a fost confruntat cu presiuni rezultate din războaie cu state capitaliste mai avansate. Doamna Skocpol a mai observat că în fiecare dintre aceste ţări a existat o combinaţie de slăbiciuni structurale care au limitat capacitatea statului de a reacţiona la presiunile internaţionale, creând astfel potenţialul unor crize revoluţionare: o agricultură subdezvoltată care n-a putut să susţină o armată competitivă (Rusia); elite autonome care au izbutit să blocheze încercările de majorare a impozitelor ori de creştere a eficienţei administraţiei de stat (Franţa şi China); ori localităţi rurale autonome, care se puteau organiza repede pentru a-i ataca pe marii proprietari de pământ în eventualitatea slăbirii guvernului central (Franţa şi Rusia). Revoluţiile au fost generate de efectul conjugat al presiunii militare venit din partea unor state mai avansate economic, al unor constrângeri structurale asupra acţiunilor statului şi al autonomiei rurale care a favorizat răscoale ţărăneşti eficiente.

Există şi alte contribuţii la teoriile despre revoluţie. Cele mai importante cercetări recente sunt discutate pe scurt în cele de mai jos (în Goldstone şi Gurr se găsesc bibliografii ample). Teoria doamnei Skocpol a făcut obiectul unor critici. Gugler, Bonnell şi Dix sugerează că Skocpol a subestimat rolul lucrătorilor urbani în izbucnirea revoluţiilor. Eisenstadt, Arjomand şi Sewell susţin că factorii culturali, neluaţi în considerare de Skocpol, au jucat un rol important în crearea de premise revoluţionare. Goldstone a argumentat că teoria doamnei Skocpol trebuie combinată cu luarea în considerare a dinamicii economice şi demografice pe termen lung. El observă că în timp ce presiunile militare internaţionale au fost un aspect aproape constant al vieţii politice europene între 1500 şi 1850, revoluţiile din această perioadă s-au produs în două răstimpuri principale — între 1550 şi 1650 şi între 1750 şi 1850. Observând că în ambele subperioade s-au înregistrat creşteri rapide ale populaţiei, Goldstone relevă că în statele preindustriale dens populate creşterea rapidă a populaţiei poate afecta

stabilitatea prețurilor, finanțele guvernului, recrutarea elitelor și nivelul de trai al populației. Conjugarea acestor efecte este de natură să creeze greutăți administrațiilor de stat și să intensifice conflictele dintre grupurile aflate în competiție pentru putere și status, sporind astfel riscul de războaie sau conflicte interne de natură să conducă la crize revoluționare.

Unele lucrări recente consacrate teoriei revoluțiilor au examinat și anumite probleme particulare prin studii istorice și comparative mai focalizate. Goldfrank a folosit modelul structural al doamnei Skocpol pentru explicarea Revoluției mexicane; Abrahamian a folosit un model similar pentru analiza Revoluției din Iran. Trimberger a extins teoria structurală a revoluțiilor la cazul „revoluției înfăptuite de sus": el observă că Japonia în 1868 și Turcia în 1921 au cunoscut experiența prăbușirii statului și a formării de noi instituții, dar că prăbușirea statului și conflictul pentru putere au durat relativ puțin și s-au mărginit în principal la elite. Ea susține că acest gen de revoluție pornită de elite s-a datorat faptului că respectivele state au ajuns sub presiuni externe din partea unor state mai avansate, dar în condiții în care în locul slăbiciunilor structurale de care vorbește Skocpol a existat o elită birocratică de înalt profesionalism, devotată serviciului guvernamental și nu proprietății funciare, înzestrată cu flexibilitatea necesară remodelării instituțiilor în așa fel, încât să se poată rezista presiunilor externe. Wolf, Paige, Migdal, Scott și Popkin au purtat o dezbatere în jurul factorilor de care depinde participarea țărănimii la revoluții, dezbatere în cadrul căreia Scott a pus accentul pe rolul culturii țărănești, Paige pe relațiile economice dintre cultivatori și moșieri, Migdal și Wolf pe pătrunderea inițiativei capitaliste la sate și pe creșterea demografică, iar Popkin pe eforturile țăranilor de a obține avantaje pe seama unor consăteni de-ai lor. Fără îndoială că toți acești factori joacă un rol în comportamentul țăranilor, dar importanța lor relativă în situații specifice nu a fost elucidată. Un lucru pare totuși clar: succesul mișcărilor comuniste în a-i câștiga de partea lor pe țărani nu se datorează atracției intrinsece a ideologiei comuniste; e vorba mai degrabă de faptul că partidele comuniste s-au arătat mai receptive la idealurile țărănești și mai flexibile și perseverente în organizarea țăranilor decât autoritățile guvernamentale precomuniste. Rudé a studiat documentele polițienești privitoare la mulțimile revoluționare, ajungând la concluzia că acestea nu erau gloatele iraționale ale lui Le Bon, ci erau alcătuite în principal din muncitori și meșteșugari stabili, preocupați în mod conștient de apărarea intereselor lor economice. Alte studii consacrate mișcărilor muncitorești, efectuate de Traugott, Calhoun și Aminzade, au învederat modul în care unele mișcări revoluționare și-au tras puterea din apărarea de către muncitori a unor drepturi tradiționale. Rejai și Phillips i-au studiat pe liderii revoluționari și au ajuns la concluzia că de fapt aceștia n-au fost îndeobște personalități charismatice și nu ei au generat revoluții, ci că situațiile revoluționare — destrămarea statului și conflictele pentru acapararea autorității de stat — au oferit posibilitatea unor indivizi care altminteri probabil că și-ar fi văzut de

profesiile lor tradiţionale să preia roluri de revoluţionari.

Teoreticienii revoluţiei au acordat, de asemenea, o atenţie crescândă rezultatelor pe termen lung ale revoluţiilor. În timp ce odinioară Arendt* susţinuse că numai acele evenimente care instaurau democraţii liberale au fost revoluţii „veritabile", în prezent cercetătorii sunt mai toţi de acord că revoluţiile se pot solda cu rezultate dintre cele mai diverse. Skocpol, Eckstein, Walton şi Tardanico au identificat o serie de factori de care depind aceste rezultate. Ei sugerează că guverne socialiste au cele mai mari şanse să se formeze acolo unde resursele economice sunt concentrate în câteva centre puternic capitalizate, unde are loc o largă mobilizare a maselor şi unde presiunile externe din partea ţărilor capitaliste nu sunt prea puternice; altminteri e mai probabil să se formeze guverne capitaliste. După cum au argumentat Kelley şi Klein, nici revoluţiile socialiste, nici cele capitaliste n-au fost capabile să reducă în mod substanţial inegalităţile de venituri şi de oportunităţi decât pentru perioade foarte scurte. În mod evident, tendinţele de stratificare acţionează puternic în toate societăţile umane, chiar şi în cele trecute prin revoluţii.

Teoriile actuale despre revoluţie pun, aşadar, accentul pe varietate. Acoperind un număr mare de cazuri şi probleme, ele folosesc explicaţii multicauzale, conjuncturale. Variaţiile pe care le înfăţişează conflictele revoluţionare şi rezultatele acestora sunt puse pe seama diferenţelor ţinând de presiunile militare, de autonomia elitelor şi a ţăranilor, de deosebirile existente între resursele statelor, între schimbările economice şi demografice pe termen lung, cât şi pe seama diferenţelor dintre nivelurile de dezvoltare economică a statelor aflate în concurenţă în economia internaţională.

JAG

Bibliografie

BRINTON, C., *The Anatomy of Revolution*, New York, Vintage, ed. revizuită şi adăugită, 1965. — EISENSTADT, S. N., *Revolutions and the Transformations of Societies*, New York, Free Press, 1978. — (♦) GOLDSTONE, J. A. ed., *Revolutions: Theoretical, Comparative, and Historical Studies*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1986. — GURR, T. R. ed., *Handbook of Political Conflict*, New York, Free Press, 1980. — HUNTINGTON, S. P., *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1971. — MOORE Jr., B., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Beacon, 1966. — (♦) SKOCPOL, T., *States and Social Revolutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. — TILLY, C., *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978. — WOLF, E. R., *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York, Harper & Row, 1969.

terorism Formă a violenţei politice îndreptată împotriva guvernanţilor, dar implicând adesea şi cetăţeni obişnuiţi, care urmăreşte să creeze un climat de teamă în care guvernanţii respectivi să cedeze în faţa obiectivelor vizate de terorişti. Termenul este uneori extins în aşa fel, încât să se aplice şi la acte săvârşite de guvernanţii înşişi cu scopul de a insufla teamă supuşilor. Atât problema definirii terorismului, cât şi chestiunile politice de conţinut pe care el le ridică corespund celor pe care le pune violenţa* în general.

DLM

Bibliografie

LAQUEUR, W., *Terrorism*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1977. — WILKINSON, P.,

Terrorism and the Liberal State, ed. a II-a, Londra, Macmillan, 1986.

Thelwall, John (1764–1834) Pamfletar şi conferenţiar radical britanic. În calitate de lider al London Corresponding Society în anii 1790, a pledat în favoarea dreptului de vot universal pentru bărbaţi. (→ *radicalii britanici*)

Thoreau, Henry David (1817–1862) Radical american. Născut în Concord, Massachusetts, Thoreau este asociat cu transcendentaliştii din Noua Anglie, în mod deosebit de strâns cu Emerson. Eclecticul Thoreau a încorporat în scrierile sale clasici greci şi latini, scripturi orientale, învăţături amerindiene şi observaţii proprii, făcute ca topograf şi naturalist. Nu a fost un gânditor sistematic, iar scrierile sale publicate reflectă deseori originea lor jurnalistică sau de conferinţe publice.

Elementul unificator al gândirii lui Thoreau îl constituie individualismul* radical. Element exprimat în diverse moduri: romantic în termeni de spontaneitate şi unicitate a fenomenelor naturale; politic, în termeni de consimţământ faţă de guvernământ; şi în termeni de conştiinţă şi de autarhie materială a individului. Individualismul lui l-a condus în două direcţii. Una dintre aceste direcţii era apolitică. *Walden* (1854), scrisă după experimentul de doi ani de viaţă petrecuţi la Walden Pond, este o relatare despre retragerea individului în solitudinea naturii şi a creaţiei literare. Ea sună ca o declaraţie de independenţă personală faţă de regulile şi instituţiile unei societăţi filistine. Individualismul înseamnă aici autarhie, chietism şi detaşare. Individualismul radical l-a condus însă pe Thoreau şi în direcţia „acţiunii din principiu", a angajamentului politic şi a rezistenţei faţă de autoritate. În „Nesupunerea civică" (1849), Thoreau recomandă refuzul complicităţii la relele sclaviei şi hotărârea individului de a se ţine departe de răspunderea pentru „funcţionarea fără greş a maşinăriei lor". (→ *nesupunere civică*) Teza sa că „singura obligaţie pe care am dreptul să mi-o asum este de a face în orice moment ceea ce socotesc drept" are o bază atât în conştiinţă, cât şi în principiul consimţământului*. Thoreau vorbind atât în calitate de om, cât şi în calitate de cetăţean cu vederi democratice. Împreună cu alte articole reformiste ale lui Thoreau, acest eseu se înscrie în perimetrul literaturii privitoare la originile şi limitele obligaţiei. El ridică şi probleme mai largi: din ce societăţi se poate spune că facem parte şi în ce constă apartenenţa la o comunitate politică. Eseul discută, de asemenea, până unde trebuie să tolereze democraţia retragerea în viaţa privată şi obiecţia de conştiinţă. În viziunea politică a lui Thoreau cele două poziţii — retragerea chietistă şi acţiunea din principiu — sunt reconciliate. El vede în detaşare nu atât un ideal, cât o puternică formă de critică socială. Autodesăvârşirea o prezintă ca fiind o cale „de a ne arunca în balanţă întreaga influenţă", care trebuie să treacă dincolo de exprimarea votului sau de acţiunea politică colectivă şi să impulsioneze reforma. El imaginează democraţia liberală ca fiind nu o societate comercială sau legalistă, ci o arenă de autoafirmare a unor indivizi eroici.

NLR

Bibliografie
CAVELL, S., *The Senses of Walden*, New York, Viking, 1972. — HARDING, W. şi M. Meyer, *The New Thoreau Handbook*, New York, SUNY Press, 1980. — (♦) ROSENBLUM, N. L., „Thoreau's militant conscience", în *Political Theory*, 9 (1981), pp. 81–110. — (♦) THOREAU, H. D., *Walden*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1971. — ~, *Reform Papers*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1973 (cuprinde „Nesupunerea civică").

tinerii hegelieni Discipoli ai filozofului german G. W. F. Hegel*, având drept trăsătură caracteristică şi element de apropiere accentul pe care-l puneau pe implicaţiile teologice şi politice radicale ale gândirii hegeliene. Aceste implicaţii constau, după opinia lor, în demascarea „contradicţiilor" şi a mistificării pe care se sprijineau religia oficială şi monarhia prusacă (precum şi alte monarhii). S-au aflat, din această pricină, în conflict cu bătrânii hegelieni sau hegelienii de dreapta, care urmau concepţia Maestrului conform căreia realul este raţional, creştinismul protestant întruchipează sub formă de imagini adevărurile filozofiei, iar monarhia şi funcţionărimea prusace aproximează statul raţional cu o voinţă suverană nedivizată şi o birocraţie ce acţionează imparţial în slujba interesului public. Manifestându-se într-o măsură crescândă în spirit antiteologic, republican, democratic şi chiar revoluţionar, tinerii hegelieni se pronunţau pentru emanciparea umană, substituind Spiritului obiectiv al lui Hegel conştiinţa individuală sau conştiinţa universală a speciei umane. Ei predicau autodeterminarea şi depăşirea înstrăinării şi a fragmentării şi particularismului în viaţa socială. Puneau astfel accentul în mod implicit pe teme kantiene şi fichteene din opera lui Hegel, îndeosebi pe exaltarea kantiană a autonomiei şi a universalităţii, fără a le subordona pe acestea structurilor sistematice şi „exterioare" considerate de Hegel necesare pentru a da raţionalitate libertăţii.

Membrii de frunte ai grupului au fost David Friedrich Strauss (1808–1874), Ludwig Feuerbach* (1804–1872), Bruno Bauer (1809–1882) şi fratele său, Edgar (1820–1886), Arnold Ruge (1803–1880), Max Stirner* (pe numele său adevărat Johann Caspar Schmidt, 1806–1856) şi Moses Hess (1812–1875). Între anii 1839 şi 1842, tinerii Karl Marx* şi, separat, Friedrich Engels* au fost asociaţi cu membrii grupului şi au fost puternic influenţaţi de aceştia. Începând din 1844, Marx şi Engels au devenit virulent critici la adresa tinerilor hegelieni pentru faptul că aceştia exaltau critica teoretică şi conştiinţa, nedând atenţie realităţilor sociale şi materiale; în 1845–1846 i-au denunţat în *Ideologia germană*. Eşecul Revoluţiei de la 1848 şi declinul influenţei filozofice hegeliene în Germania anilor 1850 şi 1860 vestesc sfârşitul mişcării tinerilor hegelieni. De aci înainte fiecare dintre ei şi-a urmat drumul propriu, iar în prezent sunt studiaţi în principal pentru rolul pe care l-au jucat în evoluţia intelectuală a marxismului*. Ludwig Feuerbach, a cărui reputaţie a întrecut-o cu mult pe a celorlalţi tineri hegelieni, a devenit în anii 1840 din ce în ce mai puţin hegelian; el rămâne însă o figură importantă în critica religiei şi în istoria teologiei. Lui Moses Hess i s-a acordat un interes

special în calitate de cel dintâi comunist german, rol în care l-a precedat pe Marx, şi în calitate de autor al lucrării *Roma şi Ierusalimul* (1862), care a jucat un rol important în constituirea sionismului modern. Un alt autor ataşat mai puţin strâns grupului a fost nobilul polonez August von Cieszkowski (1814–1894), care a venit la Berlin în 1832 şi a cărui lucrare *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) a atras atenţia atunci, şi din nou în vremea din urmă, prin faptul că prelungea poziţiile tinerilor hegelieni dincolo de perimetrul filozofiei, preconizând o acţiune practică „spontană, hotărâtă şi liberă" ca mijloc de schimbare a lumii.

Premoniţii ale scandalului ce urma să fie stârnit de tinerii hegelieni şi ale implicaţiilor potenţial radicale ale metodei hegeliene au apărut pentru prima dată în urma publicării, anonime, în 1830, a lucrării lui Ludwig Feuerbach *Gânduri despre moarte şi nemurire*. Aici Feuerbach nega, pe temelii hegeliene, posibilitatea supravieţuirii personale după moarte. El argumenta că doctrina nemuririi personale reprezenta o conştientizare confuză a infinităţii şi nemuririi speciei umane, singura capabilă să adopte punctul de vedere al spiritului infinit. Scandalul a căpătat amploare, iar sciziunea între discipolii lui Hegel a devenit făţişă odată cu publicarea în 1835–1836 a lucrării lui F. D. Strauss *Viaţa lui Isus*. Aici era negată de-a dreptul istoricitatea faptelor şi atributelor supranaturale conferite lui Isus în Noul Testament. Povestea lui Isus era povestea unei vieţi umane în jurul căreia biserica timpurie ţesuse o serie de mituri — proiecţii ale unor nostalgii şi experienţe umane ce cuprind un adevăr spiritual, nu literal —, concepţie atribuită de Strauss şi lui Hegel. Conceptul de reîncarnare exprimă corect ideea că Omul — în sensul de omenire, de totalitate a fiinţelor umane — are caracteristici divine. Cartea a declanşat o controversă în urma căreia Şcoala hegeliană s-a scindat destul de net în trei tabere, pe care Strauss însuşi, după modelul parlamentului francez, le-a desemnat drept stânga, centrul şi dreapta — el însuşi aparţinând stângii. La Berlin, Bruno Bauer a susţinut că Evangheliile reflectau condiţiile istorice în care a fiinţat biserica timpurie în Imperiul Roman şi, la un nivel mai profund, imposibilitatea de a menţine, în acele condiţii, o concepţie a conştiinţei umane individuale altfel decât concepând-o pe aceasta ca pe o putere divină detaşată de om. Religia era, aşadar, o formă de alienare*, îndeosebi de autoalienare, în care eul universal nu putea fi conceput decât ca existând în afara Omului. Această linie de gândire şi-a atins apogeul şi a dobândit ecou popular maxim odată cu publicarea lucrării lui Feuerbach *Esenţa creştinismului* (1841), care decanta şi proclama sistematic conţinutul real al religiei — acela de proslăvire a potenţialităţilor şi atributelor divine ale speciei umane, capabilă de iubire, raţiune şi voinţă, dar căzută în robie pentru că a înstrăinat de sine aceste calităţi, proiectându-le într-o altă fiinţă, divină. Ceea ce îi este dat lui Dumnezeu îi este furat Omului; ceea ce religia proslăveşte, teologia răpeşte şi dă altuia.

Deşi în anii 1830 gândirea tinerilor hegelieni se menţinea cu precădere în perimetrul discuţiei despre religie, în

ca se putea desluşi cu o claritate crescândă refuzul de către ei al oricărei reconcilieri hegeliene cu sistemele şi necesităţile exterioare şi insistenţa lor că menirea omului este de a-şi reapropia toate aceste capacităţi şi puteri, că orice fiinţă umană este capabilă de cetăţenie deplină şi activă. În condiţiile din Germania, tinerii hegelieni se considerau moştenitori ai iluminismului francez* şi ai eroilor Revoluţiei franceze, preconizând o Europă liberă şi democratică, laică şi ştiinţifică. Ei demascau superstiţia şi eteronomia, arătând că raţionalitatea pretindea ca ştiinţa şi învăţământul, stăpânirea de către om a condiţiilor naturale şi sociale să ia locul religiei, al dependenţei şi înstrăinării politice. Nu este de mirare că, ţinând cont de cenzura şi de controalele poliţieneşti din epocă, tinerii hegelieni au fost în cea mai mare parte jurnalişti şi intelectuali liber-profesionişti, înlăturaţi din posturi universitare sau cu accesul la ele barat, în timp ce bătrânii hegelieni — deşi adesea liberali — se acomodau cu sistemul şi deţineau în cadrul lui importante posturi academice. Cu toate acestea, linia despărţitoare dintre bătrânii şi tinerii hegelieni nu a fost întotdeauna atât de netă cum ne-am aştepta. Bruno Bauer a fost numit conferenţiar de teologie la Universitatea din Berlin ca filozof hegelian de dreapta al religiei, fiind mai apoi concediat, atunci când a devenit ateu. Arnold Ruge, care în 1838 a înfiinţat revista hegeliană *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, a deschis paginile acesteia tuturor tendinţelor hegeliene, deşi a virat apoi repede spre stânga. Revista a intrat în conflict cu cenzura în 1842, transformându-se în publicaţia mai apăsat de stânga *Deutsche Jahrbücher*. Însă odată cu (efemera) relaxare a cenzurii din 1840, odată cu urcarea pe tron a antihegelianului creştin-romantic Wilhelm al IV-lea, tinerii hegelieni şi *Hallische Jahrbücher*, acum organul lor, s-au orientat mai decis spre politică, exaltând „critica critică" şi demascând înstrăinarea aşa cum se manifesta nu doar în religie, ci şi în monarh, în statul creştin şi, după cum a ajuns să argumenteze Moses Hess, şi în bani. Cieszkowski, în ale sale *Prolegomena*, susţinuse că sfârşitul istoriei este libertatea raţională şi finalmente divinitatea omenirii; Moses Hess, în *Triarhia europeană* (1841), preconiza o alianţă între Franţa, Prusia şi Anglia menită să răstoarne reacţiunea austriacă şi rusă şi să facă posibilă deplina eliberare a Europei. Ruge a încercat să critice filozofia politică a lui Hegel. Bruno şi Edgar Bauer s-au consacrat studierii Revoluţiei franceze, emancipării omenirii de gândirea teologică deopotrivă în politică şi în religie, emancipării evreilor şi „spiritualizării" maselor. Numai Max Stirner a rămas un extremist independent care ataca toate încercările de „determinare" a omului şi proclama un egoism amoral drept adevărata emancipare. Lucrarea lui *Unicul şi proprietatea sa* (1844) — ţinta principală a criticilor formulate de Marx şi Engels în *Ideologia germană* — a avut mai multă influenţă asupra dreptei europene şi a fascismului decât asupra stângii, deşi el a fost admirat, în parte pentru scrierile sale pedagogice, şi de către anarhişti libertarieni radicali. (→ *libertarianism*)

Noile măsuri guvernamentale luate împotriva presei radicale în anii

1842–1843 i-au împrăştiat pe tinerii hegelieni prin Germania şi în afara ei, şi au exacerbat confuzia lor în privinţa măsurilor practice. Unii au rămas democraţi radicali, în timp ce alţii, ca Hess, Marx şi Engels, au devenit comunişti activi şi militanţi. Anii 1848–1849 aveau să marcheze pentru ei toţi eşecul; mulţi s-au orientat spre dreapta. În prezent, din unghi politic, ei prezintă doar un interes istoric; din unghi filozofic, ei au contribuit la naşterea şi instalarea, în literatura ulterioară, a tensiunii între sistemul lui Hegel şi componenta critică a metodei sale dialectice.

EK

Bibliografie

HOOK, S., *From Hegel to Marx: studies in the intellectual development of Karl Marx*, ed. a II-a cu o introd. nouă, New York şi Toronto, University of Michigan Press, 1962. — (♦) KAMENKA, E., *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1970. — ~, *The Ethical Foundations of Marxism*, ed. revizuită, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972. — (♦) MCLELLAN, D., *The Young Hegelians and Karl Marx*, New York, Praeger, 1969. — (♦) STEPELEVICH, L. S. ed., *The Young Hegelians: an anthology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. — STIRNER, M., *The Ego and his Own*, trad. de S. T. Byington, ed. J. Carroll, Londra, Cape, 1971.

tiranie → *despotism*

Tocqueville, Alexis de (1805–1859) Gânditor politic, sociolog şi istoric francez. S-a născut într-o familie aristocratică regalistă. Tatăl său, care fusese cât pe aci să fie executat de către iacobini, a fost prefect în perioada Restauraţiei şi nu e surprinzător că Alexis a intrat şi el, în 1827, în aparatul guvernamental. Revoluţia din iulie 1830 îl găseşte dezbinat lăuntric între sentiment şi raţiune; dat fiind ataşamentul politic al familiei sale, îi venea greu să jure credinţă noii monarhii orléaniste, iar pe de altă parte, considera imposibilă o restauraţie a Bourbonilor. În faţa acestei dileme, se hotărăşte să întreprindă o vizită în Statele Unite însoţit de prietenul său, Gustave de Beaumont. Scopul declarat al călătoriei făcute din primăvara anului 1831 până în 1832 era de a studia sistemul penitenciar american, şi cei doi prieteni aveau să publice împreună, în 1833, *Du système pénitentiare aux États-Unis et de son application en France*. Amândoi aveau însă şi obiective mai largi, cel al lui Beaumont materializându-se în romanul *Marie*, iar cel al lui Tocqueville în monumentala sa lucrare *Despre democraţie în America*, în două părţi, apărute în 1835, respectiv în 1840. Aceasta i-a adus numaidecât o reputaţie naţională şi internaţională. Lucrarea a fost repede tradusă şi publicată în America, Anglia şi Germania; iar după apariţia părţii a doua, autorul a fost ales membru al Academiei Franceze. Curând după întoarcerea din America, Tocqueville părăseşte magistratura şi spre sfârşitul deceniului intră în viaţa politică. În 1839 este ales deputat din partea arondismentului său natal, Valognes, din Normandia, şi rămâne membru al Camerei până în 1848. Deşi activ ca deputat, n-a ajuns o figură politică de prim-plan, în parte pentru că nu avea talent oratoric, iar în parte şi pentru că se situa pe o poziţie politică între administraţia Guizot şi opoziţie, considerându-se independent, deşi alţii priveau postura sa ca fiind ambiguă. A jucat un rol mai mare în viaţa po-

litică a celei de A Doua Republici. După Revoluția din februarie 1848 a fost ales în Adunarea Constituantă și a făcut parte din Comisia însărcinată cu elaborarea proiectului constituției republicane. În 1849 a fost ales în noua Adunare Legislativă, devenind vicepreședinte al acesteia; pentru o scurtă perioadă, din iunie până în octombrie 1849, a fost ministru al afacerilor externe. Cariera sa politică a luat sfârșit odată cu lovitura de stat a lui Napoleon al III-lea, căreia i s-a opus în mod public și tenace. Restul vieții și l-a consacrat unui plan la care se gândea de mult — acela de a scrie o istorie a Revoluției și a Imperiului în care să investigheze curentele ideologice și sociale ce au stat în spatele desfășurărilor politice. N-a apucat să redacteze decât un studiu privitor la antecedentele apropiate ale Revoluției, publicat în 1856 sub titlul *L'ancien régime et la révolution*.

În ciuda preocupărilor și a metodelor aparent diferite ale celor două lucrări principale ale lui Tocqueville, în ciuda decalajului temporal dintre ele și în ciuda vicisitudinilor carierei sale politice, există o continuitate a ideilor sale și o legătură clară între aceste idei și acțiunile sale politice. Studiile sale privind istoria Americii, cât și cele privind istoria Franței încearcă să descrie și să discute nașterea și efectele a ceea ce el numea democrație. Aceste studii aveau însă pentru el și o apăsată intenție practică, urmărind să arate ce se impunea a fi făcut pe plan politic dacă se voia păstrarea libertății pe care, în viziunea sa, emergența democrației o punea în pericol. Viața lui intelectuală și cea politică deopotrivă dobândesc coerență în lumina acestei credințe în unitatea dintre teorie și practică, dublată de dorința sa fierbinte de a-și folosi teoria pentru salvgardarea acelui „lucru *sacru*" care era pentru el libertatea. Dar ce înțelegea Tocqueville prin democrație? Ce primejdii i se părea că aduce ea în lumea modernă? Și cum credea că trebuie acționat pentru contracararea acestor primejdii?

El dădea termenului „democrație" două accepțiuni. Când îl folosea în context politic, desemna prin el sistemul reprezentativ bazat pe extinderea evantaiului de drepturi civile; mai frecvent însă și mai cu osebire, viza prin el democrația socială, înțelegând prin aceasta o societate în care egalitatea este larg acceptată drept valoare socială primordială. În acest din urmă context el analizează în ce fel atașamentul față de egalitate poate să afecteze anumite atitudini sociale generale. El rezumă aceste efecte prin termenul de individualism*, idee căreia, spre deosebire de majoritatea gânditorilor liberali, îi dădea o tentă peiorativă. Ținea să releve două aspecte principale ale acestui caracter individualist al societății democratice — încrederea în rațiunea individului ca singura bază a opiniei și credinței, și concentrarea egotistă și egoistă asupra scopurilor personale. A considerat că refuzul autorității intelectuale și afirmarea puterilor rațiunii individuale constituie o atitudine democratică firească. Atitudine ce s-a manifestat pe plan filozofic prin revoluția carteziană. Pe planul atitudinilor sociale, aceeași poziție se regăsește, crede el, în miezul moravurilor americane, care îmbrățișau o filozofie carteziană într-o societate unde Descartes era necunoscut. I s-a

părut că recunoaşte în America democratică asumpţia generală neargumentată că toate ideile, oricât ar fi de eminenţi susţinătorii lor sau oricât de consacrate ar fi ele de tradiţie, trebuie supuse la proba raţiunii individuale şi că toată lumea era capabilă să le supună unei astfel de probe. Aceste asumpţii dădeau caracterului o conformaţie specific democratică, alimentau credinţa în egalitatea intelectuală care, la rândul său, genera o idee înaltă despre valoarea şi demnitatea individuale. Ele imprimau şi gândirii o pecete specifică, făcând-o să se simtă atrasă spre explicaţii generale, abstracte şi cuprinzătoare ale lucrurilor omeneşti, explicaţii ce nu pretind multă cunoaştere sau judecată individuală şi sunt, ca atare, la îndemâna tuturor. Celălalt aspect al individualismului democratic era un egoism omniprezent, o tendinţă larg răspândită de retragere a individului din preocupările de ordin public şi de concentrare asupra bunăstării materiale a propriei familii. Acest egoism se manifestă în parte printr-o sporită ambiţie şi competitivitate personală. Într-o societate în care cursa pentru putere şi înavuţire era deschisă tuturor (sau considerată a fi aşa), iar eşecul nu putea fi pus pe seama dezavantajelor moştenite, competiţia nu putea fi decât înverşunată. Rezultatul ideologic era aprobarea egalităţii şanselor, dar totodată şi resentimentul faţă de succesul altora, deoarece acesta părea să dovedească inegalitatea dintre aptitudini. Egoismul se manifesta şi printr-un materialism îngust. Această pasiune, proprie îndeosebi clasei de mijloc, pentru siguranţa materială (aşa cum o vedea Tocqueville) era ceva firesc într-o societate în care puţini oameni erau atât de săraci încât să abandoneze speranţa reuşitei materiale şi tot puţini cei atât de siguri pe avutul lor încât să poată uita ameninţarea sărăciei. Există însă o legătură inextricabilă între materialism şi melancolie; setea de avere nu putea fi niciodată pe deplin potolită, orice izbândă pe acest teren fiind urmată de noi dorinţe, şi mai mari.

Care erau implicaţiile politice ale acestor atitudini individualiste? La nivelul cel mai general, Tocqueville credea că ele puteau constitui o ameninţare pentru libertatea individuală, întrucât puteau încuraja obedienţa faţă de opinia publică, precum şi extinderea şi centralizarea puterii de stat. Ideologia democratică punea accentul pe independenţa intelectuală a individului. Totuşi, orice societate are nevoie de o autoritate intelectuală, de o sursă de unitate, pe care societatea democratică le găsea în opinia publică, în „tirania majorităţii". Această conformare la atitudinile şi standardele general împărtăşite era în parte rezultatul impunerii de sancţiuni reale. Când Tocqueville punea întrebarea — firească pentru un francez — de ce în America nu existau deloc atei, i se răspundea, în general, că ateii declaraţi nu ar fi primiţi în slujbe ori şi-ar pierde clientela. Existau însă, crede el, şi rădăcini psihologice mai adânci. Fiecare individ se închipuia a fi egalul intelectual al oricărui altuia, dar faţă cu opinia majorităţii egalilor săi se simţea neputincios. Dacă fiecare conta cât oricare altul şi nimeni nu se putea pretinde deţinătorul unic al adevărului, dreptatea nu putea fi decât de partea majorităţii. În acest fel avea loc interiorizarea normelor conformiste, iar individul

ajungea să creadă că poziţiile disidente nu puteau fi decât greşite. Orice utilizare politică i s-ar fi dat, această atitudine conformistă însemna prin ea însăşi o restrângere a autonomiei individului.

O ameninţare mai directă la adresa libertăţii o constituie probabilitatea ca atitudinile individualiste să ducă la extinderea puterii administraţiei centrale. Asaltul democratic împotriva privilegiilor, a libertăţilor feudale ale indivizilor, a grupurilor şi corporaţiilor se realiza inevitabil prin stat şi avea drept rezultat dispariţia centrelor de putere independente de guvernul central. Dorinţa generală de a se asigura un tratament egal, uniform, care făcea să nu fie privite cu ochi buni deosebirile regionale, ducea şi ea la centralizare, socotită de Tocqueville un „instinct democratic". Caracterul egoist al societăţii era de natură să stimuleze acest proces. Preocuparea aproape exclusivă pentru avantajul privat şi apatia faţă de responsabilităţile publice putea genera înclinaţia de a lăsa politica în seama politicienilor, cel puţin atâta timp cât ei asigurau stabilitatea şi ordinea. Şi mai presus de toate, atomizarea societăţii, ce putea rezulta din atitudinile individualiste, era de natură să creeze o situaţie în care statul să fie unicul factor al organizării sociale şi unicul iniţiator al acţiunii colective. Consecinţa posibilă era „un nou gen de despotism". Nou pentru că ar consta nu în tiranie şi asuprire, ci într-un fel de caritate silnică, agreată de indivizi incapabili să se împotrivească de teama opiniei publice, prea absorbiţi în îndeletniciri personale pentru a mai lua parte la activitatea publică, prea conştienţi de valoarea economică a ordinii pentru a crea potenţial vreo dezordine. Un asemenea sistem ar slăbi nu numai libertatea, ci şi voinţa de libertate. Acestea erau primejdiile politice generate de democraţia socială, primejdii ce puteau fi însă contracarate.

Despre Tocqueville s-a vorbit uneori ca despre un gânditor preocupat să schiţeze un viitor inevitabil, şi nu încape îndoială că tendinţa spre democraţia reală pe care o întrezărise în America i s-a părut a fi o componentă inevitabilă a viitorului Europei. Fapt e totuşi că el a fost întotdeauna un adversar viguros al teoriilor privind inevitabilitatea istorică, iar scopul pe care l-a urmărit analizând democraţia socială a fost nu pur şi simplu acela de a descoperi constrângerile pe care noua societate avea să le impună acţiunii politice, ci şi acela de a identifica posibilităţile politice alternative pe care ea le oferea. Ca o contrapondere la posibilitatea unui nou gen de despotism, el sugera posibilitatea unui nou sistem de libertate democratică. Toate recomandările instituţionale ale lui Tocqueville vizau înfăptuirea acestei din urmă posibilităţi. Aceste recomandări erau bazate în parte pe mai vechile preocupări liberale de a zăgăzui puterea cârmuirii, dar vizau deopotrivă şi revigorarea voinţei de libertate. Această conştiinţă a contribuţiei pe care cadrul instituţional o putea aduce la educaţia civică reprezintă cea mai pregnantă trăsătură distinctivă a concepţiei lui Tocqueville comparativ cu gândirea liberală de dinaintea sa (→ *liberalism*).

Dintre remediile preconizate de Tocqueville pentru maladiile posibile ale democraţiei sociale, cel mai important

este democrația politică. El a sesizat numeroase slăbiciuni ale democrației reprezentative la nivelul puterii centrale: democrația reprezentativă favorizează inconsecvența politicii în timp, promovă o conducere politică slabă și, mai cu seamă, putea adăuga puterii opiniei publice o greutate politică formală. Pe de altă parte totuși ea avea o considerabilă valoare educativă, antrenând oamenii în viața politică, promovând conștientizarea și dezbaterea chestiunilor de interes public și stimulând deprinderea de autoangajare ca o contrapondere față de dispoziția spre apatie politică. Deși democrația la nivel central putea fi o condiție necesară, ea nu era nicidecum și o condiție suficientă. Cu și mai multă vigoare a pledat Tocqueville pentru descentralizare administrativă și autoguvernare locală. Socotea că un asemenea sistem prezenta multe avantaje față de administrația centralizată din Franța, dar și de data aceasta punea accentul pe posibilitatea pe care o crea autoguvernarea locală pentru o mai largă participare la viața politică.

Aceleași speranțe îl animă și atunci când ia apărarea asociațiilor voluntare intermediare și când pledează pentru libertatea de asociere. Era nevoie de un substitut pentru dispersia pluralistă a puterii din societățile aristocratice, substitut pe care-l putea oferi un sistem solid de asociații voluntare. Acestea puteau să constituie o contrapondere față de puterea de stat, puteau cristaliza și face publice opinii și interese ce altminteri ar rămâne necunoscute; puteau stimula autoasistența colectivă în locul sprijinirii pe inițiativele statului; și, mai presus de orice, puteau îndeplini rolul unor școli civice mobilizând oamenii la acțiuni de cooperare, scoțându-i din izolarea lor socială și făcându-i conștienți de responsabilitățile lor sociale mai largi. Partidele politice libere erau cea mai importantă formă de asociere voluntară; iar presa liberă — cea mai importantă premisă a unui sistem eficace de asociații.

Tocqueville își spunea „liberal de tip nou" („libéral d'une espèce nouvelle"). Și nu fără temei. Respectul său pentru libertatea individuală nu era, firește, ceva nou. Noi erau în schimb conștiința primejdiilor mai recente ce o amenințau și imaginația politică de care a dat dovadă în sugerarea de antidoturi la aceste primejdii.

JL

Bibliografie

(♦) BROGAN, H., *Tocqueville*, Londra, Fontana, 1973. — DRESCHER, S., *Tocqueville and England*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964. — ~, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1965. — HERR, R., *Tocqueville and the Old Regime*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1962. — (♦) LIVELY, J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press, 1962. — POGGI, G., *Images of Society: essays on the sociological theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*, Londra, Oxford University Press, 1972. — TOCQUEVILLE, A. de, *Despre democrație în America*, trad. de M. Boiangiu și B. Stațcu, București, Humanitas, 1995. — ~, *L'Ancien régime*, trad. de M. W. Patterson, Oxford, Blackwell, 1947. — (♦) ZETTERBAUM, M., *Tocqueville and the Problem of Democracy*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1967.

toleranță Opțiunea deliberată a cuiva care posedă puterea și cunoașterea necesare, de a nu interzice, împiedica

sau stânjeni conduite pe care le dezaprobă. Despre toleranță se poate vorbi în legătură cu indivizi, instituții și societăți. Dezaprobarea poate fi fie morală fie nonmorală (repulsie). Când o anumită acțiune sau practică sunt moralmente dezaprobate, tolerarea lor este de obicei considerată a fi deosebit de problematică sau chiar paradoxală, deoarece atunci există aparența că a tolera ar fi echivalent cu a socoti drept să fie îngăduit un lucru rău. Atunci când puterea de a interveni împotriva unei conduite dezaprobate lipsește, toleranța poate fi totuși deosebită de simpla consimțire. În schimb, nu poate fi categorisită drept toleranță noningerința ce rezultă din simpla ignoranță privitoare la producerea conduitei dezaprobate.

La întrebarea cât de stânjenitoare sau restrictivă poate fi ingerința în conduita dezaprobată rămânând totuși compatibilă cu toleranța, răspunsul e în mod inevitabil vag. La una din extreme, simpla încercare de a disuada un agent prin argumentare rațională de la o conduită dezaprobată este întru totul compatibilă cu tolerarea unei astfel de conduite la respectivul agent. La cealaltă extremă, constrângerea fizică a unui agent sau interzicerea prin lege a unei acțiuni evident că nu sunt așa. Măsura în care impunerea de costuri de felul ostracizării sociale neoficiale, al taxării conduitei dezaprobate și al altor forme de destimulare altele decât constrângerea sau interzicerea sunt compatibile cu toleranța este adesea o chestiune de circumstanțe și de context. Evident că, cu cât aceste măsuri de destimulare se apropie mai mult de interzicere sau constrângere, cu atât sunt mai puțin compatibile cu toleranța. Aceasta este deseori o chestiune de grad, presupunând cumpăniri subtile ce lasă loc pentru dezacorduri. Este problematic dacă refuzul cuiva de a interveni într-o conduită doar din pricina costurilor prudențiale sau ținând de un interes egoist pe care le implică o astfel de intervenție s-ar cuveni considerat o expresie a toleranței, având în vedere că el nu izvorăște din vreun atașament față de valoarea toleranței ca atare. Disputa e, până la urmă, în jurul întrebării dacă toleranța trebuie înțeleasă ca un concept descriptiv moralmente neutru sau ca un ideal moral. Ambele accepțiuni sunt într-o anumită măsură sancționate de limbajul curent și de discursul politic. În cadrul teoriei politice a fost și continuă să fie de cel mai mare interes toleranța înțeleasă ca ideal moral, mai cu seamă înăuntrul tradiției liberalismului*. În schimb, în viața politică practică, cele mai eficace s-au dovedit adesea argumentele îngust-prudențiale și de interes personal în favoarea toleranței. Atât în cadrul conservatorismului*, cât și în cadrul socialismului*, toleranța, în măsura în care-și află un loc, este înțeleasă în genere în astfel de termeni.

Noțiunii de toleranță i se opun o serie de noțiuni negative, precum intoleranță, indulgență și indiferență. Intoleranța înseamnă încercarea deliberată de a elimina conduita dezaprobată prin mijloace coercitive, de obicei în mod energic, eventual chiar brutal (persecuție). Indulgența, pe de altă parte, poate fi privită drept un exces de toleranță. Indiferența contrastează cu toleranța prin faptul că în cazul ei conduita permisă nu este nici aprobată,

nici dezaprobată, ca și prin faptul că indiferența sugerează simplă pasivitate, pe când toleranța implică autoînfrânare activă. Din perspectiva celor care o prețuiesc, toleranța poate fi considerată o medie între intoleranță, refuzul de a tolera ceea ce s-ar cuveni tolerat și indulgență, adică tolerarea a ceea ce n-ar trebui tolerat, fără însă a aluneca în indiferență, adică în refuzul de a judeca ceea ce necesită a fi judecat. Multe din disputele privitoare la toleranță se referă la sfera și limitele pe care ea ar trebui să le aibă. Chestiune ce stă în legătură, la rândul ei, cu concepțiile diferite ce există cu privire la baza morală a justificării toleranței. Astfel, de pildă, justificările îngust-prudențiale sau care invocă interesul personal fixează toleranței limitele pe care, în împrejurările date, le impun prudența și interesul personal. Mai interesante sunt acele interpretări ale toleranței care încearcă s-o justifice prin prisma unei teorii morale sau a unui principiu moral. Dintre cele mai influente argumentări morale în favoarea toleranței fac parte cele care invocă principiile utilității, neutralității și respectului pentru persoane. Justificările utilitare ale toleranței nu sunt totdeauna lesne de deosebit de argumentările prudențiale sau prin interes personal, dat fiind că utilitarismul* înclină spre înțelegerea moralei doar ca un fel de prudență colectivă. Argumentele utilitariste în favoarea toleranței merg în sensul că foloasele pe care ea le aduce în termeni de maximizare a fericirii, bunăstării sau cum mai poate fi interpretată utilitatea, vor fi îndeobște mai mari decât prejudiciile înțelese din aceeași perspectivă. Limitele toleranței ar urma deci să fie trasate acolo unde foloasele aduse de ea încetează de a prevala asupra daunelor. Ca în cazul tuturor justificărilor utilitariste însă, acest mod de a susține toleranța depinde inevitabil de adevărul a numeroase aserțiuni empirice controversabile și istoricește și cultural variabile. Din acest motiv, justificările oferite de utilitarism toleranței sunt destul de precare și incerte, dependente în mod covârșitor de circumstanțe sociale contingente. Deși unii dintre utilitariști, și mai cu seamă J. S. Mill*, s-au numărat printre avocații cei mai pasionați ai toleranței, alții, precum contemporanul lui Mill, J. F. Stephen, au fost în chip manifest intoleranți. Și fapt e că utilitariștii întâmpină cele mai mari dificultăți în justificarea toleranței tocmai acolo unde este cea mai mare nevoie de ea: în comunitățile unde majoritatea este intens intolerantă.

Principiul neutralității și cel al respectului față de persoane au fost ambele energic favorizate de liberali. La principiul neutralității s-a apelat deosebit de insistent în recentele teoretizări liberale privitoare la definirea rolului statului. Acest principiu reclamă ca statul să fie, într-un anumit sens, neutru între diversele concepții despre bine împărtășite și puse în aplicare de către cetățenii săi. Statul nu trebuie nici să prescrie, nici să proscrie vreo concepție morală sau religioasă și ar trebui să tolereze în mod egal moduri de viață diferite. Au fost sugerate interpretări variate ale acestui principiu, dar s-a dovedit dificilă formularea lui într-o manieră din care să rezulte deopotrivă limitele și exigențele toleranței. Și mai grav este că principiul neutralității pare a fi mai puțin un argument

în favoarea toleranței decât o simplă reformulare a dezirabilității acesteia. La baza principiului neutralității se află adesea o formă sau alta de scepticism sau de relativism moral, dar nu rezultă cu claritate dacă din vreuna dintre aceste doctrine decurge în mod necesar toleranța. Spre exemplu, concepția după care un mod de viață este la fel de îndreptățit ca oricare altul, deși perfect compatibilă cu o politică de toleranță, este compatibilă, deopotrivă, și cu impunerea intolerantă a unui anume mod de viață pentru toți.

Principiul respectului față de persoane oferă însă o rațiune pentru care este inacceptabilă ingerința în opțiunile libere ale altei persoane. Acest principiu, care-și are originile în filozofia morală a lui Kant*, susține că opțiunile morale ale persoanelor exprimă natura lor de agenți autonomi și raționali. Respectul pentru persoane ca agenți autonomi și raționali reclamă, prin urmare, toleranță față de acțiunile lor liber alese. Limitele toleranței sunt cuprinse în principiul însuși, în sensul că opțiunile care nu manifestă respect pentru persoane nu trebuie tolerate. O problemă serioasă pe care o ridică acest principiu este vaguitatea lui. Pentru acest principiu sunt de importanță crucială concepte precum autonomia* și raționalitatea*, însă acestea admit numeroase interpretări diferite, iar dacă li se dă un înțeles foarte îngust, limitele toleranței ar putea fi sever îngustate. De pildă, argumentele feministe că pornografia este degradantă pentru femei invocă adesea o versiune a principiului respectului față de persoane spre a putea să nege că pornografia trebuie tolerată. În ciuda acestor dificultăți însă o versiune sau alta a principiului respectului pentru persoane pare a constitui, printre alternativele avansate în mod curent, cea mai promițătoare cale de justificare a toleranței.

Istoricește, ideea de toleranță a fost asociată înainte de toate cu practicile și credințele religioase și a apărut ca o idee de însemnătate majoră în Europa din epoca Reformei, dezbinată de aprige controverse și lupte religioase. Mulți teoreticieni politici din secolele al XVI-lea și al XVII-lea au dezvoltat argumente în favoarea toleranței religioase; printre ei s-au numărat Bodin*, Althusius*, Milton* și Spinoza*. Probabil că cea mai vestită dintre aceste argumentări rămâne cea dezvoltată de Locke* în *Scrisoare despre toleranță* (1689). Printre argumentele principale ale lui Locke se numără acela conform căruia credința religioasă, întrucât presupune un asentiment conștient, nu poate fi supusă unei constrângeri externe eficace; apoi acela că funcția potrivită a statului este cea de menținere a ordinii și siguranței publice, de unde urmează că intoleranța religioasă este justificată numai atunci când e necesară pentru atingerea acestui obiectiv. Treptat, sfera ideii de toleranță s-a lărgit incluzând și alte zone ale controversei civile și morale. Iluminismul* și teoria și practica constituției SUA au influențat în măsură considerabilă ideile dezvoltate de J. S. Mill în eseul *Despre libertate* (1859), care reprezintă, după toate probabilitățile, cea mai susținută și mai elocventă pledoarie pentru toleranță din câte s-au scris până acum. În această lucrare, Mill a argumentat că o toleranță largă este esențială pentru progresul social și științific, ca și pentru dezvoltarea morală și spirituală a individului.

Critici sau detractori ai toleranței nu au lipsit în nici o perioadă. Obiecțiile formulate au fost de mai multe feluri, dar de obicei se sprijineau, în ultimă instanță, pe ideea că a tolera conduite moralmente dezaprobate înseamnă în fapt a le da consimțământul. Deseori au existat temeri sincere că toleranța ar avea drept consecințe haosul moral și dezintegrarea socială. Principalele arii ale dezbaterii din secolul al XX-lea pe această temă privesc credința religioasă, practicile sexuale, opoziția politică și, în vremea din urmă, egalitatea dintre sexe.

JPH

Bibliografie

(♦) HORTON, J. și S. Mendus ed., *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, Londra, Methuen, 1985. — (♦) KAMEN, H., *The Rise of Toleration*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1967. — (♦) KING, P., *Toleration*, Londra, Allen & Unwin, 1976. — LOCKE, J., *Al doilea tratat despre cârmuire* și *Scrisoare despre toleranță*, trad. de S. Culea, București, Nemira, 1999. — MILL, J. S., *Despre libertate*, trad. de A.-P. Iliescu, Humanitas, 1994. — MILTON, J., *Areopagitica* (1644), în *John Milton: Selected Prose*, ed. C. Patrides, Harmondsworth, Penguin, 1974. — WOLFF, R. P., H. Marcuse și B. Moore Jr., *A Critique of Pure Tolerance*, Londra, Cape, 1969.

Tolstoi, Lev Nikolaevici (1828–1910) Scriitor și personalitate publică rusă, descendent al unei familii aristocrate. A urmat scurt timp Universitatea din Kazan, apoi, în anii 1850, a participat la campaniile militare din Caucaz și Crimeea; în același deceniu i-au apărut și primele scrieri (autobiografice). În anii 1860 compune *Război și pace*, iar în anii 1870, *Anna Karenina*; spre sfârșitul acestui deceniu, o criză lăuntrică a dus la o reformulare radicală a atitudinilor sale față de religie, față de opera sa și față de rolul său public. Modesta sa casă de la Iasnaia Poliana (la sud de Moscova) a devenit locul de întâlnire a numeroși discipoli; aceasta a dus la exacerbarea tensiunilor din familie și l-a făcut să-și părăsească casa în toamna lui 1910, murind după zece zile în gara Astapovo.

Tolstoi este cel mai cunoscut, firește, ca autor al romanelor *Război și pace* (1868–1869), *Anna Karenina* (1875–1877) și *Învierea* (1899), ca și al unui mare număr de nuvele și al câtorva piese de teatru. A devenit însă aproape la fel de celebru în întreaga lume, mai ales în ultimii ani de viață, ca om de idei. A fost neobișnuit de prolific nu doar în beletristică: jumătate dintre cele nouăzeci de volume de opere complete ale sale constau din însemnări zilnice și corespondență. Este greu, dacă nu chiar imposibil de făcut distincție între Tolstoi literatul și Tolstoi publicistul, istoricul, pedagogul, moralistul, teoreticianul artei, reformatorul agrar și social, întemeietorul unei religii, distincție pe care el nici nu ar fi dorit-o, dată fiind năzuința sa (cc-i drept, neîmplinită) ca întreaga sa activitate să se integreze unui tot coerent și justificabil în plan moral. Firea sa a fost un amestec de populism și de aristocratism, ceea ce l-a făcut să nu fie prea tolerant nici față de burghezie, nici față de intelectuali.

Rolul publicistic și cel didactic ale lui Tolstoi precedă cu mult „convertirea" sa survenită în jurul vârstei de cincizeci de ani, deși după aceea s-au amplificat, confiscându-i întreaga viață. Pe cititorii romanului *Război și pace* i-a descumpănit în mod deosebit constatarea că acesta era folosit ca mijloc de a prezenta și ilustra o teorie

a istoriei care este formulată explicit în diferite locuri ale cărții și ocupă întreg capitolul final; aproape la fel de evidente sunt teoretizările pe teme rurale în *Anna Karenina*. Menționata teorie istorică urmărește să minimalizeze rolul și sfera acțiunii libere a presupușilor „oameni mari"; la țărănime, prin contrast, se întâlnește o înțelegere firească a modului în care se petrec lucrurile în realitate, ca și a módului în care viața ar trebui trăită. În lumea urbană, mercantilă și cultivată, Tolstoi vedea pretutindeni stricăciune; cei considerați știutori în ale vieții erau niște șarlatani; justiția era un paravan al fraudei și violenței, iar statul era un instrument nemilos de asuprire în interesul celor bogați. Finalmente Tolstoi a ajuns să denunțe astfel de flageluri cu o virulență pe care, chiar și dintre marxiști, puțini izbuteau s-o egaleze, însă pentru el nici activitatea politică constructivă, nici violența revoluționară nu promiteau ceva mai bun. Ameliorarea se putea înfăptui numai prin regenerare individuală pe baza unei sensibilități religioase trăite în mod intuitiv și aliate cu virtuțile simple ale trudei oneste. Deși Tolstoi însuși susținea că „nu este tolstoian" (cam în felul în care Marx*, la vârsta senectuții, se delimita uneori de „marxism"*), el a propagat cu fervoare versiunea sa de creștinism, transformând-o aproape într-o nouă religie. Dând deoparte tot ceea ce era mistic, ritualist, obscurantist și ierarhic în doctrina bisericii, el extrăgea din Evanghelii ceea ce considera a fi miezul lor etic („nu te împotrivi răului", „nu judeca, ca să nu fii judecat"). A simpatizat cu secta duhoborilor și a ajutat-o. Succesul său n-a fost nicidecum neglijabil — tolstoieni există și astăzi, deși comunele create în vederea punerii în practică a ideilor sale n-au prosperat —, iar doctrina, propovăduită de el, a rezistenței nonviolente a exercitat o influență directă asupra tânărului Gandhi*, cu care Tolstoi a corespondat.

Despre Tolstoi nu s-ar putea spune că a fost un gânditor politic în sensul statornicit al cuvântului; însă toate ideile sale istorice, religioase, estetice și publicistice au o dimensiune politică sau implicații social-politice. Talentul său s-a manifestat mai mult în direcția atacării relelor cunoscute — războiul, patriotismul, statul, pedeapsa capitală, știința modernă, bogăția, trândăvia, consumul de carne, alcoolul și multe altele, decât în direcția trasării realiste a căilor spre o ordine politică și socială mai bună sau a definirii caracteristicilor acesteia. Ceea ce aduce a anarhism* și deseori chiar este considerat astfel, deși Tolstoi însuși ar fi refuzat să fie categorisit în acest mod; în viziunea sa de sorginte țărănească despre o societate bună există, de asemenea, ceva patriarhal și primitivist. Mesajele sale pozitive erau entuziasmante, dar imprecise: „Să nu faci ceea ce țarul, șeful gubernie, ofițerul de poliție, Duma sau un partid politic îți cer să faci, ci ceea ce e potrivit cu firea ta de om, ceea ce-ți cere acea Putere care te-a trimis în lume" (*Ce-i de făcut*, 1902). Idealul său pozitiv de căpetenie a fost cel de „fraternitate"; în această privință, una dintre rarele influențe importante asupra gândirii sale a fost cea exercitată de filozoful utopic N. Fiodorov. Și mai profundă a fost influența lui Rousseau*: toate inițiativele și înfăptuirile acestuia le-a considerat importante în diferite grade

şi de aici i-a venit la început şi imboldul pentru activităţile educaţionale întreprinse la şcoala lui ţărănească de la Iasnaia Poliana.

Articolele publicistice ale lui Tolstoi par adesea arogante, distructive, naive sau pur şi simplu excentrice; dar numai rareori le lipseşte autoritatea, acribia argumentării şi o uimitoare prospeţime a percepţiei (acea „defamiliarizare" practicată de o manieră memorabilă în literatura sa de ficţiune). Preţuia mai cu seamă argumentele simple scoase din principii prime, evitând apelurile la autoritate. Caracteristici exemplificate cel mai pregnant în amplul său eseu *Ce este arta?* (1898), în care apar reunite majoritatea preocupărilor sale ideologice. Puterea „molipsitoare" cu care sunt înzestrate artele le conferă o importanţă unică în edificarea frăţiei dintre oameni; numai că pretutindeni ne întâlnim cu „falsa artă" — exploatatoare, nenaturală, impură, lipsită de adevăr, prefăcută; nici chiar propria sa operă nu e exceptată de la această incriminare. Dar, cum se întâmplă peste tot la Tolstoi, apelul său, chiar şi atunci când este excesiv de provocator sau de profetic, se adresează bunului-simţ, utilităţii şi experienţei trăite; strania sa personalitate nu pare a-şi avea locul alături de inteligenţia rusă în secolul al XIX-lea, printre ai cărui aştri intelectuali s-a numărat, ci în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în epoca lui Rousseau, Diderot şi Voltaire.

RRM-G

Bibliografie

(♦) BERLIN, I., *The Hedgehog and the Fox: an essay on Tolstoy's view of history*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1967. — (♦) GIFFORD, H., *Tolstoy*, Oxford, Oxford University Press, 1982. — ~, ed., *Leo Tolstoy*, Penguin Critical Anthologies, Harmondsworth, Penguin, 1971. — (♦) JONES, M. E. ed., *New Essays on Tolstoy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (de notat îndeosebi eseurile lui Lampert, Greenwood şi Seeley). — MAUDE, A. ed., *Tolstoy on Art*, Boston, Small, Maynard, 1924 (cuprinde ed. engleză autorizată a eseului *Ce este arta?*). — SHKLOVSKY, V., *Lev Tolstoy*, Moscova, Editura Progress, 1978. — TOLSTOY, L., *Tolstoy Centenary Edition*, trad. de L. şi A. Maude, 21 vol., Oxford, Oxford University Press, 1928–1937. — ~, *Recollections and Essays*, trad. şi introd. A. Maude, Oxford, Oxford University Press, 1937 (cuprinde *Ia aminte, să nu ucizi! O mare nedreptate*, *Ce-i de făcut?*, *Nu pot să tac*, *Scrisori către Gandhi*). — WALICKI, A., *A History of Russian Thought*, cap. 15, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Toma d'Aquino (1224–1274) Teolog şi filozof. Născut lângă Neapole, într-o bogată familie de nobili, a intrat, împotriva dorinţei familiei sale, în nou-creatul Ordin al dominicanilor. După călugărire a fost trimis la Paris să studieze sub îndrumarea lui Albert cel Mare, pe care mai târziu l-a însoţit la Colonia. Se întoarce la Paris, de unde trece la curtea papală, la Roma, şi în cele din urmă revine iar la Paris, luând parte la principalele controverse filozofice şi teologice ale vremii. A avut o contribuţie decisivă în bătălia care s-a soldat cu includerea operelor lui Aristotel* în programul studiilor universitare. A făcut parte din prima generaţie a celor ce au beneficiat de traducerea latină a *Politicii* lui Aristotel, datorată lui Guillaume de Moerbecke, carte rămasă până atunci necunoscută în Occident de la sfârşitul Antichităţii.

A cunoscut îndeaproape viaţa politică a epocii sale, deşi a abordat fenome-

nul politic în primul rând din unghi teoretic. A încercat să armonizeze ideile raționale ale lumii antice cu adevărurile creștine revelate. În scrisul său a urmărit însă și justificarea rolului jucat de ordinul său în ierarhia bisericească, angajându-se în acest sens în disputa dintre clerul cerșetor și cel secular de la Universitatea din Paris. Clericii seculari, care nu priveau cu ochi buni privilegiile acordate de papă franciscanilor și dominicanilor în învățământul universitar, au încercat, dar fără succes, să-i înlăture pe călugării cerșetori din corporația universității.

Cea mai vestită scriere a lui Toma d'Aquino este *Summa theologiae* (1266–1273), considerată cea mai prestigioasă sinteză a teologiei și filozofiei catolice medievale. A mai scris comentarii la *Politica* și la *Etica* lui Aristotel, precum și Cartea I a unei „oglinzi pentru principi", cunoscută sub titlul *De regimine principum*. În cadrul obligațiilor sale de magistru în teologie a comentat și *Sentențele* lui Petrus Lombardus — manualul teologic standard al vremii —, a mai scris o *Summa contra Gentiles* și o lucrare despre *Guvernământul evreilor*.

Ideile politice ale lui Toma d'Aquino sunt risipite în diverse părți ale scrierilor sale, iar concepția sa este expusă în forma scolastică tipică a timpului: întrebare, prezentarea unor puncte de vedere opuse, concluzie. Scopul său a fost de a oferi un sistem complet de credință, rațiune practică și morală catolică, așa cum erau înțelese acestea de creștinătatea medievală, sistem ce urma să se sprijine nu doar pe practica curentă, ci și pe autoritatea *Bibliei* și pe filozofia Părinților creștini, precum Augustin*, Ieronim și Ioan Hrisostomul, ca și pe tradițiile dreptului roman* și ale dreptului canonic*. Viziunea augustiniană dominantă despre istorie și politică a fost reinterpretată de Toma într-un mod care recunoștea statului o valoare pozitivă în sine nu numai în asigurarea păcii, ci și ca expresie a providenței și a voinței divine pentru omenire. A formulat programul unei societăți pătrunse de idealurile creștine, considerând statul mai degrabă ca un dat natural, iar nu ca o consecință a păcatului adamic. Omul își află împlinirea pe două căi: în calitate de bun cetățean și în calitate de creștin ce-și caută mântuirea. Harul, spunea el, nu distruge firea, ci o desăvârșește.

În concepția lui Toma, politica implică responsabilitate morală, călăuzirea voinței și a tuturor acțiunilor sociale ale omului de către rațiune. Prudența politică privește alegerea corectă a mijloacelor de înfăptuire a unui scop moral, binele obștesc al comunității sau al statului. Oamenii sunt în mod natural înzestrați de Dumnezeu cu capacitatea de a cunoaște binele și, cu toate că sunt înclinați spre eroare, sunt capabili să năzuiască spre bine. Voința omului a fost coruptă de căderea în păcat; rațiunea sa însă nu. Omul poate să cunoască binele singur, dar știe totodată că pentru mântuire are nevoie de ajutor supranatural. Pe tărâmul rațiunii, adică al politicii, omul poate totuși să facă binele; valorile și adevărurile umane nu sunt anulate de revelația unor valori și adevăruri superioare, iar gândirea naturală se înalță grație implicării în edificarea unei civilizații ce tinde spre perfecțiune prin recunoașterea unui tărâm natural al valorilor raționale și etice, aplicabile

în mod universal tuturor oamenilor, creştini şi păgâni deopotrivă. Acest model al dreptăţii cunoscut pe cale raţională este întruchipat în legea naturii (→ *lege*).

Summa theologiae (în continuare ST) cuprinde un *tractatus de legibus*, în care Toma examinează (1) legea eternă, (2) legea divină, (3) legea naturii şi (4) legea umană pozitivă.

(1) Legea eternă este înţelepciunea lui Dumnezeu, cârmuitorul tuturor acţiunilor şi mişcărilor cosmosului creat. Această lege eternă serveşte drept prototip al legii, dirijând acţiunile universului creat; din acest prototip derivă toate celelalte forme, limitate, ale legii. Legea eternă fiind planul de cârmuire prezent în Dumnezeu, toate legile derivă din ea în măsura în care concordă cu dreapta raţiune (ST I, II, Q.93, art. 3 concl.).

(2) Legea divină, aşa cum e enunţată în Sfânta Scriptură, de pildă în porunci, constituie un îndreptar suplimentar când se adaugă acelor precepte ale legii naturale pe care le cunosc toţi oamenii raţionali.

(3) Oamenii au în comun cu întreaga creaţie o înclinaţie naturală spre bine, în virtutea căreia năzuiesc în mod automat spre autoconservare. Există şi înclinaţii specifice pe care le au în comun cu animalele: de pildă instinctul sexual şi creşterea copiilor. Cea mai importantă şi proprie oamenilor este înclinaţia de a cunoaşte adevărul despre Dumnezeu şi de a trăi în societate. Prin urmare, oamenii sunt din fire fiinţe sociale şi politice, precum şi fiinţe religioase. Legea naturală li se aplică doar lor în calitate de făpturi conştiente, raţionale, morale şi sociale, învăţându-i să evite ignoranţa şi să nu-i vatăme ori să-i prejudicieze pe alţii, cu care sunt nevoiţi să conviețuiască. Aşadar, pentru toţi oamenii există un standard unic al adevărului şi al dreptei viețuiri, standard cunoscut în mod natural şi identic de către toţi. Când e vorba însă de anumite concluzii ce decurg din principiile morale eterne, deşi standardul adevărului rămâne acelaşi, circumstanţele specifice de aplicare a lui variază. Pe măsură ce istoria aduce schimbări, preceptele sau concluziile secundare scoase din principiile morale prime şi neschimbătoare se modifică de la caz la caz. În felul acesta legea naturală nu se schimbă, ci primeşte un adaos.

(4) Înclinaţia naturală a oamenilor spre acţiunea virtuoasă poate fi convertită, printr-o anumită educaţie întru disciplină, în conduită virtuoasă habituală. Legea pozitivă exercită o astfel de acţiune educativă, împiedicându-i pe oameni să facă rău şi asigurând astfel comunităţii o viaţă paşnică. De aici provine necesitatea edictării de legi umane pozitive şi raţionale. O astfel de lege umană are calitatea de lege numai în măsura în care este conformă raţiunii, ceea ce înseamnă că principele se supune din proprie voinţă raţiunii şi legii naturale, aşa cum li se supune orice om. Prin urmare, dacă legea pozitivă edictată de suveran este în contradicţie cu legea naturală şi cu raţiunea, ea nu mai este legală, ci este o corupere a legii (ST I, II, Q.95 art. 2 concl.). Validitatea legii depinde de justeţea ei, adică de caracterul ei rezonabil. Legea naturală statuează că cei ce o încalcă trebuie pedepsiţi, dar legea umană pozitivă este cea care determină pedeapsa concretă. Legea pozitivă, la rândul ei, se împarte în legea naţiunilor

(care cuprinde, de pildă, norme generale privitoare la vânzare şi cumpărare, şi la alte activităţi necesare vieţii sociale din orice ţară) şi legea civilă (care cuprinde aplicaţii particulare ale legii naturale la diferite condiţii locale).

Totalitatea legilor umane trebuie să aibă drept scop binele comun al cetăţii sau al statului. Legea umană este promulgată de cârmuitorul comunităţii în conformitate cu regimul politic particular al acesteia. Regimul spre care se îndreaptă cel mai mult preferinţa lui Toma d'Aquino este monarhia, dar o monarhie având caracterul unui guvernământ mixt, format de nobili şi sfătuit de aceştia, şi reflectând opiniile înţelepţilor, ale bogaţilor şi ale întregului popor. Legile acestui stat beneficiază de sancţiunea comună a nobilimii şi a oamenilor de rând. Cea mai bună organizare a puterii într-o cetate sau într-un regat se realizează atunci când există un unic şef virtuos care porunceşte, cu condiţia însă ca cei ce i se subordonează să participe la alegerea celor ce conduc (ST I, II, Q.105, art. 1).

În scrierile sale timpurii, Toma d'Aquino a susţinut că legile iraţionale instituite nu de suverani animaţi de binele obştii, ci de tirani ce se preocupă doar de interesele proprii nu sunt obligatorii, iar răsturnarea unei astfel de cârmuiri este o acţiune lăudabilă şi nu înseamnă răzvrătire. În *Summa* însă completează, spunând că, dacă dezordinea şi tulburările ce s-ar isca în urma răsturnării tiranului de către comunitate sunt de natură să ducă la prejudicii şi dereglări *şi mai mari* decât cele existente, răsturnarea cârmuirii nu este indicată. Nu există niciodată un drept privat de depunere sau de ucidere a tiranilor, numai o autoritate publică fiind îndrituită la o astfel de acţiune.

Deşi Toma d'Aquino pare a schiţa un tărâm autonom al naturii şi al raţiunii în care operează politica seculară, el susţine, de asemenea, că sfera naturală şi temporală a puterii este în cele din urmă subordonată tărâmului spiritual. Interesele comune ale credincioşilor şi binele lor spiritual sunt plasate de el în sfera de competenţă a Bisericii ca educator ce promovează viaţa întru virtute; în felul acesta, el pledează în favoarea armoniei dintre cele două jurisdicţii, a bisericii şi a statului (→ *biserica şi statul*) în cadrul comunităţii politice creştine. Fericirea pământească trebuie promovată în aşa fel, încât să ducă la fericirea din ceruri.

Toma d'Aquino consideră firesc ca oamenii să posede bunuri materiale, ceea ce înseamnă că admite proprietatea* privată. Împărţirea comunităţii în sfere de proprietate privată are caracter utilitar, favorizând pacea şi comerţul, şi rezultă din *învoiala umană* materializată în dreptul pozitiv. Ceea ce trece însă peste satisfacerea nevoilor reale şi peste un profit modest revine, potrivit legii naturale, celor săraci şi urmează a fi folosit pentru binele comun. Este la latitudinea indivizilor ca din avuţia lor să dea şi celor săraci, exceptând cazurile de necesitate urgentă, când cei aflaţi în primejdia de a muri prin inaniţie pot să ia din ceea ce, în mod legal, aparţine altora, fără a se face prin aceasta vinovaţi de jaf. Hotarele proprietăţii private sunt trasate de necesitatea naturală şi de moralitate. Agoniscala excesivă este condamnată, dar sunt acceptabile comerţul şi obţinerea unui profit moderat, destinat

susținerii propriei familii, ajutorării celor săraci sau binelui comunității. Camăta nu e niciodată îngăduită, deoarece singurul rost al banilor este de a facilita schimbul, ei trebuind folosiți pentru consum sau cheltuială.

Toma d'Aquino a fost de la început un teolog dominican de cel mai înalt prestigiu printre marile inteligențe din perioada scolastică. Mai târziu însă, mai ales în secolul al XIX-lea, a ajuns să reprezinte vocea însăși a catolicismului oficial. În secolul al XIV-lea a fost sanctificat. Teoria sa despre stat a contribuit la ridicarea gândirii politice europene pe un nou plan, unde cârmuitorii seculari sunt caracterizați prin raționalitate prudențială și autonomie. Statele nu doar satisfac niște nevoi umane, ci le servesc totodată oamenilor ca primul pas, moral și natural, pe calea spre fericirea veșnică. JC

Bibliografie

AQUINAS, T., *Summa theologiae*, în ed. T. Gilby a operei, 60 vol., Londra, Blackfriars, 1963–1981. — (♦) BLACK, A., „St Thomas Aquinas: the state and morality", în *Political Thought from Plato to NATO*, Londra, BBC publications, 1984. — (♦) D'ENTRÈVES, A. P. ed., *Aquinas: Selected Political Writings*, Oxford, Blackwell, 1984. — O'CONNOR, D. J., *Aquinas and Natural Law*, Londra, Macmillan, 1967. — WEISHEIPL, J., *Friar Thomas D'Aquino: his Life, Thought and Works*, Oxford, Blackwell, 1974.

totalitarism Noțiune modernă, cu toate că este folosită nu doar cu referire la regimuri moderne, ci și la unele din vechime. În prima ediție a *Encyclopedia of the Social Sciences* (1933) termenul nu figura, iar *Oxford English Dictionary* îi identifică prima menționare în *Contemporary Review* din aprilie 1928. În timpul celui de-al doilea război mondial cuvântul a intrat atât de mult în uzul curent încât se întâlnește în filme precum versiunea ecranizată de Gabriel Pascal a piesei lui G. Bernard Shaw* *Maior Barbara* și în *Mai presus de orice îndoială*, unde Joan Crawford folosește pentru procedeele de tortură naziste expresia „manichiură totalitară". Accepțiunea cu care termenul a fost folosit imediat după război sugerează o încercare de amendare a schemelor clasificatoare tradiționale bazate pe termeni ca dictatură, despotism* și tiranie. Ceea ce s-a urmărit astfel cu precădere a fost introducerea unui termen generic aplicabil regimurilor de stânga și de dreapta considerate a avea mult mai multe trăsături comune decât putea s-o indice tradiționala polarizare ideologică dintre comunism* și fascism*. Trăsăturile „totaliste" ale statului stalinist erau puse alături de trăsături similare ale statului nazist într-un mod care îngăduia ca acum critica îndreptată odinioară împotriva inamicilor de război să fie aplicată foștilor aliați deveniți inamici în cadrul recent declanșatului război rece. Karl Popper* s-a folosit de o critică radicală la adresa lui Platon*, Hegel* și Marx* pentru a condamna ceea ce el numea „ingineria socială utopică" practicată de regimurile „totalitare" moderne din Germania și Rusia — procedeu reluat cu câtva timp în urmă de către André Glucksmann, Bernard Henri-Lévy și alți „noi filozofi" europeni dezamăgiți de întruchipările contemporane ale marxismului din Uniunea Sovietică și din alte țări. De fapt, Popper e cel care a dat primul tonul pentru utilizarea

ideologică a ideii de totalitarism, utilizare ce avea să devină o importantă armă în arsenalul retoricii politice din Occident.

Deşi nu erau nici ei cu totul imuni la ideologie, reprezentanţii ştiinţelor sociale au preluat termenul, încercând să-i ataşeze o semnificaţie menită să funcţioneze ca indicator axiologic-neutru al anumitor atribute ale regimurilor politice. În contrast cu analiza de pionierat a Hannei Arendt*, centrată pe „teroarea totală" ca esenţă a totalitarismului, specialişti în studiul comparativ al regimurilor politice ca Friedrich şi Brzezinski au dat termenului o definiţie fenomenologică, în care au cuprins trăsături ca ideologia totalistă, statul-partid unic, hegemonia poliţiei secrete şi monopolul guvernamental asupra structurilor economice, culturale şi informaţionale ale societăţii. Aceste trăsături diferite aveau ca numitor comun ideea de totalitarism ca o formă de regim care, după cum se exprimă Eckstein şi Apter, „anihilează toate delimitările dintre stat şi grupările din societate, ba chiar şi dintre stat şi personalitatea indivizilor" (p. 434). Pe la începutul anilor 1970, studiile comparative asupra sistemelor politice şi-au însuşit în mod necritic termenul, făcând din el un indicator standard pentru comparaţii.

În această perioadă termenul a fost supus tot mai multor critici conceptuale (vezi Barber), dar a continuat să fie folosit de către comparatişti ca un instrument-standard. Şi mai important e, probabil, faptul că a continuat să servească drept armă în războiul conceptual-ideologic. În 1976 Jean-François Revel a publicat *Ispita totalitară*, în care se combină argumente luate din mai vechile studii de psihologie a „totalismului" cu o pătimaşă înfierare a stalinismului. Decuplarea regimurilor totalitare marxiste de verii lor fascişti a continuat în celebrul eseu semnat de Jeanne Kirkpatrick „Dictatura şi dublele standarde" din *Commentary*, unde autoarea afirmă că regimurile „autoritare" (de dreapta) aliate ale Occidentului diferă (şi sunt mai bune) decât regimurile „totalitare" (de stânga), în principal pentru că sistemele autoritare erau, în opinia sa, susceptibile de o treptată democratizare — dispoziţie dovedită mai cu seamă de ostilitatea lor faţă de comunism. Administraţia Reagan, în serviciul căreia avea să intre în cele din urmă Kirkpatrick, a renunţat să folosească termenul „totalitar" pentru regimurile tiranice care-i erau aliate, dar totodată i-a extins sfera în aşa fel, încât să cuprindă o multitudine de adversari ce erau în mod vag de stânga — de pildă, regimul sandinist din Nicaragua, care în 1984 a fost caracterizat ca fiind un „stat totalitar comunist". Ironia face, astfel, că un cuvânt ce fusese iniţial folosit pentru a caracteriza fascismul şi care a dobândit respectabilitate în chip de noţiune-punte prin care se făcea o legătură între forme de dreapta şi forme de stânga ale autoritarismului centralist modern a sfârşit prin a fi o caracterizare a comunismului. S-ar putea spune, prin urmare, că istoria acestei noţiuni pare să ne spună mai mult despre istoria ideologiei postbelice decât despre studiul comparativ al regimurilor politice. Că aşa stau lucrurile reiese în mod vizibil din confuzia conceptuală în care termenul continuă să fie

învăluit. Chiar şi între teoreticieni imparţiali ai acestei idei există dezacorduri de fond când e vorba de relaţia totalitarismului cu idei ca acelea de democraţie*, modernitate şi politică*. Wolfe, Moore şi Friedrich, bunăoară, au insistat că totalitarismul trebuie plasat în opoziţie cu formele de guvernământ democratice; pe când Talmon şi alţii insistă cu aceeaşi vigoare că totalitarismul este el însuşi o formă deosebit de virulentă de democraţie, identificându-l cu politica omului-masă şi a societăţii de masă şi sugerând că „recuzita democraţiei de masă este în bună parte aceeaşi cu cea a totalitarismului" (Eckstein şi Apter, p. 437). În mod similar s-a susţinut de către unii că totalitarismul e o formă de regim existentă doar în societatea industrială modernă (Eckstein şi Apter), iar de către alţii, că este o formă „a cărei concepţie de bază (...) a apărut anterior industrialismului şi independent de acesta" (Moore, p. 74). Dezacorduri s-au ivit şi în legătură cu întrebarea dacă termenul se referă la o formă de guvernământ, fiind astfel eminamente politic, sau la o formă de societate, în care caz ar fi o idee socio-economică. În absenţa unui acord asupra acestor chestiuni, este greu de stabilit dacă noţiunea de totalitarism aparţine dezbaterii dintre liberali (adepţi ai statului limitat) şi democraţi (adepţi ai statului asistenţial*) privitoare la cât de întinsă ar trebui să fie sfera de activitate a statului; sau dezbaterii dintre democraţi şi autoritari cu privire la legitimitatea puterii, adică la problema suveranităţii populare.

Istoria nebuloasă a ideii de totalitarism ar părea să sugereze că e vorba nu doar de un concept esenţialmente contestat, aşa cum sunt şi cele de democraţie sau libertate, sau de o idee normativă cu încărcătură axiologică, aşa cum sunt toate ideile politice importante, ci de un termen ale cărui înţelesuri şi utilizări principale sunt exclusiv ideologice. După ce a fost folosit pentru caracterizarea unor regimuri atât de diferite între ele, cum au fost Germania nazistă, Rusia stalinistă, Republica lui Platon, dinastia chineză Qi, Italia fascistă, Nicaragua sandinistă, India din timpul dinastiei Mauryu, Imperiul Roman sub Diocleţian, Geneva sub Calvin*, Japonia sub dinastia Meiji, Sparta antică şi Statele Unite nu numai din anii 1960, ci şi din 1840, termenul ar putea să pară lipsit de orice semnificaţie utilă în perimetrul ştiinţelor sociale. El rămâne în schimb un indicator preţios pentru înţelegerea caracterului pe care l-a avut ideologia războiului rece şi astfel interesează sociologia cunoaşterii din perioada postbelică.

BRB

Bibliografie

ARENDT, H., *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur şi M. Ivănescu, Bucureşti, Humanitas, 1994. — BARBER, B. R., „Conceptual foundations of totalitarianism", în *Totalitarianism in Perspective*, C. J. Friedrich, M. Curtis şi B. R. Barber ed., New York, Praeger, 1969. — ECKSTEIN, H. şi D. Apter ed., *Comparative Politics*, New York, Free Press of Glencoe, 1963. — (♦)FRIEDRICH, C. J. şi Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York, Praeger, 1967. — KIRKPATRICK, J., „Dictatorship and the double standards", în *Commentary*, 68.5 (1979), pp. 34–45. — MOORE Jr., B., *Political Power and Social Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958. — POPPER, K., *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, 2 vol., trad. de D. Stoianovici, Bucureşti, Huma-

nitas, 1993. — REVEL, J.-F., *The Totalitarian Temptation*, Londra, Secker & Warburg, 1976. — (♦) TALMON, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, Praeger, 1961. — WOLFE, B., *Communist Totalitarianism*, Boston, Beacon, 1956.

tradiție În sens literal tradiția acoperă toate elementele culturii noastre care au fost transmise și preluate din trecut. În acest sens foarte larg, practic singurele lucruri netradiționale din perimetrul culturii sunt cele vădit noi sau eminamente tranzitorii. În accepțiunea curentă însă cuvântul „tradiție" este rezervat pentru obiceiurile, ceremoniile, credințele și instituțiile care sunt nu doar vechi, ci cărora le acordăm totodată o valoare aparte în prezent. Este vorba îndeobște de o valoare morală sau religioasă, dar ea poate fi și politică sau educațională. În orice caz, o tradiție propriu-zisă este un element al culturii care, oricât de vechi ar fi, este prețuit în prezent din rațiuni funcționale sau rituale.

Interesul ce se acordă actualmente tradiției a fost dobândit de ea la începutul secolului al XIX-lea. Era epoca în care consecințele celor două mari revoluții, democratică și industrială, păreau a implica erodarea, dacă nu chiar nimicirea, multora dintre părțile cele mai vechi ale moștenirii culturale și sociale occidentale; era vorba în special de familia lărgită, de comunitatea locală, de parohie, breaslă, meșteșug, ca și de aristocrație și de monarhie. S-a conturat atunci în Occident o distincție pregnantă între „tradițional" și „modern". În litere, arte, filozofie și politică întâlnim atunci critici răspicați și adesea influenți ai revoluției și reformei, chiar ai modernității în ansamblu. Aceștia erau „tradiționaliștii" și, de prin anii 1830, nou-desemnații „conservatori" din viața politică și culturală. Preocuparea pentru tradiție și trecutul istoric fusese până atunci limitată în cea mai mare parte la cercul iubitorilor de antichități și al sentimentalilor. În secolul al XIX-lea, în principal ca parte a reacției de ansamblu față de individualismul iusnaturalist, interesul pentru tradiție a devenit virtualmente elementul de căpetenie al științelor sociale în curs de formare, îndeosebi al antropologiei, sociologiei, filologiei comparate și folcloristicii. Studiul detaliat al tradițiilor importante din prezent era privit ca o fereastră deschisă spre trecut.

Cuvântul „tradiție" a contribuit la constituirea uneia din tipologiile importante din gândirea socială occidentală a secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Contrastul dintre tradițional și modern a dobândit o foarte clară semnificație tipologică, începând de la politică și până la arte. Iar modul particular în care s-a realizat trecerea de la primul la cel de-al doilea în Europa Occidentală la finele secolului al XVIII-lea a fost transformat, prin generalizare, într-o paradigmă aplicabilă întregii lumi din trecut și din prezent. Astfel, cuplurile de contrarii „statut/contract" la Maine*, „tradițional/democratic" la Tocqueville*, „feudal/burghez" la Marx*, „tradițional/rațional" la Max Weber* și „mecanic/organic" la Durkheim* pot fi considerate ca având-și sorgintea conceptuală în „marea transformare" din Occident. Era implicat și un aspect dinamic: ideea că în mod natural sau normal dezvoltarea are loc de la tradițional la modern și că ține

de responsabilitatea omului de stat luminat să înlesnească prin orice mijloc disponibil această evoluție. Comte*, Marx și Lester Ward au crezut toți în mod implicit în acțiunea unei legi ireversibile care făcea ca pretutindeni societatea tradițională să se transforme în una modernă, desemnată de la caz la caz drept capitalistă, socialistă, tehnologică, democratică, individualistă ș.a.m.d. Pe nesimțite, distincția dintre tradițional și modern a căpătat un caracter partizan: ceea ce era tradițional în lume era inferior și se cerea remediat. Majoritatea economiștilor occidentali au ajuns să considere modernizarea ca fiind aspirația automată și țelul politic al popoarelor „tradiționale" din întreaga lume; ajutorul occidental pentru Lumea a Treia putea fi astfel ancorat adânc în această tipologie pregnant etnocentrică, care în prezent nu este nicăieri mai vizibilă decât la Banca Mondială. (→ *progres*)

RN

Bibliografie

LERNER, D., *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe, 1958. — NISBET, R., *The Social Bond*, New York, Knopf, 1970. — (♦) SCHILS, E., *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981. — TOCQUEVILLE, A. de, *Despre democrație în America*, trad. de M. Boiangiu și B. Staicu, București, Humanitas, 1995.

Trotki, Lev (nume adoptat al lui **Lev Davidovici Bronstein**; 1879–1940) Gânditor politic și revoluționar marxist rus. Îmbrățișând de tânăr marxismul*, Trotki s-a implicat în activități revoluționare, iar în 1905 s-a afirmat ca cel mai proeminent lider al sovietului din Sankt Petersburg. Arestat și exilat în Siberia, evadează și petrece în Europa deceniul anterior anului 1917. Revenind în țară după Revoluția din februarie, li se alătură bolșevicilor și lui Lenin*, devenind împreună cu acesta conducătorul insurecției din octombrie și arhitectul revoluției ce a urmat. În calitate de comisar pentru afacerile externe a condus tratativele de pace cu nemții de la Brest-Litovsk, iar în calitate de comisar de război a creat și condus la victorie Armata Roșie în timpul Războiului civil. După moartea lui Lenin, în 1924, s-a trezit izolat și pus în minoritate în cadrul partidului, după care prăbușirea sa a fost la fel de rapidă și de spectaculoasă pe cât fusese ascensiunea sa la putere. În 1929 a fost alungat din Uniunea Sovietică și, după ce și-a schimbat de câteva ori locul de refugiu, în 1937 s-a stabilit definitiv în Mexic, unde în 1940 a fost asasinat, probabil din ordinul direct al lui Stalin.

Trotki este una dintre cele mai dramatice și mai fascinante figuri din istoria revoluționară a secolului al XX-lea. Strălucit orator și organizator, cu fler pentru elementul teatral, a fost un lider carismatic în timpul unor evenimente cruciale, deși destul de neînzestrat pentru activitatea de partid și politică de rutină, iar comportamentul său intransigent, adesea arogant, ca și atitudinea sa de superioritate față de oamenii de mai mică anvergură l-au lăsat fără o bază politică și fără susținători, vulnerabil la manevrele abile ale altora. Și-a păstrat însă curajul și când era înfrânt, rămânând până la sfârșit activ și răspicat, iar în cursul anilor 1930 a adunat în jurul său, devenind purtătorul lor de cuvânt, pe re-

voluționarii din afara Uniunii Sovietice care, rămași loiali idealurilor din 1917, vedeau în stalinism (→ *I. V. Stalin*) o „degenerare" a revoluției. Mișcarea trotkistă a fost însă ineficientă, iar ultimii ani de viață ai lui Trotki au fost consacrați în principal salvării puținului care rămăsese dintr-o epocă odinioară eroică; vocea sa, în măsura în care se făcea auzită, era a unuia care vorbea în pustiu.

Oricare ar fi verdictul privitor la cariera sa politică și la rolul său istoric, Trotki merită amintit în aceeași măsură, dacă nu chiar mai mult, pentru ideile sale politice și sociale în general (a scris abundent în tot decursul vieții) și în particular pentru modul în care a analizat fenomenul revoluției socialiste într-o societate înapoiată. Încă din 1906 formulase despre Revoluția rusă o teorie care respingea concepția dominantă printre comilitonii marxiști, că o societate cum era cea din Rusia trebuia mai întâi să parcurgă o dezvoltare capitalistă și o revoluție burgheză înainte de a aborda următorul stadiu, cel socialist. Concepția sa, care era aproape cu totul originală și care a devenit cunoscută drept „teoria revoluției permanente", se baza pe ceea ce mai târziu avea să numească „legea dezvoltării inegale și combinate". Societățile de felul celei din Rusia, susținea el, rămânând în cea mai mare parte înapoiate și subdezvoltate, fuseseră totuși penetrate de influențe occidentale, adoptaseră unele dintre cele mai avansate metode în producție și în relațiile economice, iar aceste pungi sau insule ale dezvoltării dăduseră, la rândul lor, naștere unor centre urbane, unui proletariat numeros, unei elite intelectuale occidentalizate și unor forme radicale de opoziție și activism politic. La aceasta se adăuga faptul că, întrucât industrializarea fusese impusă din afară, de către stat, burghezia rămânea slabă și liberalismul ineficient. Contradicțiile rezultate de aici într-o astfel de societate — înapoiere coexistând cu modernitatea, dar aflată și în conflict cu aceasta — creau o tensiune și o instabilitate crescânde și împingeau noile forțe radicale la o confruntare directă cu vechiul regim, confruntare ce nu se putea rezolva decât printr-un salt virtualmente instantaneu în era postcapitalistă, socialistă. Trotki era însă pe deplin conștient că populația majoritară țărănească, interesată în cel mai bun caz să capete pământ, nu-i va urma pe muncitori pe calea lor radicală. El anticipa izbucnirea unei conflagrații revoluționare generale în Europa și trăgea concluzia că, dacă s-ar întâmpla acest lucru, în Rusia un guvern muncitoresc s-ar putea bizui pe un sprijin din afară spre a duce mai departe transformările economice, biruind tendințele reacționare din rândurile țărănimii. În felul acesta, credea el, „inegalitatea dezvoltării" avea să culmineze într-o „dezvoltare combinată", adică în conjugarea a două stadii istorice ale dezvoltării sociale și economice. (→ *trotkism*)

Evenimentele din 1917 au confirmat, după părerea lui Trotki, valabilitatea în ce privește esențialul a analizei sale teoretice — căreia și Lenin însuși, la început sceptic, i-a acordat ulterior un oarecare credit. Dar, după cum se știe, revoluția europeană nu s-a materializat, iar după aceea Trotki a înclinat din ce în ce mai mult să pună acest

eşec pe seama doctrinei lui Stalin privind „socialismul într-o singură ţară", doctrină ce ar fi urmărit să abandoneze atât revoluţia mondială, cât şi orientarea socialistă internaţională, dând prioritate obiectivelor sovietice exclusiv interne. În numeroase scrieri din anii 1930 Troţki a analizat stalinismul, calificându-l în mod alternativ, iar uneori şi concomitent, drept „bonapartism", colectivism „thermidorian", birocratic sau ca fiind de-a dreptul o „trădare", ori chiar aberaţie a unei minţi bolnave. Nici una din aceste susţineri nu s-a dovedit convingătoare, după cum o dovedesc chiar categoriile confuze şi uneori contradictorii de care se servea analiza lui, iar el, deşi a contribuit, poate mai mult ca oricine, la demascarea şi înfierarea dimensiunilor fără precedent ale ororilor sau, cum le spunea el, „crimelor" lui Stalin, nu prea ştia cum să interpreteze faptul că între timp Stalin efectua o transformare totală a societăţii sovietice.

Dificultatea poziţiei — deopotrivă teoretice şi politice — a lui Troţki venea din faptul că, deşi îl ataca pe Stalin, continua să sprijine înfăptuirile Revoluţiei din octombrie şi — lucru cât se poate de semnificativ — din refuzul său de a recunoaşte orice legătură posibilă între ceea ce se petrecuse sub Stalin şi concepţia originară leninist-bolşevică despre partid şi politică. Ironia face ca tocmai Troţki să fi fost cel care la început (încă din 1903) a denunţat bolşevismul ca fiind o reţetă pentru o „dictatură *asupra* proletariatului", iar pe Lenin personal ca fiind un conspirator gen Robespierre, ce complota în vederea subminării mişcării socialiste democratice din Rusia. De fapt, aceste scrieri din tinereţe, care au dus la o ruptură totală cu Lenin în perioada 1903–1917, rămân până în ziua de azi cea mai bună analiză a relaţiei dintre înapoiere şi bolşevism* sau a ceea ce azi ar fi numit fenomenul structural prin care precaritatea instituţiilor sociale dă naştere dominaţiei autonome a politicului şi a statului asupra societăţii. După împăcarea sa cu Lenin, în 1917, Troţki nu a mai repus niciodată pe tapet ceea ce sesizase şi analizase cu atâta francheţe odinioară. Lucru ce poate fi înţeles, ţinând cont de îngrădirile politice la care a fost supus între anii 1920 şi 1930; dar el nu şi-a dat seama niciodată cât de mult devenise dependentă de bolşevism teoria revoluţiei permanente susţinută de el şi că, fără voia sa, aceasta ajunsese un accesoriu al stalinismului.

Totuşi, analiza sociologică şi politică făcută de Troţki stării de înapoiere, a posibilităţilor multiple pe care le oferea o evoluţie istorică particulară şi a dinamicii schimbării revoluţionare au transformat semnificativ relevanţa marxismului în secolul al XX-lea: dintr-o teorie menită iniţial să ofere înţelegerea viitorului capitalismului european, el a devenit o teorie aplicabilă mai mult societăţilor „nedezvoltate", neeuropene, după cum, cel puţin parţial, avea s-o dovedească istoria ulterioară. Sub stindardul marxismului luase naştere în lumea pre-capitalistă un nou fel de colectivism*, deşi acesta avea prea puţin în comun cu genul de societate preconizat de Troţki. Troţki a izbutit mai bine ca oricine în încercarea de a-i explica logica istorică, chiar dacă însuşi destinul său simbolizează cel mai bine limitele gândirii sale politice, ca şi caracterul limitat al acestui colectivism.

BK

Bibliografie
(♦) DAY, R., *Leon Trotsky and the Politics of Economic Isolation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. — (♦) DEUTSCHER, I., *The Prophet Armed, The Prophet Unarmed, The Prophet Outcast*, 3 vol., Londra, Oxford University Press, 1954, 1959, 1963. — HOWE, I., *The Basic Writings of Trotsky*, Londra, Secker & Warburg, 1964. — (♦) KNEI-PAZ, B., *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, Oxford, Oxford University Press, 1978. — (♦) KOLAKOWSKI, L., *Main Currents in Marxism*, vol. III, Oxford, Oxford University Press, 1978. — TROTSKY, L., *Terrorism and Communism* (1920), trad. de M. Schachtman, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961. — ~, *The History of the Russian Revolution* (1932–1933), trad. de M. Eastman, Londra, Gollancz, 1965. — ~, *The Permanent Revolution* şi *Results and Prospects*, trad. de J. G. Wright, rev. B. Pearce, Londra, New Park, 1962. — ~, *My Life*, trad. de M. Eastman, Harmondsworth, Penguin, 1975. — ~, *The Revolution Betrayed*, trad. de M. Eastman, Londra, Faber & Faber, 1937.

troţkism Variantă a marxismului* derivată în cea mai mare parte din lucrările lui Troţki* şi îndeosebi din scrierile sale critice, din ultima parte a vieţii, la adresa stalinismului (→ *I. V. Stalin*) şi a Uniunii Sovietice. Troţkismul păstrează teza marxistă originară a necesităţii revoluţiei proletare, dar refuză să vadă în Uniunea Sovietică sau în regimurile comuniste din estul Europei întruchipări autentice ale socialismului. Unii troţkişti rămân credincioşi caracterizării iniţiale date de Troţki Uniunii Sovietice, de stat al muncitorilor degenerat; alţii dau acestui regim caracterizarea mai radicală de capitalism de stat*.

DLM

Tucker, Benjamin R. (1854–1939) Anarhist american. Publicist şi jurnalist, Tucker a devenit cel mai de seamă exponent al anarhismului* individualist din epoca sa.

Turgot, Anne-Robert Jacques (1727 – 1781) Economist francez. A fost influenţat de ideile generale ale iluminismului francez* şi în special de doctrinele economice ale fiziocraţiei*. De la aceasta din urmă a preluat ataşamentul faţă de o politică economică *laissez-faire**, pe care a încercat s-o pună în aplicare — fără succes — în cursul scurtei perioade în care a fost controlor general de finanţe al lui Ludovic al XVI-lea. Cea mai cunoscută lucrare a sa este *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766).

DLM

U

utilitarism Denumirea acelei tradiţii din teoria etică potrivit căreia, în mod direct sau indirect, justeţea actelor, a politicilor, a deciziilor şi a opţiunilor trebuie judecată în funcţie de tendinţa lor de a promova fericirea celor afectaţi de ele. Este asociată cu numele lui Jeremy Bentham* şi John Stuart Mill*, mai recent cu cele ale lui Henry Sidgwick* şi G. E. Moore, iar şi mai recent, cu cele ale lui J. C. Smart şi R. M. Hare. De la Bentham şi Mill încoace, utilitarismul n-a încetat să ocupe un loc central în teoretizarea morală; iar în prezent, ca urmare a dezvoltării impetuoase a eticii aplicate, în fiecare arie problematică unde stă la baza uneia sau alteia dintre poziţiile ce se înfruntă, el a ajuns să aibă un impact semnificativ asupra gândirii morale a multor nespecialişti.

Bentham considera că un act este just dacă tinde să promoveze fericirea, şi nejust dacă tinde să producă opusul fericirii, fericirea fiind înţeleasă ca plăcere, iar nefericirea ca durere sau absenţă a plăcerii. Plăcerile şi durerile urmau a fi evaluate sau cântărite folosind aşa-numitul „calcul felicific" (de pildă, după intensitatea, durata şi proximitatea lor), care făcea cu putinţă ca plăcerilor şi durerilor să le fie atribuite valori sau unităţi asupra cărora să fie efectuabile operaţii aritmetice. Acest calcul era independent de particularităţile indivizilor, putând fi aplicat la plăceri diferite ale unor persoane diferite şi lua în considerare şi intensitatea, adică gradele diferite de plăcere ale diferiţilor oameni. Amploarea, adică numărul total de persoane afectate de act, constituia o parte importantă a calculului. Justeţea actelor era determinată, aşadar, prin însumarea unităţilor sau a valorilor diferitelor plăceri şi dureri produse la diferiţi oameni afectaţi de respectivul act: un act era just dacă producea un excedent de plăcere în raport cu durerea. Ţelul global era maximizarea plăcerii, adică producerea celui mai mare excedent de plăcere comparativ cu durerea în colectivitatea celor afectaţi. Ţel exprimat prin formula „maximum de fericire pentru cât mai mulţi", pe care cercul de reformatori sociali, politici şi juridici strânşi în jurul lui Bentham căuta să-l transpună în societate. (→ *radicalism filozofic*) În ciuda anumitor rezerve, John Stuart Mill accepta poziţia generală a lui Bentham, inclusiv hedonismul acestuia şi teza sa că acţiunile noastre sunt motivate în întregime de plăcere şi durere. Mill însă voia să ia în considerare nu doar cantitatea, ci şi calitatea plăcerilor, vorbind despre plăceri superioare şi plăceri inferioare; ceea ce generează dificul-

tăți. Pentru că nu este clar dacă se poate susține o distincție între calitățile plăcerilor (obiecția fiind că plăcerea e plăcere, deși cauzele ei pot varia) și dacă o astfel de distincție se pretează la un calcul care permite atribuirea de valori sau unități plăcerilor și, ca atare, însumarea și compararea în mod impersonal a diferitelor plăceri.

Utilitarismul clasic al lui Bentham și Mill este o formă de utilitarism-al-actelor (engl. *act-utilitarianism*) (uneori s-au formulat dubii cu privire la interpretarea în acest fel a lui Mill), iar acest tip de utilitarism, conform căruia un act este just dacă urmările lui sunt cel puțin la fel de bune ca acelea ale oricărei alternative, este astăzi pus în contrast cu alte tipuri, cum sunt utilitarismul-regulilor (engl. *rule-utilitarianism*) și generalizarea utilitară (precum și cu utilitarismul-motivelor) (engl. *motive-utilitarianism*). Potrivit utilitarismului-regulilor, un act este just dacă se conformează unei reguli a cărei respectare generală ar avea/are consecințe bune. Ceea ce urmărește acest tip de teorie, care se prezintă sub mai multe forme, este de a diminua accentul pus pe consecințele actelor și de a conferi un rol mai mare în determinarea justeței actelor (consecințelor), conformării la reguli. Potrivit generalizării utilitare, un act este just dacă aparține unui gen ce ar avea/are consecințe bune în ipoteza că actele de acest gen ar fi săvârșite în mod universal/general. Intenția acestei teorii este de a pune justețea unui act în funcție nu de consecințele lui efective, ci de consecințele pe care el le-ar avea în situația ipotetică în care un act de acest fel ar fi săvârșit în mod universal/general. Chestiunea dacă generalizarea utilitară este sau nu o versiune a utilitarismului-regulilor și chestiunea dacă nu cumva acesta din urmă este reductibil la utilitarismul-actelor sunt ele însele obiect de controversă (Lyons).

Termenul „utilitarism" desemnează, așadar, nu o teorie unică, ci un mănunchi de teorii ce constituie variații pe aceeași temă. Această temă cuprinde patru componente: (1) o componentă „consecvențială", conform căreia justețea se leagă într-un fel sau altul cu producerea de consecințe bune; (2) o componentă valorică, potrivit căreia aprecierea consecințelor ca fiind bune sau rele se face cu ajutorul unui standard al binelui intrinsec; (3) o componentă extensională, conform căreia la determinarea justeței se cer luate în calcul nu doar consecințele actului pentru agent, ci și modul cum îi afectează el pe toți ceilalți; (4) un principiu al utilității, conform căruia trebuie să se urmărească maximizarea a ceea ce potrivit cu standardul binelui este în mod intrinsec bun.

Poziția „act-utilitară", că actele sunt juste sau nejuste doar în virtutea calității bune sau rele a consecințelor lor, posedă cele patru componente. Componenta ei corespunzătoare lui (1) este consecvențialismul sau teza după care doar consecințele fac ca un act să fie just sau nejust. Consecvențialismul însuși este larg discutat și criticat, cu totul independent de dificultățile generale ce se pot ivi cu privire, de pildă, la determinarea începutului și a sfârșitului consecințelor unui act sau în legătură cu specificarea locului ce revine circumstanțelor în viziunea consecvențialistă despre justețe. Pe de altă

parte, în legătură cu consecvenţialismul apar probleme şi independent de includerea lui în utilitarismul-actelor. În trecut, ele erau centrate în jurul apărării consecvenţialismului împotriva teoriilor rivale despre ce anume face ca un act just să fie just şi împotriva acuzaţiilor potrivit cărora consecvenţialismul ar da în vileag un spirit corupt (căci nu exclude nici o clasă de acte ca fiind nejuste în mod independent de consecinţele lor) şi ne-ar lăsa la discreţia celor răi (cărora le ajunge să facă mai rele consecinţele alternativelor comparativ cu cele ale actului pe care ele vor să-l săvârşească). Cu timpul însă controversa s-a deplasat din ce în ce mai mult spre mult discutata acuzaţie că punctul de vedere consecvenţialist ne-ar face să abandonăm multe dintre proiectele, angajamentele şi relaţiile noastre, şi astfel să ne pierdem integritatea, deoarece conform lui nu ne-ar fi îngăduit să fim preocupaţi în mai mare măsură de proiectele noastre decât de ale altcuiva decât dacă ne-ar dicta-o consecinţele (Williams, *apud* Smart şi Williams). În al treilea rând vin problemele ce se pun în legătură cu utilitarismul-actelor ca urmare a includerii în el a consecvenţialismului. Într-o vreme ele se refereau în cea mai mare parte la natura, locul şi ponderea regulilor morale şi sociale în cadrul acestui tip de utilitarism; în prezent ele vizează cel mai adesea natura, locul şi ponderea drepturilor morale individuale în cadrul utilitarismelor în general. În consecvenţialism ceea ce contează sunt consecinţele, nu unde anume se produc ele sau cine ce plăceri are, iar modurilor de a defini justeţea independent de persoane li s-a imputat că nu iau în serios separaţia dintre persoane, altfel spus, că nu acordă consideraţia cuvenită oamenilor ca persoane autonome având-şi fiecare individualitatea sa, proiectele şi preocupările sale, şi o demnitate inerentă. Cât de convingătoare sunt aceste obiecţii aduse utilitariştilor e o chestiune aprig disputată; persistenţa lor însă a stimulat dezvoltarea de teorii ale drepturilor morale individuale menite să protejeze persoanele (Dworkin).

Orice utilitarism-al-actelor (ca de altfel şi toate celelalte utilitarisme) trebuie să cuprindă un standard al binelui intrinsec, în raport cu care să fie evaluate consecinţele actelor. În linii foarte mari, se poate trasa o distincţie între standarde hedoniste şi standarde nehedoniste sau ideale, deşi înăuntrul fiecărei tabere se fac şi alte distincţii. Hedonismul poate lăsa loc numai plăcerii fizice; sau poate, ca la Bentham, să includă şi lucruri (mai vag definite) precum folosul şi avantajul. Atât Mill, cât şi Sidgwick au adoptat standarde ţinând de plăcere, deşi cu unele deosebiri: în timp ce Mill făcea distincţii calitative între plăceri, Sidgwick a introdus, independent şi alături de standardul său de plăcere, un principiu de dreptate spre a evidenţia în teoria sa, pe lângă preocuparea pentru maximizarea plăcerii, şi o preocupare pentru distribuţie. Diferenţe există şi înăuntrul celeilalte tabere, a standardului ideal. W. T. Stace formulează standardul său pentru bine în termeni de fericire, care include plăcerea fără a se reduce la ea, în timp ce Hastings Rashdall şi G. E. Moore considerau că, pe lângă plăcere şi/sau

fericire, anumite lucruri (cum ar fi experienţa estetică) sunt în mod intrinsec bune. Cele două tabere sunt de acord în privinţa lucrurilor considerate a fi intrinsec bune: este vorba de anumite stări sufleteşti sau de conştiinţă, desemnate în chip colectiv drept „plăcere", „fericire" etc.

În vremea din urmă se observă o îndepărtare de concepţia despre valoare şi utilitate axată pe stări sufleteşti, către o concepţie axată pe satisfacerea intereselor, „interes" fiind aici un termen generic ce acoperă o multitudine de dorinţe sau preferinţe. În acest caz capătă o importanţă capitală întrebarea care sunt dorinţele a căror satisfacere ar trebui maximizată — cele prezente, cele viitoare, cele raţionale? —, iar cei ce îmbrăţişează această orientare pun accentul finalmente pe dorinţele raţionale şi informate, din cauza problemelor pe care le ridică dorinţele prezente şi cele viitoare. Devine astfel necesară şi se cere apărată o teorie detaliată a valorii care să dea conţinut mai specific noţiunii de dorinţe raţionale. Fie că se adoptă despre valoare şi utilitate o concepţie axată pe stări sufleteşti sau una axată pe ideea de dorinţă raţională, trebuie să fie posibile comparaţii interpersonale privitoare, să zicem, la fericire sau la împlinirea dorinţelor; în privinţa acestei posibilităţi există numeroase dispute, deşi utilitariştii şi economiştii au adus în această direcţie contribuţii noi şi importante.

În cazul utilitarismului-actelor componenta extensională cuprinde toate persoanele afectate de actul cu pricina şi le cuprinde în mod egal, în măsura în care sunt afectate. Trebuie incluse cumva şi animalele? Bentham credea că da, deoarece considera că şi ele simt durerea; în schimb nu este evident, în cazul că explicăm valoarea prin prisma satisfacerii dorinţelor, dacă animalele pot sau nu să aibă dorinţe raţionale. După cum nu este clar nici în cazul nou-născuţilor, al indivizilor grav debili mintal şi al celor aflaţi în stare de comă (care nu satisfac nici standardul lui Bentham). Parte din această problemă, după cum rezultă clar din controversele privind avortul, constă în a decide cine sau ce ar urma să conteze drept persoană; pentru aceasta s-ar cere elaborate şi justificate criterii de aplicare a atributului de persoană. Un standard sau altul al binelui intrinsec este necesar pentru a se putea aplica criteriul utilităţii, pentru că o formulare abstractă, de felul „Maximizează întotdeauna utilitatea netă!", nu ne spune ce să maximizăm. Un standard al binelui face posibilă o formulare concretă, aplicabilă, precum „Maximizează întotdeauna satisfacerea netă a dorinţelor!" Principiul utilităţii este un principiu de maximizare ce-i îndeamnă pe aderenţi să maximizeze în lume ceea ce, potrivit cu standardul binelui adoptat de ei, este intrinsec bun; iar în cazul utilitarismului-actelor, principiul se aplică direct actelor. La acest din urmă punct se ivesc dificultăţi: se poate întâmpla ca aplicarea directă a principiului pe baza considerării fiecărui act în parte (a) să vină în conflict cu „convingerile morale curente" (utilitatea poate fi maximizată într-un caz particular vătămând, de pildă, pe cineva) şi (b) să nu maximizeze utilitatea globală chiar dacă utilitatea este maximizată în fiecare

ocazie în parte (o persoană ce dorește să devină alergător de performanță ar putea, spre exemplu, să constate că de fiecare dată când ar trebui să se ducă la antrenament dorește mai mult altceva, astfel încât, deși maximizează întotdeauna satisfacerea dorințelor în ocaziile particulare, nu-și satisface niciodată dorința globală de a fi alergător de performanță). Pentru a înlătura aceste dificultăți și anumite altele, R. M. Hare și alți utilitariști au elaborat o interpretare a gândirii morale desfășurată pe două niveluri, interpretare ce constituie un fel de utilitarism-al-regulilor la nivelul întâi sau intuitiv, făcând să intervină aici reguli și drepturi, și un fel de utilitarism-al-actelor la nivelul al doilea sau critic. Elementul crucial al acestei teorii rezidă în folosirea utilitarismului-actelor la nivelul critic în vederea alegerii la nivelul intuitiv a acelor orientări după care să ne călăuzim viața; iar orientările alese vor fi acelea a căror acceptare generală va maximiza utilitatea. Astfel, dat fiind că aceste orientări au fost alese ținând cont de situațiile în care e probabil că ne vom găsi, acțiunea în conformitate cu ele ne va oferi, după toate probabilitățile, cea mai bună șansă de a face ceea ce trebuie făcut, adică de a săvârși acel act ale cărui consecințe totale sunt cel puțin la fel de bune ca acelea ale oricărei alternative. Teoria lui Hare este doar indirect consecvențialistă, deoarece exclude o invocare amplă a consecințelor actelor la nivelul intuitiv; ceea ce înlătură în mod efectiv dezacordurile cu „opinia comună". Cum la nivelul intuitiv această teorie nu aplică principiul utilității examinând actele considerate separat unul de altul, ca evită și celelalte probleme pe care le creează o astfel de aplicare. RGF

Bibliografie

BENTHAM, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), ed. J. Harrison, Oxford, Blackwell, 1948. — BRANDT, R. B., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979. — DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, ed. rev., Londra, Duckworth, 1979. — HARE, R. M., *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981. — LYONS, D., *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 1965. — MILL, J. S., *Utilitarismul*, trad. de V. Mureșan, București, Alternative, 1994. — MOORE, G. E., *Principia Ethica* (1903), Cambridge, Cambridge University Press, 1959. — ~, *Ethics* (1912), Oxford, Oxford University Press, 1961. — RASHDALL, H., *Theory of Good and Evil*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1924. — REGAN, D. H., *Utilitarianism and Co-operation*, Oxford, Clarendon Press, 1980. — SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics* (1874), ed. a VII-a, Londra, Macmillan, 1907. — SMART, J. J. C. și B. A. O. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973 (include J. J. C. Smart, „An outline of a system of utilitarian ethics" și B. Williams, „A critique of utilitarianism"). — STACE, W. T., *The Concept of Morals*, New York, Macmillan, 1937.

utopism *Utopia* este titlul faimoasei cărți (din 1516) a lui Sir Thomas More*: neologismul său, „utopia", exploatând asemănarea dintre cuvintele grecești *eu* „bun" și *ou* „nu", conotează un loc care este deopotrivă „bun" și aflat „nicăieri". Începând de atunci, termenul e folosit cu înțelesul de societate ideală sau, peiorativ, societate imposibilă — sau și una, și alta. Utopiile au fost adesea desconsiderate sau disprețuite doar pentru faptul că

nu erau ancorate în realitatea contemporană. Ele îndeplinesc totuşi în gândirea politică două funcţii importante — aceea de a critica în mod explicit rânduielile sociale şi politice existente, dintr-o perspectivă radicală, şi nu din una reformistă, şi aceea de a oferi noi idealuri şi de a ilustra în ce fel ar putea fi acestea realizate în cadrul unei societăţi diferite. Majoritatea gânditorilor utopici caută să promoveze bunăstarea şi fericirea indivizilor şi să descrie în detaliu instituţiile sociale şi formele de viaţă personală apte să ducă la acest rezultat; ceea ce le plasează în afara făgaşului obişnuit al teoriei politice, care pune accentul pe politic şi adesea neglijează elementul personal.

Gândirea utopică nu este întotdeauna uşor de recunoscut. Inconfundabile sunt acele utopii care descriu în formă literară o societate ideală: romane despre societăţi perfecte din viitor sau din trecut, ori tărâmuri ideale „de aiurea". Există însă şi scrieri neliterare cu conţinut utopic: coduri ideale de legi concepute de gânditori iluminişti ca abatele Morelly şi propuneri amănunţite de experimente comunitare, ca acelea ale lui Owen*. Unii gânditori sociali au înclinaţii utopice care-şi află expresie în pledoariile lor pentru un ideal cum este proprietatea comună, de unde decurg o seamă de consecinţe importante pentru organizarea socială şi politică. Utopismul însă nu se rezumă la pledoaria pentru un ideal; altminteri toţi gânditorii politici ar fi într-o privinţă sau alta utopici. El presupune în plus aplicarea acestui ideal sau a acestor idealuri la toate aspectele vieţii sociale, cu consecinţe revoluţionare pentru reorganizarea societăţii. Utopismul, de bună seamă, nu este o ideologie (în ciuda terminaţiei „ism"), pentru că au fost imaginate numeroase feluri de utopie, la stânga şi la dreapta spectrului politic, dar şi în afara acestor categorii. El *este* o metodă aparte de reflecţie asupra politicii şi a societăţii, prin care se caută forma perfectă de organizare socială, cea mai bună sau cea mai fericită, neîngrădită de ataşamente faţă de instituţiile existente. Printre cele mai cunoscute şi mai exemplare utopii se numără *Republica* lui Platon*, un stat ideal cârmuit de regi-filozofi („paznicii") care trăiesc în comun, fără proprietate privată şi îşi petrec timpul contemplând binele şi adevărul, pe care le realizează prin decretele lor; *Utopia* lui More, o comunitate insulară organizată pe baza traiului în comun, a proprietăţii comune, a securităţii materiale şi a obligaţiei de a munci; *Noua Atlantidă* (1627) a lui Bacon*, o societate condusă de oameni de ştiinţă după principii luminate, ştiinţifice; *Cetatea Soarelui* (1602) a lui Campanella*, o cetate construită după o schemă de cercuri concentrice, ai cărei cetăţeni îşi dedică viaţa cunoaşterii şi evlaviei; diversele utopii senzuale sau legaliste datorate gânditorilor iluminişti Mably, Morelly, Bretonne şi Diderot*; proiectele de comunităţi utopice ale primilor socialişti ca Owen, Fourier* şi Cabet*; *Looking Backward* (1888) a lui Edward Bellamy*, care descrie Statele Unite din anul 2000 ca pe o societate tehnologică şi socialistă; şi *News From Nowhere* (1891) a lui William Morris*, o societate idilică, rurală şi meşteşugărească, condusă după principii marxiste.

Numărul utopiilor înregistrate se ridică la multe mii (Sargent), ceea ce face cu neputință o descriere generală a conținutului lor. Câteva teme și structuri recurente merită însă evidențiate. Foarte multe utopii propun o formă de proprietate socializată sau comună și vorbesc despre efectele nocive ale existenței proprietății private (→ *comunism*). Majoritatea utopiilor de acest fel sunt egalitare în principiu, chiar dacă nu și în fiecare detaliu. Această pledoarie susținută în favoarea proprietății comune sau colective constituie o critică, directă sau pe ocolite, a societăților în care trăiau autorii respectivi și unde proprietatea privată (asupra pământului sau a capitalului) era instituția socială dominantă și era privită, în consecință, drept cauza de căpetenie a relelor sociale. (În secolul al XIX-lea a apărut în Statele Unite un curent utopic divergent, unde mulți autori imaginau utopii „capitaliste ameliorate" — un capitalism fără capitaliști! — vezi Negley și Patrick.) O a doua temă o constituie preconizarea unei modalități binevoitor-dictatoriale de implementare a idealului utopic: în *Utopia* lui More, marele conducător Utopus introdusese cu nouă sute de ani în urmă niște legi ideale care continuau să mențină pacea și bunăstarea pentru locuitorii Utopiei. Despotul luminat era în mod natural o alegere populară a instrumentului politic în utopiile anterioare secolului al XIX-lea (adică predemocratice). Alte utopii preconizează guvernarea de către elite — de către o clasă luminată formată, de pildă, din filozofi, din oameni de știință sau din industriași. Utopiile din secolele al XIX-lea și al XX-lea încorporează mai adesea instituții ideal-democratice, dar atracția ce o exercită ideea conducerii de către o elită superioară persistă, de pildă, în utopiile lui H. G. Wells. Această încredere în inteligență și/sau competența tehnică este cea care a inspirat antiutopii precum *The Brave New World* a lui Huxley (1932). Utopiile conduse de elite sunt în mod inevitabil societăți în care există deosebiri sociale și un fel de sistem de clase care reflectă neîncrederea gânditorului utopic în posibilitatea egalității umane. Republica lui Platon, în care există trei clase, a fost prima din acest gen de utopii și un model pentru utopii de mai târziu. Se poate deosebi, așadar, în linii mari, între ceea ce s-ar putea numi astăzi utopii „socialiste" și, respectiv, „nesocialiste", și între utopii egalitare și utopii neegalitare. Există însă utopii egalitare care mențin proprietatea privată și utopii conduse de elite, dar în care proprietatea este comunizată. Ceea ce sugerează că pentru autorii utopiști repartiția și proprietatea asupra resurselor și respectiv forma de guvernământ sunt conceptual distincte, și nu interdependente, cum susținea Marx.

Orice demers utopic izvorăște dintr-o insatisfacție provocată de societatea existentă. Spectacolul nedreptății, al nefericirii umane îl face pe gânditor să imagineze o formă de organizare apță să elimine cauzele acestor rele. În acest punct se deschid în fața teoreticianului utopic două strategii, după cum adoptă una sau alta dintre următoarele două ipoteze. Dacă relele sociale sunt rezultatul naturii umane inerent vicioase, remediul constă în crearea de instituții capabile de a ține mai strâns în frâu tendințele antisociale. Pe

când, dacă se consideră că problemele sociale sunt generate de instituțiile proaste și care deformează sau înăbușă înclinațiile noastre firești, remediul constă în construirea de instituții mai liberale și mai umane, și în stimularea dezvoltării și a ameliorării individuale. Utopiștii care adoptă prima ipoteză, cea pesimistă, caută îndeobște să conceapă instituții eficiente de control social și stipulează sancțiuni severe împotriva devianței. Cei ce adoptă cea de-a doua ipoteză se arată preocupați cu precădere de educația concepută în vederea dezvoltării personale și morale și încearcă să relaxeze controalele sociale. Aceștia din urmă au fost numiți „perfectibiliști", adică gânditori convinși că natura umană nu e iremediabil vicioasă sau coruptă de păcatul originar, ci este susceptibilă de ameliorare sau chiar de perfecțiune. Pentru ei problema se rezumă la conceperea de instituții sociale care să promoveze și să grăbească această ameliorare. Din acest grup fac parte mulți utopiști din secolul al XVIII-lea, precum și socialiștii utopici Fourier, Owen și Saint-Simon*, anarhiști ca Godwin*, Bakunin* și Kropotkin*, câțiva marxiști și utopiștii feminiști de astăzi. Pentru anarhiști, concluzia logică trasă din premisa lor că oamenii sunt de la natură buni era că instituțiile politice trebuiau desființate cu totul, menținerea ordinii sociale și păstrarea libertății individuale urmând a se bizui pe „moralitatea naturală". Alții, precum Owen, considerau posibilă formularea unor legi care să corespundă dorințelor umane, în loc să le înăbușe. Analiza dezvoltării și a împlinirii umane oferită de astfel de gânditori aduce o dimensiune rodnică rar întâlnită în teoriile politice obișnuite. Utopismul are însă în comun cu alte teoretizări politice faptul că se bazează pe o concepție despre natura umană și despre binele uman, concepție ce dictează forma de organizare politică preferată. Există o trecere rațională de la o concepție despre om la o concepție particulară despre societate.

După cum sugeram mai înainte, calitatea distinctivă a gândirii utopice constă în aceea că ea cuprinde nu doar viața politică, ci și cea economică, socială și privată (inclusiv iubirea, căsnicia și modul de creștere a copiilor). Ceea ce e interesant în contextul de față este că atâția dintre utopiști minimalizează rolul și importanța politicului (ale politicii ca rezolvare de conflicte și a dezbaterii politice) sau elimină cu totul politicul din societățile lor ideale. Există, firește, numeroase utopii care descriu instituții guvernamentale ideale — regi-filozofi, parlamente exemplare, coduri de legi imuabile —, dar multe altele reflectă supoziția că o societate cu instituții sociale și economice perfecte ar funcționa armonios, fără intervenție autoritară sau dialog politic. Patru sunt temeiurile acestei supoziții. Întâi, unele societăți imaginare sunt plasate izolat față de alte societăți (pe insule, dincolo de lanțuri de munți de netrecut etc.), astfel că nu au probleme de relații externe, în timp ce altele sunt menite a cuprinde întreaga lume, cu același rezultat. Una dintre funcțiile primordiale ale guvernământului — unii ar spune chiar funcția lui originară —, gestionarea relațiilor externe, este astfel eliminată. În al doilea rând, utopiile „apolitice" se sprijină pe

premisa că există un unic Bine, care poate fi descoperit, şi o cale unică spre Viaţa Bună, cea pe care teoreticianul utopist a descoperit-o şi a încorporat-o utopiei sale. Un ansamblu de legi sau de instituţii ce ar reflecta aceste adevăruri ar fi, ca atare, mai presus de orice dispută sau contestare şi ar fi acceptat în mod universal de către locuitorii utopiei. Dispare astfel necesitatea politicii (democratice sau de alt fel) ca instrument de adoptare a deciziilor. În al treilea rând, coeziunea socială şi coexistenţa armonioasă a indivizilor se realizează prin perfecţiunea instituţiilor şi/sau dezvoltarea morală a locuitorilor utopiei. Politica în calitate de metodă de rezolvare a conflictelor de interese devine astfel de prisos. Acceptarea acestei din urmă concluzii reclamă, în particular, un grad neobişnuit de mare de încredere în natura umană; presupunerea că o coexistenţă armonioasă şi paşnică cu semenii noştri este cu adevărat posibilă face suspecte teoriile utopice de acest fel, mai ales în ochii teoreticienilor politici tradiţionali, care împărtăşesc adesea o viziune hobbesiană despre natura umană. Un al patrulea temei al lipsei de importanţă a politicului într-o utopie este acela că societatea perfectă este prin definiţie o societate permanentă, pe care orice schimbare ar face-o în mod necesar mai puţin perfectă. Nu este, aşadar, nevoie de un sistem politic care să gestioneze schimbarea. Gândirii utopice criticii i-au reproşat şi acest imobilism: s-a argumentat — pe drept cuvânt — că o societate fără schimbare şi istorie, cel puţin pe termen lung, este de neînchipuit. Această critică este, probabil, nedreaptă în cazul multor utopişti, care în mod sigur nu voiau, cum i-a acuzat Lapouge, să „încarcereze timpul". Preocuparea lor a fost să descrie o societate ideală pentru prezent; nu li se putea pretinde să-i prezică şi viitorul! Unii utopişti acceptă în mod explicit că până şi societatea ideală se va transforma pe măsură ce istoria progresează.

Este demn de remarcat că şi după ce democraţia a devenit larg acceptată ca forma optimă de guvernământ, mulţi utopişti au continuat să prefere guvernarea de către experţi sau chiar lipsa oricărei guvernări. Ceea ce aparent vine în sprijinul acuzaţiei că utopismul e „apolitic". În replică s-ar putea argumenta că utopiştii nu numai că nu aboleau politica, dar chiar lărgeau spaţiul acesteia. Numai dintr-o perspectivă restrictivă, ce dă politicii fie sensul de democraţie adversarială, fie pe cel de autoritarism coercitiv şi o priveşte doar ca presupunând instituţii formale, utopiştii ar putea fi consideraţi ca fiind în mod primejdios sau culpabil apolitici.

Modul cum sunt tratate politica şi guvernământul atât în utopiile politice cât şi în cele apolitice a fost aspru criticat de către gânditori contemporani ca Popper*, Hayek*, Oakeshott* şi Talmon, care incriminează natura „închisă" sau ticluită a societăţii utopice. Ei susţin că gândirea utopică este un caz particular al gândirii totalitare şi că democraţii liberali trebuie s-o repudieze. Similitudinea funciară dintre totalitarism* şi utopism ar consta în aceea că ambele promovează un adevăr unic şi indubitabil ce ar trebui impus tuturora, inclusiv celor ce nu cred în el; într-o societate totalitară sau în una utopică nu sunt îngăduite dispute

privitoare la mijloace, şi cu atât mai puţin cu privire la scopuri. Pentru Popper, Platon a fost cel dintâi duşman al „societăţii deschise" (a se citi liberal-democratice), cu ideea sa privind un organism cârmuitor de elită, ce impune „adevăruri" politice la care doar el are acces. Marx, spune el, este din aceeaşi stirpe şi la fel toţi ceilalţi utopişti. Hayek critică „raţionalismul constructivist" al utopiştilor, care sunt planificatori cu P mare, şi susţine că binele uman nu poate lua naştere decât prin dezvoltare spontană. Oakeshott adoptă o poziţie asemănătoare, fiind de părere că societăţile umane se menţin prin acumulări şi tradiţii, nu prin reconstrucţie raţională sau revoluţie. Pledoaria lui Popper în favoarea progresului gradual, „bucată cu bucată", antiteză a „ingineriei sociale", reflectă convingeri similare privind virtuţile spontaneităţii şi natura nemanipulabilă a societăţii şi a fericirii umane. Împotriva acestor critici, modul de gândire utopic poate fi apărat în diverse feluri: de pildă, arătând că abordarea raţionalistă şi ataşamentul faţă de un adevăr unic are virtuţi de care abordarea empirică, gradualistă, „deschisă", *laissez-faire*, susţinută de către Popper şi alţii, este lipsită. Se poate, de asemenea, arăta că gânditorii antitotalitari şi antiutopici se autoamăgesc când prezintă societatea liberal-democratică ca fiind paradigmatic deschisă. Cel mai grăitor împotriva tiradei lui Popper este, probabil, faptul că majoritatea gânditorilor utopici nu au pretins ca proiectele lor să fie impuse prin revoluţie sau constrângere; ei au preconizat cel mai adesea drept căi spre utopia educaţia, experimentarea la scară mică sau chiar alegerea democratică.

Din critica lui Popper şi a altora transpare teama de marxism* ca forma cea mai ameninţătoare de totalitarism din lumea contemporană. Marxismul e taxat drept teorie utopică în sensul cel mai rău, realizabilă doar printr-o practică totalitară. Dar este oare marxismul utopic? Marx însuşi i-a atacat pe socialiştii utopici. Motivul practic al acestui atac era că ei distrăgeau clasa muncitoare de la acţiunea concertată împotriva capitalismului, fragmentând-o în secte (de exemplu, saint-simonienii) sau promovând îmburghezirea muncitorilor, aşa cum făcea Owen. Reproşul teoretic al lui Marx la adresa utopiştilor era că sunt nişte gânditori raţionalişti de genul perimat al iluminiştilor, care încearcă să impună lumii nişte constructe intelectuale, neţinând seama de realitatea concretă şi de dialectica istoriei. Ei n-aveau o concepţie despre conflictul de clasă şi nutreau visul prostesc de unire a tuturor claselor — unire considerată de Marx imposibilă. Erau, de asemenea, lipsiţi de o teorie a istoriei, susţinea Marx (deşi el însuşi era îndatorat analizei istorice a lui Saint-Simon). În consecinţă, Marx distingea propria sa teorie de socialismul utopic, numind-o „socialism ştiinţific", şi ferindu-se să formuleze vreun program utopic. Aceasta i-a lăsat pe discipolii săi total lipsiţi de un model de organizare a societăţii comuniste. Adversarii lui Marx îl consideră un gânditor utopic, ceea ce majoritatea marxiştilor neagă. Filozoful german Ernst Bloch a argumentat însă că marxismul cuprinde un curent rece (ştiinţific, metodologic) şi unul cald (utopic, umanitar), acesta

din urmă putând fi identificat în scrierile de tinerețe ale lui Marx despre munca neînstrăinată și despre dezvoltarea umană. Potrivit celor mai evidente criterii, Marx nu e un utopist, dar gânditori marxiști ca Bloch și Marcuse* au dezvoltat teoria sa în direcții utopice.

O teorie influentă despre utopism a fost dezvoltată de Mannheim* în *Ideologie și utopie* (1929). El definea ideile utopice drept idei „incongruente cu realitatea" care, dacă s-ar traduce în acțiune, ar tinde să răstoarne ordinea socială existentă. Ideologia constă și ea din idei incongruente cu realitatea, dar care tind să susțină sistemul existent. Rezultă, potrivit acestei definiții, că ideile utopice, odată înfăptuite, ar deveni repede ideologice. Aceasta s-a întâmplat, în diferite contexte, cu ideile liberale și cu cele marxiste. Mannheim deplângea pierderea „mentalității utopice", survenită, credea el, în urma asimilării muncitorilor în democrația liberală. El regreta absența în lumea de azi a dimensiunii inspiraționale a gândirii și acțiunii umane, dimensiune exprimată de utopism. Gândirea utopică, în concepția lui Mannheim, și-a avut descori obârșia în mișcări sociale. Mulți dintre cei ce au studiat utopismul consideră, tot așa, cu neputință să separe teoriile utopice de numeroasele experimente sociale încercate în trecut și care au atins punctul culminant în SUA în secolul al XIX-lea. Fapt e totuși că o teorie utopică este produsul unui gânditor individual, cum e și orice altă teorie. Un anumit climat de opinie îi poate îndemna pe indivizi să conceapă anumite genuri de utopie, dar teoriile utopice sunt de obicei produse independent de mișcări, fiind ulterior preluate de anumite grupuri ca bază pentru experimentele lor sociale sau pentru acțiunea lor politică. Unii membri ai comunităților experimentale au scris despre experiențele lor, așa cum a făcut Noyes, fondatorul comunității Oneida (1848–1881), dar aceasta nu mai e utopism, ci cronică a unei experiențe.

Crearea de utopii este, așadar, cu precădere o activitate intelectuală și teoretică, ceea ce dă naștere întrebării ce loc ocupă teoriile utopice în cadrul gândirii politice. În ceea ce privește forma, ele au, fără îndoială, ceva distinctiv: alți teoreticieni nu scriu despre societăți imaginare, ci abstrag elemente din societatea existentă, pe care le elaborează, le justifică sau le critică. În privința conținutului însă mulți utopiști au avut idei similare celor dezvoltate de alți teoreticieni. Socialismul a fost, evident, prezentat atât ca utopie, cât și ca teorie ortodoxă. Structura gândirii utopice este cea care face ca ea să difere de alte teorii sub trei aspecte interesante. În primul rând, încercarea utopică de a zugrăvi o societate în întregul ei aduce în atenție o sumedenie de detalii sociale pe care alți teoreticieni de obicei le ignoră. Este important să fie evidențiate coerența societății și nexurile cauzale dintre viața politică, cea socială și cea personală, așa cum fac utopiștii. În al doilea rând, dorința explicită a utopiștilor de a înfăptui cea mai bună societate posibilă din unghiul fericirii umane face ca teoria lor să fie mai ambițioasă și de mai mare anvergură decât teoria convențională. În al treilea rând, procesul de imaginare a unei

comunităţi ideale, care se bazează cu necesitate pe negarea aspectelor neideale ale societăţilor existente, dă teoriei utopice o anumită distanţă faţă de realitate, făcând din ea un instrument critic mai ascuţit decât sunt majoritatea teoriilor politice ortodoxe. Din aceste motive, utopismul se cuvine privit cu seriozitate în perimetrul gândirii politice.

Dată fiind valoarea gândirii utopice, de ce în secolul al XX-lea există mai puţine utopii decât au existat în secolul trecut? Ni se sugerează mai multe explicaţii posibile. S-ar putea ca Mannheim să aibă dreptate când spune că pasiunea pentru utopii s-a diminuat în urma cuceririi de către muncitori a drepturilor politice. Totuşi, multe dintre utopiile din trecut n-au fost scrise şi nici citite de către grupuri politiceşte neemancipate, dezavantajate, ci de către intelectuali. O explicaţie mai plauzibilă ar fi că, odată cu specializarea crescândă a ştiinţelor sociale în universităţi, a devenit inacceptabilă prezentarea filozofiei politice şi sociale în formă ficţională sau speculativă. Teoretizările politice se aşteaptă să se prezinte sub formă de teze riguros argumentate, nemijlocit accesibile la nivel raţional cercetătorilor specializaţi, şi să fie încadrabile în limitele disciplinei. Aceasta exclude descrierile amănunţite ale vieţii de fiecare zi, ca şi speculaţiile mai largi cu privire la sensul vieţii, al morţii şi al fericirii, aşa cum apar în multe utopii. Formele „deviante" ale teoretizării politice rămân pur şi simplu neluate în seamă şi nu li se dă acces în arena dezbaterii politice şi academice. Este refuzată, tot aşa, şi „metoda" utopică de gândire, întrucât produce aserţiuni care, depăşind sfera experienţei curente, nu sunt empiric verificabile. O explicaţie de ordin general a absenţei utopiilor poate fi şi aceea că diversele grozăvii din secolul al XX-lea au dat naştere unei viziuni pesimiste, care exclude perfectibilismul sau idealismul când este vorba de oameni. Cele mai importante creaţii imaginative în modalitatea utopică din acest secol sunt cuprinse în scrieri ca *Noi* (1920) de Zamiatin, *Minunata lume nouă* (1932) de Huxley şi *1984* (1949) de Orwell. Acestea sunt numite uneori *distopii*, adică imagini ale celei mai rele societăţi posibile, dar mai bine li se potriveşte denumirea de „antiutopii", dat fiind că în ele este atacat genul utopic prin adoptarea şi, concomitent, răsturnarea convenţiilor lui. Există totuşi semne că utopismul nu este un gen mort. Mişcările politice radicale din anii 1960 au redeşteptat interesul pentru gândirea utopică. La nivel academic au apărut numeroase comentarii noi cu privire la utopism. În America există o foarte activă societate pentru studiul gândirii utopice iar în lume se ţin din ce în ce mai multe reuniuni ştiinţifice pe această temă. Ceea ce e mai important este că genul utopic serveşte ca vehicul al unor idei noi, radicale. Există utopii ecologice, precum *Ecotopia* lui Callenbach. Un număr de utopii ficţionale au apărut în cadrul mişcării feministe, cele mai cunoscute fiind *The Dispossessed* (1974) de Leguin şi *Woman on the Edge of Time* (1976) de Piercy. Interesantă este aici folosirea modalităţilor utopice pentru exprimarea idealurilor feministe — spre exemplu, a idealului de conciliere

şi de iubire, care cu greu îşi găsesc loc în teoria politică ortodoxă, „masculină". Feministele cred, de asemenea, că „personalul *este* politicul", în consecinţă având nevoie de spaţiul mai larg oferit de utopism spre a-şi exprima deplin concepţia despre societate. Astfel de gânditori folosesc registrul utopic din raţiuni similare celor care l-au făcut pe More să-l inventeze: acelea că anumite ipoteze şi aspiraţii radicale ar fi pur şi simplu respinse dacă ar fi prezentate în forma convenţională (dat fiind că primejduiesc interese de grup puternice); că ficţiunile se bucură de o audienţă mai largă decât polemicile politice, iar scopul urmărit este convertirea; în fine, că anumite adevăruri pot fi exprimate mai viguros pe cale simbolică sau prin ilustrare. Acestea sunt avantajele pe care le are gândirea utopică faţă de teoria politică convenţională şi raţiunile ce îndreptăţesc speranţa că şi în viitor se vor scrie utopii.

BG

Bibliografie

DAVIS, J. C., *Utopia and the Ideal Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. — (♦) GOODWIN, B. şi K. Taylor, *The Politics of Utopia*, Londra, Hutchinson, 1982. — (♦) KATEB, G., *Utopia and its Enemies*, New York, Collier-Macmillan, 1963. — LAPOUGE, A., *Utopie et civilisations*, Paris, Flammarion, 1978. — (♦) MANUEL, F. E. şi F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, Blackwell, 1979. — MANNHEIM, K., *Ideology and Utopia*, trad. L. Wirth şi E. Schils, Londra, Routledge, 1936. — MORTON, J. L., *The English Utopia*, Londra, Lawrence & Wishart, 1969. — NEGLEY, G. R. şi J. M. Patrick, *The Quest for Utopia*, New York, Doubleday, 1952. — SARGENT, L. T., *British and American Utopian Literature 1516–1975*, Boston, Hall, 1979. — SERVIER, J., *Histoire de l'Utopie*, Paris, Gallimard, 1967.

V

Vattel, Emmerich de (1714–1767) Teoretician elveţian al dreptului*. Principala sa lucrare, *Dreptul naţiunilor* (1758), a fost o expunere influentă a dreptului internaţional*.

vechea constituţie Idee larg folosită în gândirea politică europeană între secolele al XV-lea şi al XVIII-lea şi îndreptată în principal împotriva pretenţiilor la absolutism* regal. Prin ideea unei vechi constituţii este exprimată de fapt teza că prerogativele regelui au izvorât din, şi sunt limitate de o constituţie fundamentală, ale cărei origini se pierd în negura istoriei. Prevederile ei pot fi însă recunoscute în *common law*, care, în consecinţă, a circumscris exercitarea de către rege a prerogativei sale. În Anglia vechea constituţie a fost deseori plasată în perioada anglo-saxonă şi contrapusă „jugului normand" pe care William I şi succesorii săi l-au pus pe grumazul poporului.

DLM

Bibliografie

Pocock, J.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

viaţă privată (engl. *privacy* „intimitate" – *n. trad.*) Preocuparea pentru sfera vieţii private datează de când societatea. Discuţiile cu privire la această noţiune şi apelurile la protejarea vieţii private sunt de origine relativ recentă. În prezent este îndeobşte admis că intimitatea e un element important în raporturile dintre oameni şi i se acordă protecţie într-un număr de documente internaţionale care enunţă drepturi umane* universal recunoscute.

Cu privire la sfera acestei noţiuni există controverse, dar toată lumea e de acord că este vorba de chestiuni ţinând de informare, izolare şi atenţie. Unii adaugă la acestea preocupări privind libertatea de acţiune în chestiuni „private", prezentarea faţă de alţii într-o falsă lumină, folosirea numelui sau a unor caracteristici personale ale unui individ (cum sunt vocea sau imaginea) pentru scopurile altcuiva, mai cu seamă în contexte comerciale, şi libertatea de a nu fi expus fără voie la zgomot, mirosuri sau privelişti. Astfel, determinarea limitelor exacte ale noţiunii are inevitabil, într-o anumită măsură, un caracter stipulativ.

Miezul noţiunii „viaţă privată" cuprinde chestiuni precum: obţinerea, păstrarea şi răspândirea de informaţii referitoare la o persoană, măsura în care persoana respectivă poate controla accesul altora la ea şi facultatea individului de a-şi păstra anonimatul. Toate acestea stau în legături reciproce, dar formează componente distincte ale noţiunii „viaţă privată". Acest miez al

noțiunii deosebește viața privată de secret, prima fiind pusă în legătură doar cu *persoanele*; despre secretele organizațiilor comerciale sau ale statului nu se consideră că ridică probleme privind viața privată.

Există o profundă ambiguitate descriptiv-normativ în folosirea cuvintelor „privat" și „viață privată", la care trebuie luat aminte dacă vrem să evităm confuzia. Astfel, „privat" poate să însemne, uneori, „ceea ce în fapt este necunoscut (inaccesibil)", iar alteori, „ceea ce trebuie să fie necunoscut" fie conform normelor existente, fie conform normelor pe care vorbitorul vrea să le susțină. În multe dintre argumentările privitoare la întinderea dezirabilă a protecției se alunecă în mod ilicit de la sensul descriptiv la cel normativ. În alte cazuri argumentările sunt circulare, trecând fără să avertizeze de la invocarea unor norme existente la invocarea unor norme ideale (de pildă, atunci când se spune că nu pot fi îndreptățite pretențiile de ocrotire a vieții private când e vorba de evenimente ce se petrec în locuri publice).

Intensificarea în vremea din urmă a preocupării pentru protejarea vieții private în ceea ce privește informarea se datorează în parte amenințărilor noi și sporite la adresa ei, iar pe de alta, unei conștientizări potențate a legăturilor pe care le are sfera vieții private cu anumite idealuri importante ale persoanei și ale societății. Sporirea amenințărilor se datorează în parte unor evoluții tehnologice. În prezent există o gamă variată de mijloace sofisticate de obținere de informații (cum sunt urmărirea sau ascultarea electronică sau fotografierea de la distanță). Calculatoarele oferă posibilități aproape nelimitate de receptare, stocare, prelucrare, combinare și recuperare a informației. În plus, difuzarea informației și atragerea atenției pot fi instantanee și cu bătaie planetară. În anumite alte privințe, societățile de astăzi sunt mai „private" decât cele în care au trăit strămoșii noștri: cei mai mulți dintre noi au parte de mai mult anonimat decât ar fi putut spera (sau, poate, dori) să aibă aceia. Totuși, noile amenințări tehnologice sunt de asemenea natură, încât precauțiile pe care le luăm în mod obișnuit spre a ne feri de alții viața privată n-ar fi suficiente în fața unei încercări decise a altora de a pătrunde în ea. De aceea se impune adoptarea unor reglementări.

Nu toată lumea e de acord că protejarea vieții private, în sensul că pentru anumite zone individul în cauză poate să controleze informația, accesul și atenția, reprezintă cu adevărat un ideal: unii spun că preocuparea actuală pentru sfera vieții private nu este decât un indiciu în plus al individualismului periculos care constituie un aspect al înstrăinării*. Alții susțin că principala funcție a protejării vieții private este de a înlesni falsul: oamenii nu au nevoie de ea dacă nu au ceva de ascuns. Majoritatea teoreticienilor sunt însă de acord că un anumit cuantum de intimitate este esențial atât pentru idealuri individuale, cum sunt autonomia, sănătatea psihică, creativitatea, creșterea, învățarea și închegarea de relații umane, cât și pentru idealurile sociale ale unei societăți deschise, libere și democratice. Intensificarea din ultima vreme a preocupării pentru protejarea vieții private izvorăște din conștientizarea faptului că doar prin respectarea ei este

posibilă dezvoltarea pe care o socotim dezirabilă a persoanelor şi instituţiilor. Dreptul la intimitate naşte probleme ori de câte ori apare un conflict între dorinţe şi interese privitoare la calitatea şi cantitatea informaţiilor pe care alţii ar trebui să le aibă despre un individ. Astfel de conflicte apar îndeosebi cu privire la zone ale vieţii în legătură cu care oamenii pretind că au nevoie de informaţii pe care să se bazeze în deciziile ce trebuie sau au voie să le ia ori pentru satisfacerea „dreptului de a şti", în timp ce individul în cauză contestă această nevoie sau susţine că propriul său interes de intimitate este mai important. În general, în astfel de conflicte nu se poate decide doar la nivelul satisfacerii dorinţelor şi trebuinţelor. Rezolvarea lor pune în joc şi considerente ce trec dincolo de acestea şi care au de-a face cu interesele şi valorile ce pot fi promovate prin satisfacerea lor.

În prezent majoritatea sistemelor de drept acceptă că protecţia *juridică* trebuie să includă şi viaţa privată, punând astfel capăt unei îndelungate controverse dintre specialişti pe această temă. Protecţia juridică presupune atât o rezolvare a conflictului moral, cât şi decizia că legea este un instrument adecvat pentru protejarea acestei soluţii. Unele sisteme juridice protejează viaţa privată ca atare, altele protejează zone ale acesteia sub alte denumiri. Reglementarea funcţionării băncilor de date computerizate urmăreşte să limiteze difuzarea fără discernământ a informaţiei şi să pună îngrădiri obţinerii de informaţii, accesului la ele şi stocării lor. Pe lângă intimitate, această reglementare urmăreşte să promoveze acurateţea, prospeţimea şi completitudinea datelor. Legea are în vedere şi modurile de obţinere a informaţiilor atât de către funcţionari care aplică legea, cât şi de către persoane particulare. Dreptul cetăţeanului de a nu se autoincrimina este justificat în parte prin considerentul protejării vieţii private şi a valorilor ce se sprijină pe ea. Se consideră că citirea benzilor telegrafice, percheziţiile şi sechestrările, ca şi examenele medicale impuse ridică toate probleme ţinând de viaţa privată. În anumite contexte legea stabileşte drepturi şi privilegii de confidenţialitate menite să garanteze protejarea vieţii private. Cea mai controversată chestiune este cea privitoare la reglementarea difuzării de informaţii despre indivizi, care se află în conflict cu libertatea de expresie, menită să promoveze unele dintre idealurile considerate a avea legătură şi cu protejarea vieţii private, îndeosebi democraţia.

RG

Bibliografie

BENN, S. I. şi G. F. Gaus ed., *Public and Private in Social Life*, Londra, Croom Helm, 1983. — PARENT, W. A., „Recent work on the concept of privacy", în *American Philosophical Quarterly*, 20 (1983), pp. 341–355. — (♦) PENNOCK, J. R. şi J. W. Chapman ed., *Nomos XIII: Privacy*, New York, Atherton, 1971. — (♦) SCHOEMAN, F. ed., *Philosophical Dimensions of Privacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. — (♦) WESTIN, A., *Privacy and Freedom*, New York, Atheneum, 1967.

Vico, Giambattista (1668–1744) Filozof, istoric şi teoretician al dreptului italian. A trăit şi a murit într-o relativă obscuritate, la Neapole, unde între 1699 şi 1741 a deţinut catedra de

retorică la Universitate. Interesul internaţional pentru opera sa s-a deşteptat în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, graţie întâi istoricului francez Jules Michelet, iar apoi filozofului italian Croce*. Dintre lucrările sale mai importante din tinereţe, *Despre metoda de studii din timpurile noastre* (1709) se ocupă de educaţia legiuitorului şi de natura înţelepciunii politice, în timp ce *Despre înţelepciunea străveche a italicilor* (1710) dezvoltă cu precădere o teorie noncartezianã a cunoaşterii. Un interes mai sistematic pentru teoria politică este exprimat pentru prima dată în *Despre coerenţa juristului* (1721), dar mai târziu este dezvoltat de o manieră diferită în contextul unei ştiinţe a principiilor umanităţii, care face obiectul capodoperei sale, *Ştiinţa nouă*. Aceasta există în trei ediţii diferite (1725, 1730 şi 1744), între primele două îndeosebi existând importante deosebiri de formă.

Principalele elemente ale gândirii politice a lui Vico sunt consecinţe a două teze diferite. Prima este că naţiunile au o natură evolutivă comună, care se schimbă pe măsură ce anumite concepte fundamentale, în primul rând cele de adevăr şi dreptate, apar şi se dezvoltă în cadrul interacţiunii dintre oameni în societate. Cea de-a doua este că forma statului şi a guvernământului său trebuie să se conformeze firii poporului guvernat. Din aceste teze decurge că formele statului şi cele ale guvernământului său se vor schimba în funcţie de dezvoltarea acestor concepte fundamentale.

Vico enunţă aceste teze în cadrul dezvoltării unei teorii numite „istoria eternă ideală", despre un proces necesar de dezvoltare şi decădere culturală, socială şi politică, proces care, în anumite circumstanţe, s-ar produce în istoria oricărei naţiuni. Ca primă fază sau „eră" a acestui proces ne este înfăţişată în manieră mitică o lume socială şi fizică cu totul poetică sau imaginativă, reprezentând două aspecte diferite ale lui Dumnezeu sau ale zeilor. Posesia aparţine în mod nemijlocit lui Dumnezeu, dar în chip mijlocit celor ce pretind că-l interpretează dorinţele, fac sacrificii ca să-L înduplece şi aduc poporului legea Sa. Făcând anumite supoziţii despre dezvoltarea naturală a familiilor, Vico conchide că forma de stat potrivită acestei faze este cea a despotismului teocratic, în care toate drepturile de posesie revin tatălui familiei, în persoana căruia sunt reunite toate cele trei funcţii sacerdotale, iar apoi rudelor sale cele mai apropiate. În era a doua, forma statului este determinată de către dorinţa descendenţilor taţilor de a păstra amplele posesiuni private pe care le-au moştenit, dorinţă a cărei justificare rezidă în pretenţia lor la un statut semidivin, adică de a fi fost născuţi din uniri între muritori şi zei. Pentru a explica această formă de stat, Vico face alte două presupuneri. Întâi, că înăuntrul statelor-familii primordiale va fi apărut o deosebire de clasă prin includerea în ele a unor venetici din afară, fără statut semidivin, şi, ca atare, lipsiţi de drepturi civile. Iar în al doilea rând, că, îmboldiţi de un sentiment incipient al dreptăţii naturale şi de îndoielile raţionale ivite în legătură cu statutul semidivin al cârmuitorilor aristocraţi, numiţi şi „eroi", cei aserviţi declanşează un lung război cu scopul de a-şi ameliora statutul juridic şi civil. Până la urmă, pentru a-şi păstra privilegiile,

eroii sunt siliți să cedeze o parte din suveranitatea lor unui senat suprem, ai cărui membri provin doar din rândul lor, spre a putea să păstreze cu forța ceea ce nu mai pot să păstreze doar pe temeiul ascendenței. În cea de a treia eră, „pe deplin umană", se presupune că rațiunea s-a dezvoltat într-atâta, încât s-a ajuns la înțelegerea adevăratei naturi a lucrurilor și, în particular, a faptului că în cazul omului aceasta implică egalitatea de statut civil. De aici rezultă forma statului, unde guvernământul va fi ori o democrație, ori o monarhie care susține acest principiu. Vico nu prea are încredere în capacitatea acestei forme de stat de a se menține și încheie șirul cu o eră finală, „barbaria reflecției", în care deprinderile sufletești necesare coeziunii sociale sucombă în fața egoismului esențial al omului, iar anarhia civilă încheie șirul și totodată dă naștere condițiilor pentru reluarea lui de la început.

Una dintre consecințele teoriei lui Vico este posibilitatea astfel dobândită de a respinge teoriile care întemeiază obligația politică* ca atare fie pe forță, fie pe contract, despre care el consideră că nu se întâlnesc decât în anumite ere din șirul înfățișat de el. Șirul lui Vico luat în totalitate presupune principiul că obligația politică se sprijină pe ceea ce e considerat a fi adecvat și drept, iar conținutul acestora depinde de dezvoltarea mentală sau de „simțul comun" al perioadei cu pricina. În acest sens, teoria sa este mai liberală decât rivalele ei, chiar dacă generează consecința, pe care Vico o acceptă în mod expres, că pentru unele perioade va fi justificată cârmuirea tiranică.

Se cer menționate însă două dificultăți. Întâi, că teoria presupune dezvoltarea cu necesitate a conceptelor de adevăr și de echitate civică. Vico însuși dezvoltă atât argumente *a priori*, cât și argumente *a posteriori* în sprijinul acestei susțineri, dar nu este clar cum întemeiază acestea din urmă pretinsa necesitate, iar primele sunt slăbite de faptul că teoria lui Vico admite posibilitatea ca și propriile lui definiții pentru adevăr și echitate să nu fie decât reflexul unei credințe locale. În al doilea rând, dacă Vico admite că era rațională nu se poate susține în fața egoismului uman, căruia el îi atribuie rolul de cauză eficientă a schimbării de-a lungul șirului, nu e clar de ce un astfel de egoism n-ar submina dezvoltările mai timpurii ale rațiunii, de care depinde întreaga direcție a șirului, întrucât capacitățile rațiunii de a se dezvolta și susține în pofida influenței intereselor egoiste trebuie, în mod logic, să fie aceleași. Aceasta sugerează că Vico greșește crezând că teoria sa implică inevitabilitatea anarhiei și a repetiției, și nu dezvoltarea unor forme diferite de raționalitate și a unor forme sociale și politice diferite.

LP

Bibliografie

(♦) CROCE, B., *The Philosophy of Giambattista Vico*, trad. de R. G. Collingwood, Londra, Howard Latimer, 1913. — TAGLIACOZZO, G. ed., *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities, 1981. — — și D. P. Varene ed., *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976. — (♦) VAUGHAN, C. E., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*, vol. I, New York, Russell & Russell, 1960. — VICO, G., *The Autobiography of Giambattista Vico*, trad. de M. H. Fisch și T. G. Bergin, Ithaca, NY,

Cornell University Press, 1962. — ~. *Despre metoda de studii din timpurile noastre*, trad. de I. Crapcine, București, Societatea Română de filozofie, f.a. — ~, *Selected Writings*, trad. de L. Pompa, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. — ~, *Știința nouă* (*Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*), trad. de N. Façon, București, Editura Univers, 1972.

violență În sens fundamental, prin violență se înțelege aducerea de prejudicii oamenilor prin ucidere, mutilare sau cauzare de suferințe. Accepțiunea cuvântului poate fi lărgită astfel încât să acopere și amenințarea cu astfel de acte și să cuprindă nu doar vătămarea fizică, ci și pe cea psihică. Violența poate fi definită și astfel încât să includă și distrugerea de bunuri. Unii autori politici au lărgit sfera conceptului de violență făcându-l aplicabil și sistemelor politice, sociale și economice opresive, de pe urma cărora suferă oamenii care trăiesc în ele.

Teoria politică se preocupă în principal de fenomenul utilizării violenței organizate de către stat sau de cel al răzvrătirii violente împotriva statului. În mod normal cade în sarcina poliției înăbușirea disidenței interne, iar în sarcina forțelor armate înfruntarea dușmanilor din afară. Violența împotriva statului include răzmerițe, lupte de stradă, asasinate, războiul civil și revoluția. Atitudinile politice față de ambele tipuri de violență sunt, în consecință, influențate de atitudinile față de stat sau față de un tip particular de stat.

În tradiția gândirii politice occidentale violența este privită ca un mijloc indezirabil, dar câteodată necesar de atingere a obiectivelor politice. Un minim de violență din partea statului poate fi justificat prin considerentul menținerii ordinii sociale, dar numai în contextul legalității și al unui regim ce are sprijinul majorității. Răzvrătirea violentă poate fi și ea justificată, însă numai împotriva tiraniei. Războaiele trebuie evitate, pe cât posibil, prin diplomație, comerț și drept internațional, dar sunt legitime când e vorba de apărarea siguranței naționale sau de susținerea anumitor principii (→ *război drept*).

Unele ideologii politice văd însă acțiunea violentă ca un lucru pozitiv. Fascismul* a glorificat războiul atât ca mijloc de extindere și întărire a statului, cât și pentru potențialul său de a inspira eroism, jertfa de sine și camaraderia. Unele ideologii de stânga exaltă și ele răzvrătirea violentă, pe temeiul că violența are pe plan psihologic virtuți eliberatoare, promovează curajul și mândria și-i inspiră și pe alții să se răzvrătească. Astfel de idei sunt cuprinse în unul dintre principalele tratate teoretice asupra răzvrătirii violente, cartea lui Georges Sorel* *Réflexions sur la violence*, publicată pentru prima dată în 1908, care exaltă răzvrătirea revoluționară a clasei muncitoare sub formă de grevă generală, menită să răstoarne decadenta societate burgheză. (→ *sindicalism*) Revoluția violentă a fost idealizată și de mișcări ce năzuiau spre eliberarea națională. Frantz Fanon*, care a scris în contextul războiului antifrancez din Algeria de la începutul anilor 1960, este cel mai cunoscut exponent al virtuților purificatoare și eliberatoare ale revoltei violente împotriva colonialismului.

Se poate face distincție între forme de violență instrumentale și forme de vio-

lență expresive. Violența instrumentală este orientată rațional spre atingerea unor obiective specifice prin provocarea de daune inacceptabile sau prin efectul ei de descurajare. Violența privită ca formă de autoexprimare individuală sau colectivă este un scop în sine și poate fi judecată prin prisma eroismului manifestat, și nu după rezultatele efectiv obținute prin ea.

Din punct de vedere politic pot interesa distincțiile între acte de violență spontane și respectiv premeditate, între genul de violență născut din proteste de masă și violența organizată de un grup particular, și se poate vorbi de grade diferite ale gravității daunelor produse și de natura obiectivelor urmărite. O confruntare între forțele de poliție și niște pichete de grevă, bunăoară, nu are aceleași implicații politice ca o tentativă de lichidare a unor membri-cheie ai echipei guvernamentale. În ambele cazuri se poate vorbi însă de violență politică.

O chestiune teoretică importantă este cea a relației dintre violență și putere*. Majoritatea teoreticienilor văd în violență un element al exercitării puterii. Hannah Arendt* însă a susținut că violența este antiteza puterii, dat fiind că puterea rezultă dintr-o acțiune cooperativă de masă, pe când violența depinde nu de numărul participanților, ci de tehnologia folosită, care poate amplifica distrugerile.

Definițiile date violenței sunt deseori menite să justifice o formă de violență și să condamne altele. Violența organizată de către stat este uneori caracterizată drept forță, în contrast cu actele de violență politică împotriva statului. Această distincție implică, pentru mulți dintre cei ce o folosesc, că forța este legitimă, iar violența nu; Sorel însă, făcând aceeași distincție, ajungea la concluzii opuse. Caracterizarea unui întreg sistem politic și social ca fiind violent, așa cum face Fanon atunci când condamnă violența colonialismului, implică adesea că revolta violentă împotriva acestuia este justificată.

O definiție care folosește același cuvânt, „violență", pentru acțiunea distructivă a agenților statului sau a oponenților lui are și ea implicații politice, dar este mai pregnant centrată pe act, și nu pe agent și pune în joc criterii morale în justificarea sau condamnarea actului. O definiție centrată doar pe violența fizică ar putea să pară că subestimează prejudiciile pe care le cauzează anumite sisteme sociale și că exagerează importanța violenței folosite ca mijloc de protest. Totuși, definiția mai îngustă este mai clară, iar pentru descrierea daunelor psihice și sociale suferite de oameni există alte noțiuni.

AFC

Bibliografie

ARENDT, H., *On Violence*, Harmondsworth, Penguin, 1969. — FANON, F., *The Wretched of the Earth* (1961), trad. de C. Farrington, Londra, Mac Gibbon & Kee, 1965. — (♦) MACFARLANE, L. *Violence and the State*, Londra, Nelson, 1974. — SOREL, G., *Réflexions sur la violence*, ed. a IV-a, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, 1919. — (♦) WALTER, E. V., *Terror and Resistance: a Study of Political Violence*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Vitoria, Francisco (sau Franciscus) de (c. 1483–1546) Teolog spaniol, unul dintre primii teoreticieni ai dreptului internațional*. Născut în

orașul Vitoria din provincia bască Alava, Francisco a intrat de foarte tânăr în Ordinul dominican. Făcându-se remarcat pe plan intelectual, a fost trimis în 1506 la studii la Paris, unde a și predat apoi la colegiul dominican. În 1521 sau 1522, după ce obține la Sorbona licența în teologie, este numit conferențiar de teologie la colegiul dominican din Valladolid, pe atunci reședința preferată a curții spaniole și sediul consiliilor pentru Indii. În 1526 este ales titular al catedrei de teologie la Salamanca, la cea mai prestigioasă universitate spaniolă a timpului. Avea să rămână aci până la moarte. Îndatorirea sa de bază era să țină prelegeri despre Toma d'Aquino și Petrus Lombardus; el nu s-a mărginit însă la acest rol, ci, în prelegeri publice, a aplicat teologia scolastică la chestiuni contemporane. A adus contribuții de seamă în domeniul dreptului internațional prin lucrările *De Indiis* (Despre indieni) și *De jure belli* (Despre dreptul războiului) ambele datând din 1532; în ele, tradiția războiului drept* este aplicată la problema drepturilor militare ale spaniolilor în raport cu indienii din Lumea Nouă. Influența lui Vitoria ajungea până la împăratul Carol al V-lea, care l-a consultat de patru ori (de două ori în 1539 și de alte două ori în 1541) în chestiuni de stat. Printre studenții lui s-au numărat Domingo de Soto și Francisco Suarez*, care mai târziu s-au distins ei înșiși ca teoreticieni ai tradiției războiului drept și ai dreptului internațional.

Importanța operei lui Vitoria rezidă atât în ceea ce a spus, cât și în metodologia folosită. Legat de aceasta din urmă, el a sistematizat moștenirea oarecum difuză a tradiției medievale privitoare la războiul drept și a aplicat-o concret la chestiunea drepturilor militare în Lumea Nouă. Totodată, dat fiind că indienii nu erau creștini, Vitoria a trebuit să reformuleze complet această tradiție, fundamentând-o pe ideea de drept natural*. Teoreticieni de după el au valorificat ambele aceste contribuții. Linia ce merge de la teoria medievală a războiului drept la dreptul internațional modern așa cum îl formulează Grotius* îl are ca important punct intermediar pe Vitoria. Cât privește substanța poziției lui Vitoria, el respingea temeiurile religioase ca fiind o „cauză justă" pentru război și susținea că numai rațiuni derivate din drepturi naturale puteau fi juste; suveranii erau datori să ceară sfatul altora înainte de a porni război, numai așa putând să exercite în chip responsabil o „dreaptă autoritate". Observând că de multe ori nu e clar de partea cui este dreptatea într-un conflict, el cerea respectarea cu scrupulozitate de către beligeranți a proporționalității și a drepturilor necombatanților. Dintre aceste idei, prima și ultima au devenit ulterior ingrediente centrale ale dreptului internațional al războiului; cea de-a doua atestă o luare de poziție deosebit de democratică din partea unui om care a trăit într-o epocă a monarhilor.

JTJ

Bibliografie

(♦) JOHNSON, J.T., *Ideology, Reason, and the Limitation of War*, cap. 3, Princeton NJ și Londra, Princeton University Press, 1975. — SCOTT, J. B., *The Spanish Origin of International Law*, Oxford, Clarendon Press, Londra, Humphrey Milford, 1934. — VITORIA, F. de, *De Indiis et De Jure belli reflectiones*,

ed. E. Nys, Washington, Carnegie Institution, 1917.

voință generală Sintagmă asociată întotdeauna (în mod corect) cu numele lui Jean-Jacques Rousseau*, care a acordat noțiunii *volonté générale* un loc central în filozofia sa politică și morală. Rousseau însuși insistă că „voința generală este întotdeauna dreaptă", că ea este „voința pe care [fiecare] o are ca cetățean", adică atunci când se gândește la binele comun și nu la propria sa voință particulară (*volonté particulière*) ca persoană privată. Până și virtutea, spune el, nu este altceva decât conformarea acestei *volonté particulière* la *volonté générale* publică — conformare care „ne scoate din noi înșine", din egoismul și amorul propriu, îndreptându-ne spre „fericirea publică". Cam în același timp cu Rousseau, Diderot* a folosit noțiunile de *volonté générale* și *particulière* în articolul său „Droit naturel" (1755) din *l'Encyclopédie*, spunând că „voința generală este cea căreia omul trebuie să i se adreseze pentru a ști în ce măsură trebuie să fie om, cetățean, supus, tată, copil"; și că *volonté générale*, care „niciodată nu greșește", constituie „liantul tuturor societăților". În pofida acestor asocieri, ideea de *volonté générale* era temeinic încetățenită în secolul al XVII-lea, deși cu precădere ca idee teologică, și nu ca idee politică. Prin ea era desemnat genul de voință pe care se considera că o exercită Dumnezeu atunci când hotărăște cine să primească harul suficient pentru mântuire și cine să fie trimis în iad. Întrebarea care se punea era următoarea: Dacă Dumnezeu vrea ca toți oamenii să fie mântuiți — așa cum afirmă Sfântul Pavel într-o epistolă către Timotei — are El o voință generală, care produce mântuirea universală? Iar dacă nu, de ce voiește, în particular, ca unii oameni să nu fie mântuiți? În sfârșit, ar fi oare *drept* să fie mântuiți unii, dar nu toți? Prima scriere importantă în care aceste chestiuni sunt tratate printr-un apel la „voința generală" a fost, pare-se, *Première apologie pour M. Jansénius* (1644) a lui Antoine Arnauld, deși acesta susținea, pe urmele lucrării Sf. Augustin *De corruptione et gratia*, că voința generală originară a lui Dumnezeu de a-i mântui pe toți oamenii înainte de Cădere s-a transformat într-o voință particulară de după Cădere de a-i mântui numai pe cei aleși prin milă. Aceasta este, în linii mari, și concepția lui Pascal* din magnificele sale *Écrits sur la grâce* (1656–1658); principala realizare a lui Pascal a constat însă în a fi convertit *la volonté générale* dintr-un concept pur teologic în unul social și politic, prin teza că nu doar Dumnezeu, ci și oamenii trebuie să „încline" spre ceea ce e general, *particularismul* fiind izvorul tuturor relelor și îndeosebi al amorului propriu. În anii 1680 Malebranche a resuscitat și totodată a transformat limbajul voinței generale și particulare, spunând că Dumnezeu nu poate mântui pe fiecare om în parte, pentru că modul său de a acționa este general și simplu (prin legi uniforme). Că Rousseau era familiarizat cu toate aceste lucruri reiese clar din *Confesiunile* sale (1765–1770), ca și din corespondența teologică dintre St. Preux și Julie de Wolmar din Cartea a VI-a *Noii Heloize* (1761). Înseamnă aceasta că el a folosit noțiunile de *volonté*

générale și *volonté particulière* doar din motive de pietate istorică? Nicidecum. Judith Shklar a argumentat că noțiunea de voință generală „exprimă ceea ce el ținea cel mai mult să spună", că ea este „o transpunere a celei mai esențiale facultăți morale individuale" [voliția] pe tărâmul experienței publice" (p. 184). Rațiunile pentru care Rousseau a folosit *volonté générale* erau eminamente filozofice — oricât s-ar fi dovedit de potrivită pentru acest scop vechea noțiune teologică. În fond, cuvintele care compun sintagma *volonté générale* — „voință" și „generalitate" — reprezintă două din componentele principale ale gândirii lui Rousseau. „Generalitatea" semnifică supremația legii*, educația civică prin care suntem scoși din noi înșine înspre binele general (sau comun) și virtuțile cetățenești neparticulariste ale Spartei și ale Romei republicane; iar noțiunea de „voință" întruchipează convingerea că „asocierea civilă este actul cel mai voluntar din lume".

S-ar putea totuși pune întrebarea: Cum se împacă insistența lui Rousseau asupra autorității educative „generalizatoare", atotmodelatoare, cu insistența sa asupra alegerii și a autonomiei personale? Tocmai *prin* teoria sa despre educație, care constituie miezul întregii sale filozofii. La sfârșitul perioadei civice, după ce oamenii vor fi fost „denaturați" și transformați în cetățeni, ei vor avea *în sfârșit* cunoaștere civică și o „voință generală", întocmai cum adulții au în cele din urmă cunoașterea morală și independența care (în mod necesar) le-a lipsit în copilărie. „Pentru națiuni, ca și pentru oameni, există o vreme a tinereții sau, dacă vreți, o vreme a maturității, care trebuie așteptată înainte ca ele să fie supuse legilor." Autonomia vine la sfârșitul unui proces, iar voința generală este *la urmă* la fel de „luminată" pe cât a fost întotdeauna de „dreaptă". Până la urmă, generalitatea la care țineau Pascal, Malebranche, Bayle*, Diderot și Rousseau se dovedește a ocupa un loc la jumătatea distanței dintre *particularitate* și *generalitate*, iar acea *généralité* este ceva specific francez. Lucrul devine evident dacă privim prin contrast gândirea lor cu cea a lui Kant*, socotit a fi reprezentantul desăvârșit al universalismului raționalist german („Să nu acționez niciodată decât în așa fel încât să vreau ca maxima mea să devină o lege universală (...) rațiunea îmi impune un respect imediat față de o asemenea legislație" [universală]) și cu cea a lui William Blake, considerat un reprezentant tipic al „empirismului" etic englez: „Cel ce vrea să facă bine altuia trebuie să-l facă până în cele mai mărunte lucruri particulare. Voința generală este pretextul celui ticălos, ipocrit și lingușitor."

Descoperirea unui *etos* situat mai presus de „mărunțele lucruri particulare", care țintește *spre* universalitate, dar își are rațiunile sale de a nu clădi *pe* rațiune și de a se mulțumi cu o „generalitate" mai modestă, pledoaria pentru un mod de a voi care este mai presus de cel egoist și *particulière*, dar totodată nu aspiră la voința kantiană, universală, „superioară", iată în ce constă contribuția distinctiv franceză la gândirea practică — contribuție elaborată de Rousseau, care a socializat „voința generală" pe care i-o transmiseseră cei mai mari dintre predecesorii săi francezi.

PR

Bibliografie
BRÉHIER, E., „Les lectures Malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau", în *Études de philosophie moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965. — POSTIGLIOLA, A., „De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du «raisonneur violent»", în *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 39, Geneva, Julien, 1980. — (♦) RILEY, P., *The General Will before Rousseau: the Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986. — SHKLAR, J.N., „General will", în *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribner, 1975. — ~, *Men and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. — WOLKER, R., „The Influence of Diderot on Rousseau", în *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. CXXXI, Oxford, Voltaire Foundation, 1975.

Voltaire, François-Marie Arouet (1694–1778) Filozof francez. Voltaire înfăţişa Franţei şi lumii Anglia ca pe o „oglindă a libertăţii". Spre deosebire însă de Montesquieu*, care elogia Anglia cam în aceiaşi termeni, Voltaire nu era de părere că francezii ar trebui să imite în vreun fel sistemul constituţional englez. Ideile politice ale lui Voltaire erau „englezeşti" numai în sensul că erau derivate din scrierile lui Francis Bacon* şi John Locke*. Inspirându-se din Bacon, Voltaire a dezvoltat ceea ce criticii săi considerau a fi o versiune sofisticată a aşa-numitei *thèse royale* bourbone din secolul al XVII-lea: a tezei că la un guvernământ bun, drept şi progresist se putea ajunge numai printr-o puternică monarhie modernă centralizată, nestânjenită de relicve politice medievale şi de interese de grup. În ochii lui Voltaire, principalele „relicve" de acest fel în Franţa erau biserica, nobilimea şi curţile de magistraţi suverane — numite *parlements* —, despre care nu o dată a spus că nu aveau nimic comun cu ceea ce era numit „parlament" în Anglia, adică adunarea legislativă aleasă. În timp ce Montesquieu vedea în aceste *parlements* şi în biserică stavile în calea despotismului regal, Voltaire le considera principalele organisme asupritoare din Franţa. Nu guvernul regal, ci magistraţii şi clerul erau cei ce îi schingiuiau şi executau pe disidenţii religioşi, ardeau cărţi şi persecutau scriitori ca el.

Umilit de nobilimea franceză într-o înfruntare pe care a avut-o în tinereţe cu Rohan-Chabot, Voltaire a rămas toată viaţa adversarul oricărei forme de interes aristocratic şi un susţinător pe faţă al burgheziei. Prin comparaţie, ostilitatea sa faţă de biserică a fost mai temperată; şi cu toate că lua în derâdere biserica oficială, nu a fost niciodată un ateu, ci doar un deist — ba chiar un protector al iezuiţilor atunci când Societatea lui Isus a fost desfiinţată. Experienţa sa la curtea regelui Frederic cel Mare, unde sperase să întruchipeze rolul filozofului în relaţia cu un monarh luminat, a fost în cele din urmă un fiasco; a trebuit să constate că regele nu voia să fie sfătuit, ci linguşit. A rămas totuşi un regalist, şi în anii 1770 a continuat să-l îndemne pe regele Franţei să desfiinţeze menţionatele *parlements*, într-un moment în care opinia publică liberală din Franţa lua în general partea magistraţilor. În ultimii ani de viaţă, când trăia fie la Geneva, fie în vecinătatea ei, Voltaire a devenit un susţinător activ al mişcărilor democratice din acest oraş. Nu era în favoarea unui guvernământ democratic pentru Franţa, tot aşa cum nu dădea prioritate guver-

nământului republican ca regulă generală, dar era de părere că într-un mic oraş-stat elveţian, cu o îndelungată tradiţie de guvernământ popular, democraţia era cel mai bun sistem posibil. A susţinut, rând pe rând, revendicările cetăţenilor din clasa de mijloc faţă de cârmuitorii patricieni ai Genevei şi revendicările locuitorilor aparţinând claselor de jos împotriva dominaţiei cetăţenilor din clasa de mijloc. În acest context Voltaire a produs o bogată literatură pamfletară „de stânga" şi egalitară, care trebuie înţeleasă ca un mesaj adresat genevezilor, şi nu francezilor. Ar fi o greşeală să o luăm drept o dovadă că Voltaire ar fi devenit republican şi democrat în atitudinea sa faţă de guvernământul din propria-i ţară. Cea mai notabilă contribuţie a lui Voltaire la gândirea politică a epocii sale a fost aceea de exponent al toleranţei şi al drepturilor omului. N-a fost un filozof original, ci s-a mulţumit să preia de la Locke baza teoretică a susţinerilor sale, în ciuda contradicţiei dintre opţiunile de factură *whig* ale acestuia şi etatismul celuilalt maestru englez al său, Bacon. Ceea ce i-a lipsit însă la capitolele originalitate şi consecvenţă a fost suplinit cu asupra de măsură prin elocvenţă, vitalitate şi stil. A fost, pesemne, cel mai citit şi mai influent scriitor din epoca sa. La puţin timp după moartea sa la vârsta de optzeci şi trei de ani, la Opera din Paris admiratorii săi l-au „încoronat" împărat al imperiului literelor, imperiu pe care el l-a considerat întotdeauna mai mare şi mai universal decât orice regat sau imperiu politic. (→ *iluminismul francez*)

MC

Bibliografie

(♦) GAY, P., *Voltaire's Politics*, Princeton, NJ; Princeton University Press, 1959. — (♦) MASON, J. H., *Voltaire*, Londra, Granada, 1981. — VOLTAIRE, F.-M., *Œuvres complètes*, vol. 28–29, Paris, Imprimérie de P. Dupont, 1824. *Dicţionarul filozofic*, trad. şi pref. de L. Soare, Bucureşti, ESPLA, 1951. — *Candid* (1759), în *Opere alese*, vol. II, trad. de Al. Philippide, Bucureşti, ESLPA, 1959. — (♦) WADE, I. O., *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969.

W

Webb, Beatrice (1858–1943) şi **Sidney** (1859–1947) Reformatori sociali britanici. Membri de frunte ai Societăţii fabiene, soţii Webb au fost cunoscuţi îndeosebi pentru cercetările de istorie economică şi socială, făcute în colaborare. (→ *fabianism*)

Weber, Max (1864–1920) Economist şi sociolog teoretician german. După studii de istorie a dreptului comercial făcute în tinereţe, Weber s-a impus ca o figură proeminentă a unei noi generaţii de economişti de orientare istorică din Germania anilor 1890. O boală de nervi l-a făcut să se retragă în 1898 din activitatea didactică, fără ca aceasta să afecteze însă producţia sa scrisă, care a acoperit un imens registru tematic. Ceea ce dădea unitate scrierilor sale era preocuparea pentru relaţia reciprocă dintre formaţiunile juridice, politice şi culturale, pe de o parte, şi activitatea economică, pe de alta. Modul său de abordare a acestor probleme a devenit tot mai pronunţat teoretic, ducând la o sistematizare a marilor categorii ale vieţii sociale şi politice atât la nivel general, cât şi la nivelul definirii caracterului specific al civilizaţiei occidentale moderne. Weber a fost, de asemenea, implicat în mod activ şi deseori controversat în problemele politice ale Germaniei wilhelmiene, tratate de el dintr-un punct de vedere naţional-liberal, implicare ce a imprimat o tentă aparte preocupării sale pentru distincţia dintre ştiinţa socială şi practica politică, şi pentru locul deţinut în cea dintâi de către judecăţile de valoare. Abia într-o perioadă relativ târzie a vieţii a ajuns să considere cercetările sale ca fiind „sociologice", iar în prezent este considerat unul dintre Părinţii fondatori ai sociologiei. Opera sa este însă prea complexă pentru a putea fi încadrată univoc, fie din unghiul câmpurilor disciplinare, fie din cel al şcolilor de gândire.

În Germania şi-a câştigat reputaţia la început printr-un studiu privind impactul organizării capitaliste asupra latifundiilor de la est de Elba şi implicaţiile ei în sfera dominaţiei politice exercitate de iunkeri în viaţa politică a Germaniei. Weber rămâne însă cel mai cunoscut pentru un studiu mult mai larg, privind originile capitalismului însuşi (*Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, 1904–1905). Potrivit tezei acestui studiu, comportamentul de maximizare a profitului, atât de caracteristic pentru burghezie, care în condiţiile capitalismului pe deplin dezvoltat putea fi explicat prin simpla necesitate de a supravieţui într-un mediu concurenţial, nu putea fi explicat

la fel în fazele mai timpurii ale dezvoltării capitaliste. Acest comportament a fost produsul unui impuls autonom de a acumula cu mult peste nevoile consumului personal, impuls istoriceşte unic. Sursa acestui impuls Weber o găsea în „ascetismului pământesc" al creştinătăţii reformate, în care s-au îmbinat imperativul muncii metodice ca principală îndatorire a vieţii şi cel al delectării limitate cu roadele acestei munci. Consecinţa neintenţionată a acestei etici, potenţată de presiunile sociale şi psihologice exercitate asupra credinciosului de a-şi dovedi (şi nu câştiga) mântuirea, a fost acumularea de avuţie pentru investiţii.

Primii critici ai tezei lui Weber au răstălmăcit-o ca fiind o explicaţie pur culturală a capitalismului, ca şi cum „un baptist siberian sau un locuitor calvinist al Saharei" ar fi trebuit inevitabil să devină un întreprinzător eficient. În realitate, Weber a fost perfect conştient atât de premisele materiale ale dezvoltării capitaliste, cât şi de interesele sociale de care este nevoie pentru susţinerea răspândirii noilor idei. Întrebarea crucială care se pune în legătură cu teza sa este dacă folosirea muncii salariate, care a făcut posibilă în principiu acumularea nelimitată, a făcut-o pe aceasta şi inevitabilă în practică; altfel spus, dacă etica protestantă trebuie considerată drept o *motivaţie* necesară pentru acumularea capitalistă sau mai degrabă drept o *legitimare* a acesteia în faţa unor valori prevalente ce favorizează consumul ostentativ din partea unei clase neocupate cu munca. Problemă, probabil, cu neputinţă de rezolvat în chip concludent, dat fiind că toate exemplele ulterioare de avânt capitalist au fost influenţate de impactul avântului iniţial. Importanţa teoretică a operei lui Weber rezidă însă în contracararea tentativelor reducţioniste de a trata ideile ca nefiind decât un reflex al intereselor materiale, şi nu ca aflându-se în interacţiune cu acestea, sau de a oferi o explicaţie a schimbării sociale fără referire la motivaţia agenţilor sociali, chiar dacă consecinţele pot fi diferite de cele vizate de aceştia.

Etica protestantă şi spiritul capitalismului a fost doar prima dintr-un şir de lucrări consacrate eticii economice a marilor religii ale lumii, lucrări al căror scop nu a fost, aşa cum s-a afirmat uneori, de a dovedi teza spiritului capitalist învederând lipsa lui în alte locuri, ci de a elucida caracterul distinctiv al raţionalismului occidental modern. În timp ce raţionalitatea instrumentală constituie, după Weber, o caracteristică universală a acţiunii sociale, numai Occidentul modern a făcut din *calculul* celor mai eficiente mijloace de maximizare a scopului un comportament generalizat. Şi în timp ce alte culturi au încercat să facă inteligibilă lumea prin dezvoltarea de teodicei complicate ori să creeze sisteme lăuntric consistente de etică sau drept, trăsăturile distinctive ale raţionalismului occidental au fost postulatul ştiinţific că toate lucrurile pot fi înţelese de raţiune şi atitudinea, convergentă, de luare în stăpânire practică, prin care se urmărea aducerea lumii sub controlul omului (etica reuşitei). În opera de maturitate a lui Weber capitalismul este înfăţişat ca fiind doar o expresie, şi nu locusul unic al acestui proces de „raţionalizare". Pentru a înţelege istoria modernizării, aceasta trebuia privită ca un ansamblu complex de schimbări interdependente, de

la formaţiuni „tradiţionale" la formaţiuni „raţionale", în toate sferele vieţii.

În sfera politică „raţionalitatea" a constituit, în concepţia lui Weber, un principiu de legitimare a autorităţii* distinct, care a determinat, de asemenea, formele dreptului şi ale administraţiei. În societăţile tradiţionale legitimitatea* rezida în persoana stăpânului sau a monarhului prin succesiune ereditară; modul de cârmuire era intens personalizat şi limitat de norme şi obligaţii cutumiare. În contrast cu autoritatea „tradiţională", principiul „raţional" de legitimitate se sprijină pe reguli impersonale, care despart funcţia de persoana care o îndeplineşte şi o eliberează de limitările familiei sau ale gospodăriei. Tot aşa, criteriile de valabilitate a legilor rezidă nu în conţinutul material al acestora, ci în corectitudinea procedurală a instituirii lor, astfel încât procesul de legiferare se eliberează şi el de sub constrângerile normelor tradiţionale. În sfârşit, administraţia „raţionalizată" este exercitată ca o activitate continuă de către profesionişti formaţi şi selecţionaţi după merit, şi nu pe o bază *ad hoc* de către cei din suita personală a şefului politic. Sub toate aceste aspecte „raţionalizarea" a marcat o transformare în sfera de cuprindere şi în adaptabilitatea sistemelor politice şi administrative.

Analiza weberiană a „raţionalizării" dezvăluie şi aspecte negative al acestui proces. În concepţia sa, norma procedurală a raţionalităţii instrumentale tinde să se desprindă de scopurile cărora se presupunea că le este subordonată şi să devină prin ea însăşi o valoare socială dominantă, în timp ce formele organizaţionale menite a lărgi puterile umane dobândesc o formidabilă putere proprie. În aceasta rezidă iraţionalitatea organizării raţionale. Weber credea că ierarhia socială este inevitabilă şi că studierea ei trebuie să evidenţieze relaţia ce există între dimensiunile analitic distincte care sunt statusul, proprietatea şi puterea politică sau organizaţională. Diferitele societăţi puteau fi deosebite una de alta după precumpănirea uneia dintre dimensiuni asupra celorlalte. Dacă în capitalismul timpuriu aceasta a fost proprietatea, în capitalismul dezvoltat este puterea organizaţională. Imperativele acesteia din urmă, şi nu cele ale proprietăţii determină subordonarea muncitorului la locul de muncă, subordonare ce s-ar perpetua şi într-un sistem cu proprietate socială. Un element central al criticii lui Weber la adresa socialismului l-a constituit ideea că încercarea de a înlocui „anarhia" pieţei şi de a înfăptui o mai mare egalitate prin planificare socială ar antrena o enormă expansiune a puterii birocratice şi, ca atare, lipsa de libertate şi stagnarea economică. Menţinerea pieţei şi a proprietăţii private erau necesare, după părerea sa, pentru a exista concurenţă între o pluralitate de puteri sociale şi pentru a fi garantată libertatea individului.

O problemă practică importantă a fost, astfel, pentru Weber cea a modalităţilor de îngrădire a expansiunii birocraţiei*. O alta privea posibilitatea de a supune administraţia birocratică controlului politic. Această din urmă problemă deţine un loc central în teoria sa privind democraţia cu conducere competitivă. În sociologia politică weberiană, pe lângă principiile de legitimitate „tradiţional" şi „raţional", apare

şi un al treilea principiu, cel „carismatic". Acesta trimite la o autoritate ce derivă din persoana liderului însuşi şi din puterea imperativă a mesajului său, şi nu din tradiţie sau din regulile aferente unei funcţii particulare. Acest principiu a reprezentat o forţă specific inovatoare, nerutinieră în viaţa socială. Pentru impunerea controlului asupra administraţiei birocratice şi protejarea inovaţiei faţă de tendinţele conservatoare ale acesteia este, de aceea, de importanţă crucială ca în procesul politic să se lase spaţiu de acţiune principiului carismatic. Lucru ce putea fi asigurat, credea Weber, de circumstanţele politicii electorale de masă. El a remarcat că în condiţiile sufragiului universal alegerile deveneau o formă de plebiscit în favoarea sau împotriva liderilor de partid şi amplificau posibilităţile acestora de a determina orientările politice peste capul reprezentanţilor parlamentari individuali şi al membrilor de rând ai partidelor. Tocmai datorită preţului pe care-l pune pe calităţile liderilor politici şi datorită iniţiativei pe care le-o acordă, şi nu în temeiul vreunui principiu de suveranitate populară, considerată de el fictivă, putea fi justificată, credea Weber, democraţia de masă.

La baza concepţiei lui Weber despre democraţie ca procedură de producere a conducerii politice stă o asumpţie filozofică — aceea că principiile sau valorile politice n-ar putea izvorî din raţiune sau din procesul istoric, ci ar fi expresia unei opţiuni şi angajări subiective. Această perspectivă postnietzscheană a avut consecinţe însemnate pentru o seamă de zone ale gândirii. Ea a dat naştere unei teorii a liberalismului* în care locul central îl ocupă nu o doctrină a drepturilor naturale, ci instituţiile şi procedurile de natură să dea expresie unei pluralităţi de valori aflate în competiţie în cadrul societăţii şi să asigure adaptarea lor reciprocă. La nivel metodologic, menţionata perspectivă a antrenat o disjuncţie radicală între domeniul pur subiectiv al judecăţilor de valoare şi procedeele şi concluziile obiective ale ştiinţei empirice. Idealul weberian pentru ştiinţele sociale a fost unul de neutralitate axiologică. El recunoştea însă totodată că orientarea cercetării şi a formării de concepte în ştiinţele sociale este dependentă de relevanţa ei pentru valorile sociale şi că acestea sunt supuse schimbării istorice. Este controversat în ce măsură acest criteriu al relevanţei axiologice subminează obiectivul neutralităţii valorice sau distincţia profundă pe care Weber a încercat s-o traseze între ştiinţa socială şi practica politică.

În toate chestiunile menţionate mai sus poziţiile lui Weber pot fi puse în contrast cu cele ale marxismului*. Opera sa a fost deseori caracterizată drept o „ripostă burgheză" dată lui Marx*. Fapt e că ori de câte ori a luat poziţie explicită faţă de marxism, Weber a criticat versiunile mai puţin nuanţate ale acestuia din vremea sa iar între opera celor doi se pot identifica importante zone de compatibilitate. Weber nu a fost pur şi simplu un „individualist metodologic", ci, asemenea lui Marx, a căutat o integrare între structură, cultură şi interesele sociale în cadrul explicaţiei istorice; metoda tipurilor ideale preconizată de el nu a fost chiar atât de diferită de metoda abstracţiei preconizată de Marx şi implica aceeaşi insistenţă asupra specificităţii

istorice; asemenea lui Marx, şi el a considerat că puterea socială şi relaţiile de clasă sunt de importanţă centrală pentru înţelegerea societăţii. Cu toate acestea, rămân unele deosebiri fundamentale în caracterizările date capitalismului şi în evaluarea locului său în teoria socială, deosebiri ce o traduc pe aceea dintre o perspectivă socialistă şi una liberală. În ele se reflectă şi anumite deosebiri ţinând de perioadă şi loc. Modelul marxian al capitalismului a fost elaborat în Marea Britanie în perioada de apogeu a capitalismului liberal, pe când modelul weberian al birocraţici a fost elaborat în Germania într-o perioadă când capitalismul îmbrăca forme tot mai organizate şi mai monopoliste. Traiectul academic personal al lui Weber — de la studiul capitalismului însuşi spre tematica raţionalizării şi a organizării birocratice, şi de la economia politică la sociologie — poate fi considerat drept un reflex al unei reorientări mai generale în preocupările ştiinţelor sociale, ca reacţie la principalele schimbări istorice din respectiva perioadă. DB

Bibliografie

(♦) BEETHAM, D., *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, ed. a II-a, Cambridge, Polity, 1985. — LÖWITH, D., *Max Weber and Karl Marx*, Londra, Allen & Unwin, 1982. — MOMMSEN, W. J., *The Age of Bureaucracy*, Oxford, Blackwell, 1974. — (♦) ~, *Max Weber and German Politics 1890–1920*, Chicago, University of Chicago Press, 1985. — (♦) ROTH, G. şi W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, Berkeley, University of California Press, 1979. — WEBER, M., *Max Weber: a Biography*, trad. de H. Zohn, New York, Wiley, 1975. — ~, *Economy and Society*, New York, Bedminster, 1968. — ~, *The Methodology of the Social Sciences*, New York, Free Press, 1949. — ~, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, trad. de I. Lemnij, Bucureşti, Humanitas, 1993. — ~, *Selections in Translation*, ed. W. G. Runciman, trad. de E. Matthews, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Weil, Simone (1909–1943) Gânditoare socială şi religioasă franceză. În ciuda morţii sale premature, Simone Weil a exercitat o influenţă considerabilă asupra filozofiei, religiei şi gândirii politice postbelice. Născută şi educată la Paris, a fost puternic influenţată de profesorul său, filozoful Alain (Émile Chartier, 1868–1951), de la care a preluat o perspectivă filozofică distinctă derivată din Descartes, Spinoza*, Rousseau* şi Kant*. Şi-a încheiat studiile la École Normale Supérieure, dar după o scurtă perioadă de activitate didactică a abandonat cariera universitară. A ţinut neapărat să înţeleagă şi să trăiască personal situaţia de muncitor manual, drept care, în 1934, a petrecut nouă luni ca muncitoare necalificată în diferite fabrici. A fost influenţată profund de această experienţă, în care a simţit că primise „pentru totdeauna însemnul de sclav". În această perioadă a scris un număr de eseuri privind viaţa politică europeană contemporană şi condiţiile muncii de fabrică, dintre care cel mai important a fost *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppresssion* (1955). La izbucnirea celui de-al doilea război mondial s-a mutat, împreună cu familia sa, de origine evreiască, întâi la Marsilia, în 1940, iar apoi în Statele Unite, în 1942. În noiembrie 1942 dorinţa ei de a se afla cât mai aproape de cei ce sufereau în Europa s-a împlinit: Simone Weil s-a alăturat la Londra Francezilor Liberi, pentru care a

scris cea mai cunoscută lucrare a sa, *L'Enracinement* (1949), abordând aici problemele cu care urmau să se confrunte francezii în perioada de după război în încercarea de a-şi recupera rădăcinile spirituale. Sănătatea i se şubrezise deja în urma numeroaselor privaţiuni autoimpuse şi a deselor îmbolnăviri, iar la Londra s-a înrăutăţit şi mai mult ca urmare a refuzului de a mânca mai mult decât primeau pe atunci compatrioţii săi din Franţa sub formă de raţii. A murit în august 1943 într-un sanatoriu din Kent. După război i-au fost publicate în Franţa peste cincisprezece volume de scrieri diverse, cele mai multe fiind traduse şi în engleză.

Scrierile Simonei Weil se împart în două perioade, deşi între ele există o continuitate notabilă. Prima perioadă ar putea fi numită „raţionalistă" şi se caracterizează prin importante analize consacrate situaţiei sociale a muncitorului manual şi criticii marxismului şi a noţiunii de progres tehnologic. Perioada a doua, de după 1937, ar putea fi numită „mistică", deşi gânditoarea nu a abdicat niciodată de la ataşamentul său faţă de înţelegerea raţională. În această a doua fază a dezvoltat într-o manieră impresionantă intuiţiile sale importante cu privire la filozofia antică şi la creştinism, care i-au adus o reputaţie considerabilă de mistic creştin, cu toate că, fidelă convingerilor sale, ea a refuzat botezul. În gândirea sa socială, Simone Weil a pus accentul pe valoarea spirituală a muncii fizice, a oferit o viziune despre o societate postcapitalistă în care să dispară separaţia dintre munca fizică şi cea intelectuală şi a construit o teorie politică bazată pe îndatoriri în locul drepturilor, îndatoriri menite a satisface cele mai profunde nevoi spirituale.

FR

Bibliografie

(♦) PÉTREMENT, S., *Simone Weil: A Life*, trad. de R. Rosenthal, Oxford, Mowbray, 1977. — (♦) ROSEN, F., „Marxism, mysticism and liberty: the influence of Simone Weil on Albert Camus", în *Political Theory* 7 (1979), pp. 301–319. — WEIL, S., *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1950. — ~, *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951. — ~, *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955. — ~, *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960.

Winstanley, Gerard (c. 1609–1660) Pamfletar radical britanic, lider al mişcării *digger*-ilor în timpul Războiului civil englez. Cea mai cunoscută scriere a sa a fost *The Laws of Freedom in a Platform* (1652). (→ *levellieri*)

Wollstonecraft, Mary (1759–1797) Autoare de scrieri politice şi sociale, romancieră, recenzentă şi eseistă britanică. Este considerată de mult pioniera intelectuală a feminismului* modern. Cea mai de răsunet lucrare a sa, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), a exercitat o influenţă fără egal printre susţinătorii egalităţii dintre sexe înainte de apariţia cărţii lui J. S. Mill* *The Subjection of Women* (1869). Viaţa ei personală dificilă, donchihotească (descrisă de soţul ei, William Godwin*, într-o carte de memorii publicată postum) i-a şocat şi deopotrivă fascinat pe contemporani şi a prilejuit ulterior numeroase biografii. În cele două secole care s-au scurs de la moartea sa, Mary Wollstonecraft şi opera sa au căpătat o semnificaţie

simbolică neegalată de nici o altă feministă britanică din generația ei sau din cele de mai târziu. Cu toate acestea, sau poate tocmai din acest motiv, substanța gândirii sale politice și sociale a rămas insuficient explorată. Argumentele dezvoltate în *Vindication* — complexe, fragmentate, în parte preluate din alte surse, dar izbitor de inovatoare — n-au beneficiat decât de analize sumare; celorlalte scrieri ale sale (printre care două romane, o replică la *Reflecțiile* lui Burke despre Revoluția franceză și o istorie a acestei revoluții) nu li s-a acordat prea mare atenție. Istoriile gândirii politice, dacă în genere o menționează, o prezintă ca pe o figură minoră în cadrul tradiției numite când „liberalism lockean", când „radicalismul drepturilor naturale", când „individualism posesiv". Iar feminismul ei este și el de obicei privit doar ca o aplicare a perspectivelor egalitare ale liberalismului clasic la poziția femeilor în societate. Istoricii feminismului au preluat cel mai adesea în mod necritic această apreciere, adăugându-i ideea (marxistă sau cvasimarxistă) că liberalismul secolului al XVIII-lea a fost o ideologie a burgheziei în ascensiune. Drept urmare, Mary Wollstonecraft este prezentată ca un reformator exponent al clasei de mijloc, preocupată să asigure sexului feminin acces egal la privilegiile la care aspiră bărbații din această clasă. Dintr-o astfel de perspectivă nu pot fi adecvat înțelese nici stilul radicalismului politic și social din care a luat naștere feminismul (→ *radicalii britanici*), nici caracterul specific al discursului feminist însuși. Preocuparea centrală în *Vindication* nu o constituie poziția femeilor din clasa de mijloc de membri subordonați ai unei clase în ascensiune și (în pofida titlului) nici lipsa de drepturi juridice, politice sau economice ale femeilor în general. Ci, ca și în cazul majorității scrierilor lui Mary Wollstonecraft, este vorba de un studiu foarte complex al feminității ca atare, de o explorare profundă a ceea ce autoarea numește „deosebirea de sex" și a implicațiilor acesteia pentru experiența socială și subiectivă a femeilor. Scrisă într-o epocă în care natura și aptitudinile femeii erau identificate aproape în întregime cu funcțiile ei sexuale, *Vindication* este înainte de toate o virulentă polemică împotriva închiderii sufletului feminin în cadrul strâmt al sexualității. Subjugarea minții față de corp, a sufletului față de senzualitate, susține autoarea, înrobește și corupe femeia — și, prin ea, întreaga societate. Împotriva acestei definiții predominante a eternei Eva, ea oferă o viziune alternativă a spiritului din fire nediferențiat în sexe — esența rațională, morală a fiecărui individ —, a cărui eliberare de senzualismul artificial indus va ridica femeia din robie la un statut de subiect deplin și independent, „de ființă umană mai presus de deosebirea de sex".

Acest proiect nu i-a aparținut doar lui Mary Wollstonecraft, ci a fost o componentă a tradiției feministe timpurii în ansamblu. Egalitatea oficială cu bărbații, deși constituie, fără îndoială, un obiectiv cheie, era îndeobște considerată subsidiară transformării radicale a feminității înseși, unei „revoluționări în modul de a fi al femeilor", cum spunea autoarea, ce avea să transforme întreaga dimensiune subiectivă a raporturilor dintre bărbați și femei.

Privind proiectul feminist al lui Mary Wollstonecraft într-o asemenea lumină, putem înţelege mult mai bine şi relaţiile sale cu tradiţiile intelectuale din vremea sa. Ca ideolog politic, ea s-a alăturat acelui curent vizionar, cu aspiraţii de regenerare generală, al radicalismului democratic (influenţat profund de Rousseau*) cultivat în cercul godwinian-iacobin din care şi ea făcea parte. Unul dintre elementele cele mai puţin explorate ale radicalismului de această factură l-a constituit preocuparea pentru statornicirea unei ordini corecte în raporturile dintre sexe, menită a furniza cheia creării unei ordini sociale drepte (aspiraţie preluată de romantism* şi ulterior de socialismul utopic). Ideile feministe ale lui Mary Wollstonecraft făceau parte în mod evident dintr-un program mai larg privind relaţiile dintre sexe, comun majorităţii liderilor radicali ai timpului, program ce devenise, în urma panicii contrarevoluţionare din Marea Britanie, ţinta unui atac furibund din partea conservatorilor. Mary Wollstonecraft personal a devenit obiectul atâtor defăimări, încât încă din anii 1880 mulţi feminişti pregetau să şi-o revendice ca precursor politic sau dacă totuşi o făceau, o făceau încadrând-o în tradiţia azi perfect respectabilă a politicii liberale, ignorând cu grijă acele trăsături ale radicalismului său care treceau dincolo de acest cadru. Studiile actuale însă, sub influenţa mişcării feministe contemporane, recuperează şi reafirmă radicalismul feminist al lui Mary Wollstonecraft atât în contextul epocii sale, cât şi în raport cu preocupările feminismului din ultima parte a secolului al XX-lea.

BGT

Bibliografie

EISENSTEIN, Z., *The Radical Future of Liberal Feminism*, cap. 5, Londra, Longman, 1981. — POOVEY, M., *The Proper Lady and the Woman Writer*, Londra, University of Chicago Press, 1984. — (♦) TAYLOR, B., *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, cap. 1, Londra, Virago, 1983. — (♦) TODD, J., *Mary Wollstonecraft: an Annotated Bibliography*, Londra, Garland, 1976. — WARDLE, R., *Mary Wollstonecraft: a Critical Biography*, Lincoln, University of Kansas Press, 1966. — WOLLSTONECRAFT, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, ed. M. Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1982.

Redactor
VLAD RUSSO
Tehnoredactor
DANIELA DUMITRESCU

Corectori
MIOARA MUŞUROIU şi MARIA NICOLAU

Apărut 2006
BUCUREŞTI - ROMÂNIA

Tipărit la: [redacted] - 0722 829 408